توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

کتاب المغازی

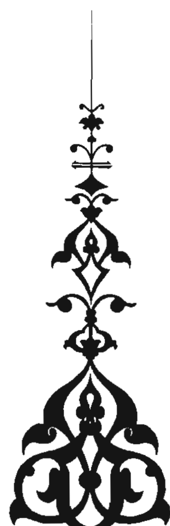
• فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ



توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

فتح الباری ❁ فیض الباری ❁ شرحِ تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبد الکبیر محسن

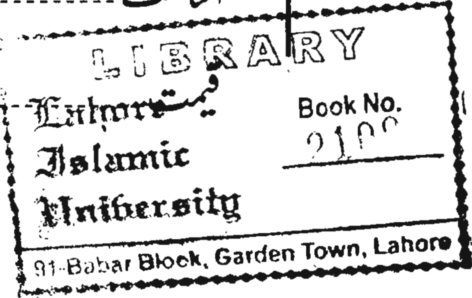
حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبد الحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

ناشر .... محمد سرور عاصم

اشاعت .... فروری 2013ء

قیمت ....



ملنے کا پتا

مکتبہ اسلامیہ

بالمقابل رحمان مارکیٹ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور۔ پاکستان فون: 37244973-042 فیکس: 37232369-042

بیسمنٹ سمٹ بینک بالمقابل شیل پٹرول پمپ کوتوالی روڈ، فیصل آباد-پاکستان فون: 041-2631204, 2034256

E-mail:maktabaislamiapk@gmail.com

فہرس

- 95 كتاب أخبار الآحاد (خبرِ واحد) ۳۲۶

خاتمه ۳۴۳

- 96 كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (کتاب وسنت پر عمل) ۳۴۴

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

92۔ کتاب الفتن (فتنوں کے بارہ میں نبوی پیشین گوئیاں)

کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں بسملہ متاخر ہے، فتن فتنۃ کی جمع ہے راغب کہتے ہیں اصلِ فتن سونے کو آگ میں ڈالنا تا کہ کھوٹا الگ ہو جائے اور یوں کھوٹے کھرے کی پہچان ہو، انسان کے آگ میں ادخال میں مستعمل ہے اور عذاب پر بھی اس کا اطلاق ہے جیسے کہا: (ذُوقُوا فِتۡنَتَكُمۡ) [الذاریات : ۱۴] اور اس پر جو عذاب کے وقت حاصل ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ یہ قول: (أَلَا فِي الۡفِتۡنَةِ سَقَطُوا)[التوبة: ۴۹] اور آزمائش پر جیسے کہا: (وَفَتَنَّاكَ فُتُوناً) [طه: ۴۰] اور شدت و رخاء کے لحاظ سے انسان جس کی طرف مدفوع ہے، شدت میں اس کا معنی اظہر اور استعمال اکثر ہے قرآن میں ہے: (وَنَبۡلُوكُمۡ بِالشَّرِّ وَ الۡخَيۡرِ فِتۡنَةً) اسی سے یہ آیت ہے: (وَ إِنۡ كَادُوا لَيَفۡتِنُونَكَ) [الإسراء : ۷۳] یعنی آپ کو بلیت وشدت میں کر دیں آپ کے عملِ تبلیغ سے آپ کو پھیر کر (یعنی راہ تبلیغ میں رکاوٹیں کھڑی کر دیں) یہ بھی کہا کہ فتنہ اللہ سے ۔ اسی طرح عبد سے ۔ بلیت، مصیبت، قتل، عذاب اور معصیت وغیرہا جیسے صادر افعال میں ہوتا ہے تو اگر یہ منجانب اللہ ہو تو یہ علی وجہ الحکمت ہے اور اگر اللہ کے امر کے بغیر کسی انسان کی جانب سے ہو تو یہ مذموم ہے! اللہ نے انسان کے ایقاع فتنہ کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا: (وَالۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ الۡقَتۡلِ) [البقرة: ۲۱۷] اور کہا: (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الۡمُؤۡمِنِينَ وَالۡمُؤۡمِنٰتِ) [البروج :۱۰] اور (مَا أَنۡتُمۡ عَلَيۡهِ بِفَاتِنِينَ) [الصافات : ۱۶۲] اور اس کا قول: (بِأَيِّكُمُ الۡمَفۡتُونُ) [القلم : ۶] اور جیسے یہ آیت: (وَاحۡذَرۡهُمۡ أَنۡ يَفۡتِنُوكَ) [المائدة: ۴۹]،

دیگر اہلِ علم نے کہا اصلِ فتنہ اختبار (یعنی آزمائش) ہے پھر مصیبت و آزمائش کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی مکروہات (یعنی نا پسندیدہ عواقب) میں مستعمل ہوا پھر مکروہ (یعنی چاہے وہ آزمائش نہ بھی ہو) یا جو اس کی طرف راجع ہو، پر اطلاق ہوا جیسے کفر، اثم، تحریق، اور فضیحت و فجور وغیرہ ۔

- 1باب مَا جَاءَ فِي قَوۡلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَاتَّقُوا فِتۡنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنۡكُمۡ خَاصَّةً ﴾ وَمَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحَذِّرُ مِنَ الۡفِتَنِ

(اللہ کا فرمان: اس فتنہ سے ڈرو جو صرف ظالموں کو ہی نہ پہنچے گا، نبی پاک کی فتنوں سے تحذیر)

اس میں احمد اور بزار کی مطرف بن عبداللہ بن شخیر کے طریق سے تخریج کردہ ایک روایت وارد ہے کہتے ہیں ہم نے حضرت زبیر سے ۔ یعنی قصہِ جمل کے ضمن میں ۔ کہا اے ابوعبداللہ آپ حضرات کو کیا چیز (یہاں) لائی ؟ خلیفہ مقتول یعنی حضرت عثمان تو مدینہ میں مظلومانہ قتل ہوئے اور آپ لوگ یہاں بصرہ میں ان کے قصاص کا مطالبہ لے کر آگئے ہو؟ تو کہنے لگے ہم نے عہدِ نبوی میں یہ آیت پڑھی: (وَ اتَّقُوا فِتۡنَةً لَّاتُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنۡكُمۡ خَاصَّةً) [الأنفال: ۲۵] (اس فتنہ سے ڈرو جو صرف تمہارے ظالموں

کو نہ پہنچے گا) تو ہمارا خیال نہ تھا کہ ہمی اس کا مصداق بنیں گے حتی کہ اس امر کا ہم سے وقوع ہوا جو ہوا، طبری نے حسن بصری سے نقل کیا کہ حضرت زبیر کہا کرتے تھے ہم اس آیت (یعنی سابق الذکر) کے ساتھ خوفزدہ کئے گئے اور ہم نبی اکرم کے ساتھ تھے اور ہمارا گمان نہ تھا کہ ہم اس کے ساتھ مخصص ہوں گے، نسائی نے بھی اس طریق سے اسے نقل کیا، طبری وغیرہ کے ہاں حضرت زبیر سے اس کے کئی دیگر طرق بھی ہیں، طبری نے سدی سے نقل کیا کہ یہ خاص طور پر اہلِ بدر کے بارہ میں نازل ہوئی اور یوں مجمل ان پر چسپاں ہوئی، ابن ابو شیبہ کے ہاں بھی اسکا نحو ہے، طبری نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ اللہ نے اہل ایمان کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنے درمیان منکر امر کو مستقر نہ ہونے دیں وگرنہ ان پر اجتماعی عذاب نازل ہوگا، اس اثر کیلئے عدی بن عمیرہ کی حدیث سے شاہد بھی ہے کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا فرماتے تھے بے شک اللہ تعالی خواص کے اعمال کے سبب عوام کو عذاب نہیں دیتا حتی کہ وہ برائی کو اپنے درمیان دیکھیں اور وہ قادر بھی ہوں کہ اس کا انکار ورد کریں (مگر نہ کریں) تو جب ایسا ہونے لگے تب اللہ عوام وخواص سب کو اپنے عذاب کی لپیٹ میں لے لیتا ہے، اسے احمد نے حسن سند کے ساتھ تخریج کیا، یہ ابوداؤد کے ہاں عدی کے بھائی عرس بن عمیرہ کے حوالے سے ہے! حضرات حذیفہ وجریر وغیرہما کی روایت سے، احمد وغیرہ کے ہاں اس کے شواہد بھی ہیں۔

(وما كان النبی يحذر الخ) ذالِ مشدد کے ساتھ۔ (من الفتن) حدیثِ باب میں متضمن وعید کی طرف اشارہ ہے جو تبدیل واِحداث پر دی، اکثر فتنے اسی سے پیدا ہوتے ہیں۔

- 7048حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ السَّرِيِّ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ عُمَرَ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ قَالَتْ أَسْمَاءُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَنَا عَلَى حَوْضِي أَنْتَظِرُ مَنْ يَرِدُ عَلَيَّ ، فَيُؤْخَذُ بِنَاسٍ مِنْ دُونِي فَأَقُولُ أُمَّتِي .فَيَقُولُ لاَ تَدْرِي مَشَوْا عَلَى الْقَهْقَرَى قَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ أَنْ نَرْجِعَ عَلَى أَعْقَابِنَا أَوْ نُفْتَنَ

.طرفه - 6593 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص:۶۳۶)

- 7049حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مُغِيرَةَ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ لَيُرْفَعَنَّ إِلَيَّ رِجَالٌ مِنْكُمْ حَتَّى إِذَا أَهْوَيْتُ لأُنَاوِلَهُمُ اخْتُلِجُوا دُونِي فَأَقُولُ أَيْ رَبِّ أَصْحَابِي يَقُولُ لاَ تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ .

طرفاه 6575، - 6576 (سابقہ)

- 7050حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ مَنْ وَرَدَهُ شَرِبَ مِنْهُ وَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ لَمْ يَظْمَأْ بَعْدَهُ أَبَدًا لَيَرِدُ عَلَيَّ أَقْوَامٌ أَعْرِفُهُمْ وَيَعْرِفُونِي ثُمَّ يُحَالُ بَيْنِي

وَبَيْنَهُم .

طرفه 6583 (ایضاً)

- 7051 قَالَ أَبُو حَازِمٍ فَسَمِعَنِي النُّعْمَانُ بْنُ أَبِي عَيَّاشٍ وَأَنَا أُحَدِّثُهُمْ هَذَا فَقَالَ هَكَذَا سَمِعْتَ سَهْلاً فَقُلْتُ نَعَمْ قَالَ وَأَنَا أَشْهَدُ عَلَى أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ لَسَمِعْتُهُ يَزِيدُ فِيهِ قَالَ إِنَّهُمْ مِنِّي فَيُقَالُ إِنَّكَ لاَ تَدْرِي مَا بَدَّلُوا بَعْدَكَ فَأَقُولُ سُحْقًا سُحْقًا لِمَنْ بَدَّلَ بَعْدِي

.طرفه 6584 (ایضاً، اس میں مزید یہ کہ آپ کو نہیں علم انہوں نے آپ کے بعد کیا تبدیلی کی)

اس کے ساتھ ابوسعید کی حدیث کا حوالہ بھی ہے ان سب میں (إنك لا تدری ما أحد ثوا بعدك) ہے یہ الفاظ ابن مسعود کے ہیں بقیہ نے اسے بالمعنی ذکر کیا، کتاب الرقاق کے آخر میں ذکرِ حوض میں یہ گزری ہیں اس کی شرح کتاب الرقاق سے قبل باب الحشر میں بھی گزری، حدیثِ اسماء کی سند میں بشر بن السری، یہ بصری ساکن مکہ ہیں صاحبِ مواعظ تھے (یعنی وعظ کہنے والے) افوہ کا لقب ملا، سب کے ہاں ثقہ ہیں البتہ انہوں نے آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے موضوع پر کچھ ایسی کلام کی کہ حمیدی معترض ہوئے جس پر اعتذار اور رجوع کیا تو بعض نے (اس وجہ) سے ان پر کلام (یعنی جرح) کی ہے حتی کہ یحی بن معین نے کہا میں نے انہیں مکہ میں دیکھا ان لوگوں کے خلاف بددعا کرتے تھے جو جہمیہ کی رائے کی طرف انہیں منسوب کرتے ہیں، ابن عدی کے بقول ان کے کئی افراد وغرائب ہیں (یعنی غریب روایات اور جن میں وہ منفرد ہیں) بقول ابن حجر بخاری میں سوائے اس جگہ کے کہیں مذکور نہیں اور یہ متابعت ہے۔

(لم یظمأ) کہا گیا ہے یہ اسکے دخولِ جنت سے کنایہ ہے کیونکہ یہ جنتیوں کی صفت ہے، حدیثِ ابوسعید کے الفاظ: (إنك لا تدری ما بدلوا) کشمیہنی کے نسخہ میں (ما أحد ثوا) ہے، ان مذکورین کے حال کو محمول کرنے کا حاصل یہ ہے کہ اگر مراد وہ جو (وفاتِ نبوی کے بعد) اسلام سے مرتد ہو گئے تھے تب نبی اکرم کی ان سے تبری اور ان کیلئے ابعاد میں کوئی اشکال نہیں اور اگر مرتدین مراد نہیں بلکہ وہ جنہوں نے کسی معصیتِ کبیرہ کا احداث کیا اعمالِ بدن میں سے یا اعتقادِ قلب میں سے کسی بدعت کو رائج و ایجاد کیا (تب آنجناب کے اس اعلان براءت میں اشکال ہے) تو بعض نے جواب دیا کہ محتمل ہے کہ اس سے مراد آپ کا ان سے اعراض ہو اور اللہ کے ان کے بارہ میں حکم کی اتباع کرتے ہوئے عدم شفاعت ان کیلئے مراد ہو یہاں تک کہ اپنے جرائم کی سزا بھگت لیں، ان کے آپ کی امت کے اہلِ کبائر کیلئے عموم شفاعت میں دخول سے کوئی شئ مانع نہیں تو یہ بھی اس وقت آگ سے نکل آئیں گے جب (گناہگار) موحدین کو وہاں سے نکالا جائے گا (یعنی اس صورت میں کہ ان کا عقیدہ درست تھا مگر معصیت کے مرتکب ٹھہرے تھے)۔

- 2 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكِرُونَهَا (قولِ نبوی: تم میرے بعد منکر امور دیکھو گے)

وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ (نبی پاک نے فرمایا صبر کرنا حتی کہ مجھ سے حوض پر آن ملو)

اس کے تحت چھ احادیث لائے ہیں، ترجمہ کے الفاظ باب کی دوسری حدیث کا بعض المتن ہے۔ (و قال عبد الله الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب المغازی کے باب (غزوة حنین) میں گزری ہے اس میں تھا کہ انصار سے مخاطب ہو کر آپ نے

یہ کہا تھا، وہیں اس کی شرح ہوئی۔

- 7052حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ قَالَ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا . قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ وَسَلُوا اللَّهَ حَقَّكُمْ .

طرفه - 3603 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۳۴)

(زيد بن وهب) اعمش کے اس میں ایک اور شیخ بھی ہیں اسے طبرانی نے اوسط میں یحی بن عیسی رملی عن اعمش عن ابو حازم عن ابوہریرہ سے زید بن وہب کی روایت کی مثل تخریج کیا، عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں، علامات النبوۃ میں گزری ثوری عن اعمش کی روایت میں اسکی تصریح ہے۔ (أثرة) اس کا ضبط وشرح وہیں گزری، حاصلِ کلام دنیوی حظ کے ساتھ اس کا اختصاص ہے۔ (و أمورا تنكرونها) یعنی دینی امور میں سے، بعض روایات میں واو ساقط ہے تو یہ (أثرة) سے بدل ہے! ذکرِ بنی اسرائیل میں گزری منصور کی روایت کے شروع میں یہ زیادت بھی تھی: (كان بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما مات نبيٌّ قام بعده نبيٌّ وإنه لا نبي بعدی وستكون خلفاء فيكثرون) اس میں حدیثِ ابن مسعود میں مذکور کا مفہوم ومعنی ہے۔ (حقهم) یعنی جس کا مطالبہ کرنا اور اسکا قبض ان کیلئے واجب ہے چاہے ان کے ساتھ یہ مختص ہو یا عام ہو، ثوری کی روایت میں یہ الفاظ تھے: (تؤدون الحق الذی عليكم) یعنی زکات کے بطور جو عائد مال ہو اور جہاد میں نکلنا تعیین اور اس کے نحو کے وقت۔ (و سَلُوا الله حقكم) نووی کی روایت میں ہے: (وتسألون الله الذی لكم) یعنی کہ انہیں انصاف کرنے کی توفیق دے یا تمہیں (تمہارے فائت حق سے) بہتر بدل عطا کرے، اس کا ظاہر مخاطَبین میں عموم ہے، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ یہ انصار کے ساتھ خاص ہے گویا انہوں نے اس کا اخذ سابق الذکر عبداللہ بن زید کی حدیث سے کیا، انصار کی اس کے ساتھ مخاطبت سے لازم نہیں آتا کہ یہ انہی کے ساتھ مختص ہو یہ ان کے ساتھ مہاجرین کی نسبت سے اور خود بعض مہاجرین کے ساتھ بعض دیگر مہاجرین کی نسبت سے مختص ہے تو مستاثر (یعنی فوائد سمیٹنے والے) وہ جو والیِ امر ہوں (یعنی حکام) باقی سب مستاثر علیہم ہیں اور جب یہ امر (یعنی امرِ خلافت یعنی بعداز وفاتِ نبوی) قریش کے ساتھ مختص تھا اور انصار کا اس میں کوئی حظ وحصہ نہ تھا تو ان سے مخاطب ہو کر یہ بات کہی، اور سبھی بنسبت والیانِ حکومت کے اس کے ساتھ مخاطَب ہیں، دال علی تعمیم بھی وارد ہے چنانچہ طبرانی کے ہاں حضرت یزید بن سلمہ جعفی کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ اگر ایسے امراء مسلط ہوں جو ہم سے تو کل حقوق وصول کریں مگر ہمارے حقوق ہمیں نہ دیں تو (کیا اس صورت حال میں) ہم ان سے قتال کریں؟ فرمایا : (لا ما صَلَّوُا) (یعنی نہیں جب تک نماز ادا کریں) اسی معنی میں حضرت عوف بن مالک سے بھی مرفوع حدیث نقل کی اس میں ہے کہ ہم نے کہا یا رسول اللہ : (أفلا ننابذهم عند ذلك؟) (یعنی کیا ہم اس پہ ان سے جھگڑا نہ کریں) فرمایا نہیں، جب تک وہ اقامتِ نماز کرتے رہیں ان کی ایک روایت میں (بالسيف) کا لفظ بھی ہے اور مزید یہ بھی کہ جب اپنے والیوں سے کچھ مکروہ امور دیکھو تو اسے مکروہ جانو مگر طاعت سے ہاتھ نہ کھینچو، اسماعیلی کی مسندِ عمر

سے ابومسلم خولانی عن ابوعبیدہ بن جراح عن عمر سے مرفوع روایت میں ہے کہ آنجناب نے فرمایا میرے پاس جبریل آئے اور کہا آپ کے بعد آپ کی امت مفتتن ہوگی (یعنی فتنوں میں پڑے گی) میں نے کہا کس جہت سے؟ کہا اپنے امراء اور قراء کی جہت سے، امراء لوگوں کے حقوق ادا نہ کریں گے وہ جب اس کا مطالبہ کریں گے تو بڑا فتنہ ہوگا اور قراء ان امراء کی اتباع کریں گے تو آزمائش میں پڑ جائیں گے میں نے کہا ان سے سلامتی کی کوئی راہ؟ کہا: (بالکف والصبر إن أعطوا الذی لھم أخذوه و إن منعوه ترکوه) (یعنی صبر کریں اور رکے رہیں اگر ان کے حقوق مل جائیں تو لے لیں اور اگر محروم رکھا جائے تو ترک کریں)۔

- 7053حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ عَبْدِ الْوَارِثِ عَنِ الْجَعْدِ عَنْ أَبِی رَجَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً .

طرفاه 7054، - 7143

ترجمہ: ابن عباسؓ رسول اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ جوشخص اپنے امیر (یعنی حاکم یا بادشاہ) میں کوئی برائی دیکھے تو اس پر صبر کرے کیونکہ جوشخص امیر (کی اطاعت) سے ایک بالشت باہر ہوگا تو جاہلیت کی موت مرے گا۔

- 7054حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنِ الْجَعْدِ أَبِی عُثْمَانَ حَدَّثَنِی أَبُو رَجَاءٍ الْعُطَارِدِیُّ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إِلاَّ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً .

طرفاه 7053، - 7143 (سابقہ)

ابن عباس کی دو طرق کے ساتھ حدیث، دوسری میں تحدیث وسماع کی تصریح ہے ان دونوں جگہوں میں جہاں اول میں عنعنہ ہے، عبدالوارث سے مراد ابن سعید اور جعد سے وہ ابوعثمان جو دوسری کی سند میں مذکور ہیں، ابورجاء، عطاردی ہیں ان کا نام عمران تھا۔ (فلیصبر) دوسری میں (علیه) بھی ہے۔ (من السلطان) یعنی طاعتِ سلطان سے، مسلم کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فإنه لیس أحد من الناس یخرج من السلطان)۔ (شبرا) یہ سلطان کی معصیت اور اس کے ساتھ محاربت کا کنایہ ہے، بقول ابن ابو جمرہ مفارقت سے مراد اس عقدِ بیعت کو توڑنے میں سعی کرنا جو اس سلطان کیلئے ہو چکی (یعنی آمادہِ بغاوت ہونا) اگرچہ ادنی شیٔ کے ساتھ تو اسے شبر کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ اس کام کی شروعات سے معاملہ ناحق خون ریزیوں تک پہنچ سکتا ہے۔

(مات میتة الخ) دوسری روایت کے الفاظ ہیں: (فمات إلا مات میتة جاهلیة) مسلم کی روایت میں ہے (فمیتته میتة جاهلیة) انہی کی ابن عمر سے مرفوع روایت میں ہے: (من خلع یدا من طاعةٍ لقی الله ولا حجة له ومن مات ولیس فی عنقه بیعة مات میتةً جاهلیة) (یعنی جس نے طاعت سے اپنا ہاتھ کھینچا اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کیلئے کوئی حجت نہ ہوگی اور جو اس حالت میں فوت ہوا کہ اسکی گردن میں کسی کی طاعت کا طوق نہیں وہ جاہلیت کی موت مرا) کرمانی کہتے ہیں یہاں

استثناء استفہامِ انکاری کے معنی میں ہے ای (ما فارق الجماعة أحد إلا جرىٰ له كذا) یا (ما) محذوف ہے جو مقدرہ ہے یا (إلا) زائدہ ہے یا کوفیوں کی رائے پر وہ عاطفہ ہے! میتة جاهلیه سے مراد اہلِ جاہلیت کی مانند ضلال پر حالتِ موت کہ اس کا کوئی امامِ مطاع نہیں کیونکہ دورِ جاہلیت میں ان کے ہاں یہ معروف ہی نہ تھا، یہ نہیں مراد کہ کافر ہو کر مرا بلکہ عاصی کی حیثیت سے مرا، یہ بھی محتمل ہے کہ تشبیہ اپنے ظاہر پر ہو اور اسکا معنی ہو کہ جاہلی شخص کی موت کی مثل مرا اگر چہ وہ جاہلی نہ تھا یا یہ موردِ زجر وتنفیر میں وارد ہے اور اسکا ظاہر غیر مراد ہے، اس امر کہ مراد جاہلیت سے تشبیہ ہے، کی تائید ایک اور حدیث میں مذکور آپ کے اس قول سے ہوتی ہے: (من فارق الجماعة شبرا فكأنما خلع ربقة الإسلام من عنقه) (جو ایک بالشت بھی جماعت سے الگ رہا گویا اس نے اسلام کا طوق اپنی گردن سے اتار پھینکا) اسے ترمذی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے۔ اور صحیح قرار دیا، حارث بن حارث اشعری سے ایک طویل حدیث کے اثناء نقل کیا، بزار نے اور اوسط میں طبرانی نے اسے ابن عباس سے تخریج کیا اور اسکی سند میں خلید بن دعلج ہے جن میں مقال ہے اور (من رأسه) ذکر کیا بجائے (من عنقه) کے،

بقول ابن بطال حدیث میں حکومت کے خلاف ترکِ بغاوت کی حجت ہے چاہے حکمران ظالم ہو، فقہاء کا سلطانِ متغلب (جسے دورِ حاضر کی اصطلاح میں ڈکٹیٹر کہتے ہیں، یعنی جو بزور اقتدار کا مالک بن بیٹھا) کی طاعت کے وجوب پر اجماع ہے اور یہ کہ اس کے ساتھ مل کر جہاد کیا جائے (اس آخری جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ سلطان متغلب تو ہے مگر شریعت پر کار بند ہے اور اس کے از قسمِ جہاد کسی رکن کی تعطیل نہیں کی پھر سابقہ احادیث میں فرمانِ نبوی : لا ما أقاموا الصلاة سے مسئلہ واضح ہو جاتا ہے کہ کن حکام کو تغلب کی شکل میں برداشت کرنا ہے اور کن کے خلاف اٹھ کھڑے ہونا ہے) اور یہ کہ اس کی طاعت اسکے خلاف بغاوت کرنے سے بہتر ہے کیونکہ اس میں حقنِ دماء اور تسکینِ دہماء ہے (یعنی جانوں کے ضیاع اور افراتفری سے بچت، دہماء ہانڈی کو کہتے ہیں، یعنی اسکا جوش ختم ہو) ان کی دلیل یہ اور اس طرح کی احادیث ہیں، اس سے استثنائی صورت بس یہی ہے کہ ایسا سلطان ہو جس سے کفرِ صریح صادر ہو تو ایسوں کی طاعت جائز نہیں بلکہ حسبِ استطاعت اس سے مجاہدت واجب ہے جیسا کہ آمدہ حدیث میں ہے۔

علامہ انور (من فارق الجماعة شبرا الخ) کے تحت لکھتے ہیں اسی سے اصولیوں نے حجیتِ اجماع پر احتجاج کیا اور یہ محلِ نظر ہے یہ احادیث دراصل اطاعتِ امیر کے ضمن میں وارد ہوئی ہیں تو جماعت اس میں وہ جو امیر کے ساتھ ہے جیسے بخاری کی ص: ۱۰۴۹ مطبوعہ ہند میں مذکور روایت میں ہے: (تلزم جماعة المسلمين وإمامهم) لہذا اسکے ساتھ اجماع کی حجیت پر تمسک غیر محل میں ہے تو اصولیوں کو چاہیئے کہ وہ تصرف فی التقریر کریں۔

- 7055حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ بُكَيْرٍ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ جُنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ قَالَ دَخَلْنَا عَلَى عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ وَهُوَ مَرِيضٌ قُلْنَا أَصْلَحَكَ اللَّهُ حَدِّثْ بِحَدِيثٍ يَنْفَعُكَ اللَّهُ بِهِ سَمِعْتَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ دَعَانَا النَّبِيُّ ﷺ فَبَايَعْنَاهُ

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6801، 6873، 7199، 7213، - 7468

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۶۳۶)

- 7056 فَقَالَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ .

طرفه - 7200

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ہم حضرت عبادہ کی عیادت کو گئے تو دعائے شفادے کرعرض کی ہمیں کوئی حدیثِ نبوی سنایئے تو کہنے لگے ہمیں نبی پاک نے بلایا تو ہم نے آپ کی بیعت کی، مزید کہا آپ نے بیعت میں ہم سے یہ اقرار لیا کہ اپنی خوشی و رنج اور تنگی اور فراخی میں آپ کا حکم سنیں گے اور حکم بجالائیں گے اگر چہ ہم پر بلا استحقاق دوسروں کو فضلیت و ترجیح دی جائے (تب بھی ہم صبر کریں گے) اور یہ کہ سلطنت کے بارے میں ہم حاکموں سے جھگڑا نہ کریں الا یہ کہ تم ظاہر باہر کفر (نافرمانی) کو دیکھو جس میں اللہ کی طرف سے تمہارے پاس دلیل ہو۔

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں۔ (عن عمرو) یہ ابن حارث ہیں مسلم نے (حدثنا عمرو بن الحارث) ذکر کیا، بکیر سے مراد ابن عبداللہ اشج ہیں ان سے مسلم نے صیغہِ تحدیث ذکر کیا ہے۔ (عن بسر) باء مضموم ہے بعض نسخوں میں (بشر) مذکور ہے، یہ تصحیف ہے اسماعیلی کی عثمان بن صالح کے طریق سے (حدثنا ابن وهب) اور سب رواۃ سے تحدیث و اخبار کے صیغے مذکور ہیں۔ (صلحك الله) محتمل ہے کہ ان کے لئے دعاء بالصلاح سے مراد یہ ہو کہ اس بیماری سے نجات پائیں یا اس سے اعم مراد ہو، عرب کسی طلب کے اظہار کے وقت اس جملہ کے معتاد تھے۔

(دعانا النبی الخ) شبِ عقبہ کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ کتاب الایمان میں اس کا ایضاح گزرا۔ (علی السمع الخ) یعنی حضور کی سمع و طاعت۔ (فی منشطنا ومکرھنا) یعنی اپنی حالتِ نشاط میں اور اس حالت میں بھی کہ ہم مامور بہ عمل کی ادائیگی سے عاجز ہوں، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ مراد وہ اشیاء جو انہیں ناپسند ہوں اور ناگوار لگیں (یعنی ہر حال میں آنجناب کے تمام فرامین ماننا ہیں) بقول ابن تین ظاہر یہ ہے کہ مراد کسل کے وقت اور جب نکلنے میں مشقت ہو تا کہ یہ ان کے قول (منشطنا) کے مطابق ہو، بقول ابن حجر اسکی تائید اسماعیل بن عبید بن رفاعہ عن عبادہ سے احمد کے ہاں روایت سے ہوتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (فی النشاط والکسل)۔

(وعسرنا الخ) اسماعیل بن عبید کی روایت میں ہے: یہ زیادت بھی کی: (وعلی الأمر بالمعروف والنھی عن المنکر)۔ (و أثرۃ علینا) الف وثاء کی زبر کے ساتھ، مراد یہ کہ اپنے والیوں کیلئے ان کی طاعت اس شرط پر موقوف نہ ہو کہ ان کے حقوق انہیں دیں بلکہ ان کے ذمہ اطاعت ہے اگر چہ کوئی سلطان ایسا ہو جو ان کے حقوق ادا نہ کرتا ہو۔ (و أن لاننا زع الأمر أھله) یعنی اقتدار و امارت، احمد نے عمیر بن ہانی عن جنادہ کے طریق سے زیادت کی کہ اگر تمہارا خیال ہو کہ اس میں تمہارے لئے بھی حق ہے تو اس کیلئے اب سعی و کوشش نہ کرنا بلکہ سمع و طاعت کرتے رہنا حتی کہ بغیر طاعت سے خروج کئے تمہیں تمہارا حق مل جائے، حبان ابو نضر کی جنادہ سے روایت میں ہے جسے احمد اور ابن حبان نے نقل کیا: (و إن أکلوا مالك وضربوا ظھرك) (یعنی اگر چہ وہ تمہارا مال غصب کریں اور تمہیں نشانہِ تعذیب بنائیں) ولید بن عبادہ عن ابیہ سے روایت میں یہ الفاظ بھی نقل کئے: (و أن نقوم بالحق حیثما کُنَّا لانَخافُ فی اللہ لَوْمَۃَ لائم) (اور یہ کہ ہم قائم بالحق ہوں جہاں بھی ہوں اللہ کی بابت کسی ملامت گر کی کوئی پرواہ نہ

کریں) یہ کتاب الاحکام میں آئے گی۔

(إلا أن تروا كفرا بواحا) خطابی کہتے ہیں بواحا کا معنی ہے ایسا کفر جو ظاہر و باہر ہو، یہ ان کے قول: (باح بالشيء يَبُوح به بَوْحا وبُوَاحا) سے ہے جب کسی شئ کو ظاہر اور مشتہر کرے (یعنی علانیہ کفر کی بات یا فعل) ثابت نے الدلائل میں (بواحا) کا انکار کیا اور کہا صرف (بوحا) جائز ہے یا پھر (بؤاحا) باء کی پیش پھر ہمزہ ممدودہ کے ساتھ، بقول خطابی جس نے اسے راء کے ساتھ روایت کیا وہ اس معنی کے قریب ہے، اصلِ براح (الأرض القفراء) ہے جس میں نہ کوئی انیس ہو اور نہ عمارت! بعض نے کہا براح بیان ہے، کہا جاتا ہے (برح الخفاء) إذا ظهر، نووی کہتے ہیں مسلم کے اکثر نسخوں میں واو اور بعض میں راء کے ساتھ ہے بقول ابن حجر طبرانی کے ہاں احمد بن صالح عن ابن وہب کے طریق سے اس حدیث میں (كفرا صُراحا) ہے ابونضر حبان کی مذکورہ روایت میں ہے: (إلا أن يكون معصية لله بواحا) احمد کے ہاں عمیر بن ہانیٔ عن جنادہ کے طریق سے یہ عبارت ہے: (ما لم يأمروك بإثم بواحا) اسماعیل بن عبید کی احمد، طبرانی اور حاکم کے ہاں اپنے والد عن عبادہ سے روایت میں ہے: (سَيَلِيُ أمورَكم مِنُ بعدي رجالٌ يعرِفونكم ما تنكرون وينكرون عليكم ما تعرفون فلا طاعة لمن عصى الله) (یعنی میرے بعد ایسے حکام ہوں گے جو ایسے اقدامات کریں گے جن کا تم انکار کرتے ہو گے اور ان امور کا وہ انکار کریں گے جو تم جانتے پہچانتے ہو گے تو جس نے اللہ کی معصیت کی اس کی کوئی طاعت نہیں) ابوبکر بن ابوشیبہ کی ازہر بن عبداللہ عن عبادہ سے مرفوع روایت میں ہے: (سيكون عليكم أمراء يأمرونكم بما لا تعرفون ويفعلون ما تنكرون فليس لأولئك عليكم طاعة)(سابقہ)۔

(عند كم من الله فيه برهان) یعنی نصِ آیت یا ایسی صحیح حدیث کی شکل میں جو تاویل کی محتمل نہ ہو، اس کا مقتضا یہ ہے کہ ان امراء کے خلاف تب تک خروج جائز نہ ہوگا جب تک ان کا فعل محتملِ تاویل ہو! نووی لکھتے ہیں یہاں کفر سے مراد معصیت ہے اور حدیث کا معنی یہ ہے کہ اپنے والیوں سے ان کے امرِ حکومت میں منازعت نہ کرو اور نہ ان پر اعتراض کرو الا یہ کہ وہ ایسے افعال کا ارتکاب کریں جو تمہیں قواعدِ اسلام کی رو سے یقینی طور پر منکر لگتے ہوں تو جب ایسا دیکھو تو ان پر انکار کرو اور کلمۂ حق کہو جیسے بھی بن پڑے ، دیگر نے کہا اثم سے یہاں مراد معصیت اور کفر ہے تو حاکم پر اعتراض نہ کیا جائے مگر جب وہ کفرِ ظاہر میں واقع ہو! بظاہر اس روایت کو جس میں کفر کا لفظ ہے اس امر پر محمول کرنا ہوگا کہ جب اقتدار میں منازعت ہو تو قادح فی الولایت منازعت نہ کرے (یعنی اقتدار کیلئے جھگڑا نہ کرے صرف ان کے غلط اقدامات کی مخالفت کرے) الا یہ کہ جب وہ کفر کا ارتکاب کریں اور روایتِ معصیت کو اس امر پر محمول کریں گے جب مخالفت اقتدار کی خاطر نہ ہو تو اگر وہ قادح فی الولایت نہیں تو معصیت کے ارتکاب کی صورت میں ان سے منازعت ہو سکتی ہے اس طرح کہ نرمی کے ساتھ اس پر انکار کرے اور بغیر عنف کے اس کے لئے تثبیت حق کی کوئی راہ اختیار کرے، اسکا موقع ومحل تب اگر قدرت ہو، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ ظالم امراء کے بارہ میں علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر انہیں بغیر خون خرابے کے اقتدار سے نکال باہر کرنے کی قدرت اور وسائل مہیا ہوں تب تو ایسا کرنا واجب ہے وگرنہ صبر کرنا واجب ہے، بعض سے منقول ہے کہ کسی فاسق کو اقتدار دینا ابتداءً ہی جائز نہیں، اگر کوئی حکمران شروع میں عادل تھا پھر اس کی سرشت تبدیل ہوئی اور اس نے ظلم وجور کا بازار گرم کر دیا تو اس کے خلاف خروج بارے اختلاف ہے، صحیح یہ کہ منع ہے الا یہ کہ کفر کرے تب اس کے خلاف باغی بننا واجب ہوگا۔

اسے مسلم نے بھی (المغازی) میں نقل کیا ہے۔

- 7057حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَعْمَلْتَ فُلاَنًا وَلَمْ تَسْتَعْمِلْنِي قَالَ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي .

طرفه - 3792 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۵۰۷)

یہ بتمامہ مع الشرح مناقبِ انصار میں گزری ہے، ان کے طلبِ ولایت کے جواب: (سترون بعدی أثرة) میں اس تاثر کی نفی ہے کہ آپ نے جسے والی بنایا اسے ان پر ترجیح دی ہے تو تبیین کی کہ یہ آپ کے عہد کے بعد ہوگا، آپ کے عہد میں نہیں اور اس شخص کو ولایت کے ساتھ خاص اس کی ذات کیلئے نہیں کیا بلکہ مسلمانوں کی عمومِ مصلحت کے پیشِ نظر اور دنیوی حظ کی خاطر، استئثار (یعنی ترجیحی سلوک) کا آپ کے بعد وقوع ہوگا اور فرمایا جب اس کا وقوع ہو صبر سے کام لینا۔

- 3 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ هَلاَكُ أُمَّتِي عَلَى يَدَيْ أُغَيْلِمَةٍ سُفَهَاءَ

(قولِ نبوی: میری امت کی بربادی نوجوان بے وقوف [بادشاہوں] کے ہاتھوں ہوگی)

ابوذر سے منقول بعض نسخوں میں (من قریش) بھی ہے اکثر کے ہاں یہ واقع نہیں ترجمہ کے یہ الفاظ ماسوا (سفھاء) کے باب کی حدیثِ ابو ہریرہ میں موجود ہیں ابن بطال نے ذکر کیا کہ علی بن معبد نے اسے کتاب الطاعة والمعصیة میں سماک عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا ہے: (علی رؤوس غِلْمَةٍ سُفَهَاءَ مِنْ قریش) بقول ابن حجر یہ احمد اور نسائی کے ہاں سماک عن ابو ظالم عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: (إن فساد أمتی علی یَدَیْ غِلمة سفھاء من قریش) یہ سیاق احمد کا عبدالرحمٰن بن مہدی عن سفیان عن سماک عن عبداللہ بن ظالم کے حوالے سے ہے ابوعوانہ نے سماک سے نسائی کے ہاں ان کی متابعت کی، اسے احمد نے زید بن حباب عن سفیان سے بھی تخریج کیا ہے لیکن بجائے (عبدالله) کے (مالك) کہا اس میں ہے کہ میں نے ابو ہریرہ کو سنا مروان سے کہہ رہے تھے مجھے میرے محبوب ابوالقاسمؐ نے فرمایا:(فساد أمتی علی یدی غلمة سفھاء من قریش) اسی طرح ہی انہوں نے شعبہ عن سماک کے طریق سے بھی نقل کیا، کرمانی اس سے واقف نہ ہو سکے تو لکھا وارد کردہ حدیث میں (سفھاء) کا لفظ موجود نہیں تو شائد ترجمہ میں اسلئے ذکر کیا تا کہ بعد ازاں اس کا استدراک کر سکیں مگر نہ ہو سکا یا اشارہ دیا ہے کہ فی الجملہ یہ ثابت ہے البتہ ان کی شرط پر نہیں بقول ابن حجر ثانی ہی معتمد ہے اور بخاری نے اس قسم کا اکثار کیا ہے۔

(أغیلمة) یہ غلمة جمعِ غلام کی تصغیر ہے، جمع مصغر کا واحد غلیم ہے تشدید کے ساتھ، لڑکے پر ولادت تا بلوغت اس کا اطلاق ہے، اس کی تصغیر غلیم اور اس کی جمع غلمان، غلمة اور اغیلمة ہے! اغلمہ نہیں کہا حالانکہ قیاس اس کو مقتضی ہے گویا اس سے غلمة کے ساتھ مستغنی ہوئے، داودی نے غرابت کا مظاہرہ کیا جیسا کہ ابن تین نے ان سے نقل کیا کہ اغیلمہ کو ہمزہ کی زبر اور غینِ مکسور کے ساتھ ضبط کیا، کبھی کسی مضبوط و طاقتور شخص کو بھی غلام کہہ لیا جاتا ہے قوت میں غلام کے ساتھ اسے تشبیہ دیتے ہوئے بقول ابن اثیر یہاں اغیلمہ

سے مراد نوعمر ہیں اور یہ ان کے صغرسنی کی وجہ سے! بقول ابن حجر کبھی صبی اور غلیم کا لفظ (الضعیف العقل والتدبیر والدین) (یعنی عقل، امورِ مملکت چلانے اور دینی لحاظ سے ضعیف) پر بھی بولا جاتا ہے چاہے بالغ ہی ہو اور یہاں یہی مراد ہے چنانچہ خلفائے بنی امیہ میں کوئی ایسا نہ تھا جو قبل از بلوغت خلیفہ بنایا گیا ہو اسی طرح ان کے عمال بھی الا یہ کہ اغیلمہ سے مراد بعض خلفاء کی اولاد ہو جن کے سبب فساد مچا تو اسے ان کی طرف منسوب کیا گیا، اولی یہ ہے کہ اسے اس سے اعم پر محمول کیا جائے۔

- 7058حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي جَدِّي قَالَ كُنْتُ جَالِسًا مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي مَسْجِدِ النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَدِينَةِ وَمَعَنَا مَرْوَانُ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ سَمِعْتُ الصَّادِقَ الْمَصْدُوقَ يَقُولُ هَلَكَةُ أُمَّتِي عَلَى يَدَيْ غِلْمَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ فَقَالَ مَرْوَانُ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ غِلْمَةً فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ لَوْ شِئْتُ أَنْ أَقُولَ بَنِي فُلَانٍ وَبَنِي فُلَانٍ لَفَعَلْتُ فَكُنْتُ أَخْرُجُ مَعَ جَدِّي إِلَى بَنِي مَرْوَانَ حِينَ مَلَكُوا بِالشَّأْمِ فَإِذَا رَآهُمْ غِلْمَانًا أَحْدَاثًا قَالَ لَنَا عَسَى هَؤُلَاءِ أَنْ يَكُونُوا مِنْهُمْ قُلْنَا أَنْتَ أَعْلَمُ .

طرفاه 3604، - 3605 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۳۳۴)

(حدثنا عمرو الخ) علامات النبوۃ میں احمد بن محمد مکی سے (حدثنا عمرو بن یحیی الأموی) تھا۔ (أخبرنی جدی) یہ سعید بن عمرو بن سعید بن عاص بن امیہ ہیں، عبد الصمد بن عبد الوارث کی عمرو بن یحی سے روایت میں یحی اپنے جد اعلی کی طرف منسوبا مذکور ہیں تو ان کی سند میں ہے: (حدثنا عمرو بن یحیی بن العاص سمعت جدی سعید بن العاص)تو سعید بھی اپنے پردادا کے دادا کی طرف منسوب مذکور ہوئے، ان کے والد عمرو بن سعید اشدق کے لقب سے معروف تھے عبد الملک بن مروان کے ہاتھوں سن ۷۰ھ کے بعد قتل ہوئے جب دمشق میں اس کے خلاف خروج کیا۔ (کنت جالسا الخ) یہ عہدِ امیر معاویہ کا واقعہ ہے۔ (ومعنا مروان) ابن حکم بن ابو العاص بن امیہ، جو حضرت معاویہ کے بعد والیِ خلافت بنے امیر معاویہ انہیں اور سعید بن عاص والدِ عمرو کو باری باری عاملِ مدینہ مقرر کیا کرتے تھے۔ (الصادق المصدوق) کتاب القدر میں گزرا کہ نبی اکرم مراد ہیں عبد الصمد کی روایت میں (قال رسول الخ) اور انہی کے ایک طریق میں (سمعت رسول الله الخ) ہے۔ (هلكة أمتی) مکی کی روایت میں: (هلاك أمتی) ہے یہ ترجمہ کے الفاظ کے مطابق ہے عبد الصمد کی روایت میں ہے: (هلاك هذه الأمة) امت سے یہاں اس زمانہ کے اور قریبی عہود کے لوگ ہیں نہ کہ قیامت تک کی کل امت۔

(علی یدی الخ) اکثر کے ہاں اسی صیغۂ تثنیہ کے ساتھ ہے سرخسی اور کشمیہنی کے ہاں (أیدی) ہے بقول ابن بطال ہلاکت سے مراد ابو ہریرہ کی ایک اور حدیث میں مبین ہے اسے علی بن معبد اور ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا تخریج کیا اس میں ہے: (أعوذ بالله من إمارة الصبيان قالوا وما إمارة الصبيان؟ قال إن أطعتموهم هلكتم- أی فی بینكم- وإن عصيتموهم أهلكوكم أی فی دنیاكم) (یعنی میں نوخیزوں کی امارت سے پناہ مانگتا ہوں کہا گیا اس سے کیا مراد ہے؟ کہا اگر اطاعت کرو تو برباد ہو جاؤ اور اگرت ان کی مخالفت کرو تو وہ تمہاری دنیا خراب کر دیں) جانی اتلاف یا

مالی نقصان کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ، ابن ابوشیبہ کی روایت میں ہے ابو ہریرہ بازاروں میں کہتے پھرتے تھے کہ یا اللہ مجھے سن ساٹھ اور امارتِ صبیان کا زمانہ نہ ملے! اس میں اشارہ ہے کہ اول الاغیلمۃ سن ساٹھ میں ہوگا اور ایسا ہی ہوا اسی سال یزید بن معاویہ خلیفہ بنا اور ۶۴ھ تک اس کا عہد رہا پھر اس کی موت کے بعد اس کا بیٹا معاویہ متمکن آرائے سریرِ خلافت ہوا اور کچھ ماہ بعد انتقال کر گیا یہ روایت ابو زرعہ عن ابو ہریرہ کی روایت کی تخصیص کرتی ہے جو علامات النبوۃ میں ان الفاظ کے ساتھ گزری: (یهلك الناس هذا الحیُّ من قریش) اور مراد بعض قریش تھے ان کے اَحداث (یعنی نو خیز) نہ کہ سب، مراد یہ کہ اپنی طلبِ اقتدار اور اسکی خاطر قتال و جدال کے باعث لوگوں کی ہلاکت کا ساماں کریں گے تو لوگوں کے احوال خراب ہوں گے اور توالی فتن (یعنی پیدر پے فتنوں کے ظہور) کے ساتھ شدید ابتری ہوگی تو یہی معاملات اور واقعات پیش آئے تھے، جہاں تک آپ کا قول: (لو أن الناس اعتزلوهم) تو یہ محذوف الجواب ہے جس کی تقدیر ہے: (لكان أولیٰ بهم) اعتزال سے مراد کہ نہ ان کے امور میں مداخلت کریں اور نہ ان سے مقاتلت کریں بلکہ ان کے پیدا کیے فتنوں سے اپنے دین کے ساتھ فرار اختیار کریں، یہ بھی محتمل ہے کہ (لو) برائے تمنی ہو تب تقدیرِ جواب کی ضرورت نہیں، اس حدیث سے اس جگہ کو چھوڑ جانے کا استحباب ثابت ہوا جہاں اظہارِ معصیت ہوتا ہو کیونکہ یہ وقوعِ فتن کا باعث ہے جس سے عام ہلاکت و بربادی ہوگی، ابن وہب مالک سے ناقل ہیں کہ اس علاقہ کو خیر باد کہہ دیا جائے جہاں علی الاعلان منکرات کا ارتکاب ہوتا ہو! سلف کی ایک جماعت نے یہی کیا۔

(فقال مروان لعنة الله الخ) عبدالصمد کی روایت میں ہے: (لعنة الله عليهم من أغيلمة) یہ روایت مکی کی روایت میں مذکور ان کے قول: (فقال مروان غلمة) کی تفسیر مراد کرتی ہے کہ اسی لفظ پر اقتصار کیا تو روایتِ باب سے دلالت ملی کہ یہ مختصر ہے۔ (فقال أبو هريرة لو شئت الخ) اسماعیلی کی روایت میں (من بنی فلان وبنی فلان لفعلت) گویا حضرت ابو ہریرہ ان کے اسماء بھی جانتے تھے، اس کی تحدیث نہیں کی اس طرف کتاب العلم میں اشارہ گزرا وہاں ان کے الفاظ تھے: (لو حدثت به لقطعتم هذا البلعوم) (یعنی اگر پوری تفاصیل بیان کروں تو تم میری شہ رگ کاٹ دو)۔

(فكنت أخرج مع جدی) اس کے قائل عمرو بن یحیی بن سعید بن عمرو ہیں اور جد سے مراد سعید بن عمرو ہیں یہ اپنے والد کے ہمراہ تھے جب انہوں نے شام میں خروج کیا پھر جب وہ قتل ہوئے تو عمرو کوفہ آگئے اور وہیں وفات تک رہے۔ (حين ملكوا الشام) شام کا اس لئے خاص بالذکر کیا کہ یہی حضرت معاویہ کے دور سے ان کا پایہ تخت تھا۔

(فإذا رآهم غلمانا أحداثا) یہ سابق الذکر احتمال کیلئے مقوی ہے کہ مراد ان خلفاء کی اولاد ہے اور جہاں تک یہ تردد کہ حدیث ابو ہریرہ کا کون مصداق ہے تو یہ اس جہت سے کہ ابو ہریرہ نے ان کے اسماء کا اِفصاح نہیں کیا بظاہر یہ مذکورین ان کے جملہ میں سے ہیں اور ان کا اولین یزید ہے جیسا کہ ابو ہریرہ کی سن ساٹھ اور امارتِ صبیان سے اللہ سے بچنے کے ذکر والی سابق الذکر روایت دال ہے، یزید نے اکثر شہروں کے شیوخ عمال برطرف کر کے اپنے اقارب کے نوخیز لوگوں کو گورنر بنا دیا تھا،

قولہ (أنت أعلم) اس کی قائل ان کی اولاد و اتباع تھے جنہوں نے یہ بات ان سے سنی، یہ مشعر ہے کہ یہ قول ان سے بنی مروان کی خلافت کے اواخر میں صادر ہوا جب عمرو کیلئے ان سے اسکا سماع ممکن ہوا، ابن عساکر نے ذکر کیا ہے کہ سعید بن عمرو زندہ رہے

حتی کہ ولید بن یزید بن عبد الملک کے پاس جانے والے وفد میں شامل تھے جو ۱۳۰ھ سے کچھ قبل گیا تھا، اسماعیلی کی روایت میں ہے کہ عمرو بن یحیٰ کی اس کی تحدیث اور راپنے دادا سے اسکے سماع کے درمیان ستر سال کا عرصہ حائل ہے بقول ابن بطال اس حدیث میں سلطان کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کے عدم کی حجت ہے چاہے وہ ظالم ہی کیوں نہ ہو کیونکہ آنجناب نے حضرت ابو ہریرہ کو ان کے اور ان کے آباء کے اسماء بتلائے اور ان کے خلاف خروج کا حکم نہ دیا حالانکہ یہ بھی بتلا دیا تھا کہ یہ امت کی ہلاکت کا باعث بنیں گے کیونکہ خروج سے معاملات اور زیادہ بگڑتے اور تباہی زیادہ پھیلتی تو اخف المفسد تین اور ایسر الامرین کو اختیار کیا، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مروان کی ان اغلمہ پر لعنت کرنا تعجب انگیز امر ہے حالانکہ بظاہر یہ اسی کی اولاد میں سے تھے تو گویا اللہ تعالیٰ نے اسکی زبان پر یہ جملہ جاری کرادیا تاکہ ان کے خلاف حجت میں اشد ہو (مروان نے جب یہ کہا اسے کب علم تھا کہ یہ اغلمہ اس کی آل و اولاد ہیں) کہ شائد وہ نصیحت حاصل کریں، کئی احادیث والدِ مروان حکم اور (مَا وَلَدَ) (اور جو وہ جنے، یعنی اسکی اولاد) پر لعنت بارے وارد ہیں انہیں طبرانی وغیرہ نے نقل کیا ہے اکثر کی اسانید میں مقال ہے بعض جید الاسناد بھی ہیں اور شائد غلمۃ مذکورین کی اسکے ساتھ تخصیص مراد ہے۔

- 4 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرَبَ

(قولِ نبوی: عربوں کی خرابی کرنے والا ایک شر قریب ہے)

عربوں کو اس لئے خاص کیا کیونکہ وہ اسلام میں داخل ہونے والی اولین قوم ہیں اور اس انذار کیلئے کہ اگر فتن واقع ہوئے تو انہی کی طرف ہلاکت اسرع ہوگی۔

- 7059حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ أَنَّهُ سَمِعَ الزُّهْرِيَّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أُمِّ سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ جَحْشٍ أَنَّهَا قَالَتِ اسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ النَّوْمِ مُحْمَرًّا وَجْهُهُ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرَبَ فُتِحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلُ هَذِهِ وَعَقَدَ سُفْيَانُ تِسْعِينَ أَوْ مِائَةً قِيلَ أَنَهْلِكُ وَفِينَا الصَّالِحُونَ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَثُرَ الْخَبَثُ .

أطرافه 3346، 3598 - 7135 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۴۳)

شیخ بخاری ابو غسان نہدی ہیں اس حدیث کو گویا اس لئے تخریج کے لئے اختیار کیا کہ اس میں ابن عیینہ کے زہری سے سماع کی تصریح ہے، عروہ سے مراد ابن زبیر ہیں۔ (عن أم حبيبة) شعیب کی روایت میں ہے: (أن أم حبيبة بنت أبي سفيان حدثتها) بعض اصحابِ سفیان نے یہی کہا ان میں یہ، مالک اور مسلم کے ہاں عمرو بن محمد ناقد اسی طرح سعید بن منصور اپنی سنن میں، قتیبہ اور ہارون بن عبد اللہ اور اسماعیلی اور قعنبی ابو نعیم کے ہاں، مسدد نے بھی اپنی مسند میں یہی ذکر کیا بقول ابن حجر احادیث الانبیاء میں عقیل اور علامات میں شعیب کے حوالے سے بھی یہی گزرا آگے کتاب الفتن کے اواخر میں بھی یہ محمد بن ابو عتیق کے حوالے سے آئے گی یہ سب زہری سے حبیبہ کے واسطہ کے بغیر اسے نقل کرتے ہیں، اصحابِ ابن عیینہ کی ایک جماعت نے زینب بنت ام سلمہ کے بعد (

حبيبة بنت أم حبيبة عن أمها أمِّ حبيبة) نقل کیا اسی طرح ہی مسلم نے ابو بکر بن ابو شیبہ، سعید بن عمرو، شعبی ، زہیر بن حرب اور محمد بن یحیی بن ابو عمر، چاروں سفیان عن زہری سے، نقل کیا مسلم لکھتے ہیں انہوں نے اس میں حبیبہ کا اضافہ کیا ہے ترمذی نے بھی سعید بن عبدالرحمن مخزومی وغیر واحد کلھم عن سفیان سے اسی طرح نقل کیا بقول ترمذی سفیان نے اس حدیث کی روایت میں جودت سے کام لیا حمیدی، علی بن مدینی اور متعدد حفاظ نے ابن عیینہ سے اسی طرح ہی نقل کیا ہے حمیدی سفیان سے ناقل ہیں کہ میں نے زہری سے اس حدیث میں چار خواتین کا ذکر یاد رکھا ہے: زینب بنت ام سلمہ عن حبیبہ، اور یہ دونوں نبی اکرم کی ربیبہ (یعنی لے پالک) تھیں، عن ام حبیبہ عن زینب بنت جحش، اور یہ دونوں نبی کریم کی ازواج مطہرات میں شامل تھیں، اسے ابو نعیم نے مستخرج میں حمیدی کے طریق سے نقل کرتے ہوئے: (عن حبيبة بنت أم حبيبة عن أمها أم حبيبة) کہا آخر میں حمیدی نے سفیان کا یہ قول نقل کیا کہ اس حدیث میں نے زہری سے چار خواتین کا ذکر محفوظ رکھا ہے چاروں نے نبی اکرم کو دیکھا ہے دو تو آپ کی زوجہ مطہرہ تھیں اور دو آپ کی ربیبہ، حبیبہ کے والد عبید اللہ بن جحش تھے جو ارضِ حبشہ میں انتقال کر گئے تھے

اسے ابو نعیم نے ابراہیم بن بشار رمادی اور نصر بن علی جہضمی، نسائی نے عبید اللہ بن سعید، ابن ماجہ نے ابو بکر بن ابو شیبہ اور اسماعیلی نے اسود بن عامر سے تخریج کیا یہ سب ابن عیینہ سے سند میں حبیبہ کی زیادت کے ساتھ ناقل ہیں، اسماعیلی نے ہارون بن عبداللہ سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے اسود بن عامر نے کہا یہ ابن عیینہ سے کیونکر محفوظ ہے؟ انہوں نے اسے حبیبہ کے نقص کے ساتھ ذکر کیا تو کہا: (لكنه حدثنا عن الزهري عن عروة عن أربع نسوة كلهن قد أدركن النبي ﷺ بعضهن من بعض) (یعنی چار صحابیات سے ہمیں یہ حدیث بیان کی) دارقطنی کہتے ہیں میرا خیال ہے سفیان کبھی ان کا حوالہ ذکر کرتے اور کبھی اسے ساقط کر کے نقل کرتے تھے بقول ابن حجر اسے شریح بن یونس نے سفیان سے حبیبہ اور زینب بن جحش کے اسقاط کے ساتھ نقل کیا، اسے ابن حبان نے تخریج کیا ہے اس کا مثل ابو عوانہ کے ہاں لیث عن زہری اور سلیمان بن کثیر عن زہری کی روایتیں ہیں سلیمان نے تصریح بالاخبار کی، متن کی شرح کتاب الفتن کے آخر میں کروں گا، حبیبہ بنت عبید اللہ بن جحش کو موسی بن عقبہ نے حبشہ کی طرف ہجرت کرنے والی خواتینِ اسلام میں ذکر کیا ہے وہاں جا کر عبید اللہ عیسائی ہو گئے تھے اور وہیں ان کا انتقال ہوا، ام حبیبہ اسلام پر ثابت رہیں نبی اکرم نے ان سے شادی کر لی اور نجاشی نے (آپ کے ساتھ وہیں ان کا نکاح پڑھوایا اور) آپ کی طرف روانہ کر دیا ابن سعد نے ذکر کیا ہے کہ حبیبہ کی پیدائش ارضِ حبشہ میں ہوئی تھی اس پر عہد نبوی میں کم سن تھیں، زینب بنت جحش ان کی پھوپھی ہیں تو حبیبہ نے اپنی والدہ عن عمتہا سے روایت کیا، حضرت زینب کی وفات حضرت ام حبیبہ سے قبل ہوئی، بعض شراح نے دعوی کیا ہے کہ مسلم کی ذکرِ حبیبہ کے ساتھ روایت بخاری کے طریق کے منقطع ہونے کی مشعر ہے بقول ابن حجر یہ ایسے شخص کی کلام ہے جو طریقِ شعیب پر مطلع نہ ہوا جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے،

حافظ عبدالغنی بن سعید ازدی نے ان احادیث جو چار صحابہ صحابیات کے حوالوں سے مروی ہیں، کے ذکر میں ایک جزو (رسالہ) لکھا ہے اس میں کل چار احادیث جمع کی ہیں ان کے بعد حافظ عبدالقادر رہاوی نے پھر حافظ یوسف بن خلیل نے بھی اس موضوع پر رسائل لکھے ان کی تعداد میں اضافہ کیا اور ایک ایسی روایت بھی لائے جس کی سند میں پانچ صحابہ ہیں تو یہ کل نو احادیث ہیں ان میں سے اصح ترین یہی حدیثِ باب ہے پھر عمالہ بارے حدیثِ عمر، یہ کتاب الاحکام میں آئے گی۔

- 7060حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيمٍ حَدَّثَنَا ابُنُ عُيَيُنَةَ عَنِ الزُّهُرِيِّ وَحَدَّثَنِي مَحُمُودٌ أَخُبَرَنَا عَبُدُ الرَّزَّاقِ أَخُبَرَنَا مَعُمَرٌ عَنِ الزُّهُرِيِّ عَنُ عُرُوَةَ عَنُ أُسَامَةَ بُنِ زَيُدٍ قَالَ أَشُرَفَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى أُطُمٍ مِنُ آطَامِ الُمَدِينَةِ فَقَالَ هَلُ تَرَوُنَ مَا أَرَى قَالُوا لاَ قَالَ فَإِنِّي لَأَرَى الُفِتَنَ تَقَعُ خِلاَلَ بُيُوتِكُمُ كَوَقُعِ الُقَطُرِ .

أطرافه 1878، 2467، - 3597 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۳۸)

(عن الزهری)مسندِ حمیدی میں سفیان بن عیینہ سے (حدثنا الزهری) ہے اسے ابونعیم نے مسلم پر اپنی متخرج میں ان کے طریق سے تخریج کیا۔(عن عروۃ) حمیدی اور ابن ابوعمر کی مسانید میں (أخبرنی عروۃ أنه سمع أسامة) ہے،محمود سے مراد ابن غیلان ہیں۔(أشرف النبی الخ) اسماعیلی کے ہاں معمر سے روایت میں (أوفی) ہے یہ بمعنی (أشرف) ہے۔(علی أطم) یہ قلعہ ہے آخرالحج میں اس کا بیان گزرا۔ (من آطام المدینة) علامات النبوۃ میں ابونعیم سے اسی سند کے ساتھ یہ الفاظ گزرے تھے: (علی أطم من الآطام) تو اس کا اقتضاء ہے کہ یہاں کا سیاق معمر کا ہے۔ (هل ترون الخ) یہ زیادت بھی معمر کی ہے ابن عیینہ کے کسی طریق میں اس کا ذکر موجود نہیں۔ (فإنی لأری الفتن تقع الخ) ابوبکر بن ابوشیبہ کی سفیان سے روایت میں ہے: (إنی لأری مواقع الفتن) مواقع سے مراد مواضع السقوط ہیں (یعنی جہاں ان فتنوں کا وقوع ہوگا) طیبی کہتے ہیں یہ (یعنی خلال) مفعولِ ثانی ہے اور محتمل ہے کہ حال ہو اور یہی اقرب ہے، رؤیت بمعنی نظر ہے یعنی میرے لئے کشف کر دیا گیا ہے تو میں نے اسے عیاناً دیکھا ہے۔

(کوقع القطر) مستملی اور کشمیہنی میں (المطر) ہے علامات النبوۃ کی روایت میں: (کمواقع القطر) تھا اس روایت پر آخرالحج میں کلام گزری، مدینہ اس کے ساتھ اس لئے مختص ہوا کیونکہ یہیں شہادتِ عثمان کا واقعہ پیش آیا پھر اس کے بعد شہروں میں فتنے پھیل گئے جنگ جمل ہوئی پھر صفین کا معرکہ گرم ہوا جو اسی قتلِ عثمان کے باعث تھیں پھر نہروان کی جنگ ہوئی جو صفین کی جنگ کے آخر میں تحکیم پر راضی ہو کر جنگ بند کرنے کا شاخسانہ تھی اس دور میں جو جنگ بھی ہوئی وہ اپنے بعد کئی فتنوں کا باعث بنی یا وہ کسی فتنہ کے باعث ہوئی، شہادتِ عثمان کا بڑا سبب ان کے مقرر کردہ عمال و امراء بنے جن پر معترضوں نے اعتراض کئے جو آخر میں خود انہی پر طعن و اعتراض پہ منتج ہوئے کیونکہ یہ انہی کے مقرر کردہ تھے اس کا اولین ظہور عراق سے ہوا جو مشرق کی جہت میں ہے (یعنی مدینہ سے) تو حدیثِ باب اور آمدہ حدیث جس میں ہے کہ فتنہ مشرق کی طرف سے ہے، کے مابین کوئی منافات نہیں، بارش کے ساتھ تشبیہ تعمیم کے ارادہ کے پیشِ نظر بڑی اچھی ہے کیونکہ جب وہ کسی معین جگہ ہوتی ہے تو عام ہوتی ہے اگرچہ اس کی بعض جہات میں ہو (یعنی یہ نہیں کہ ایک ہی جگہ/محلہ میں آدھے گھروں پر ہو رہی ہے اور باقی آدھوں پر نہیں) ابن بطال لکھتے ہیں نبی اکرم نے حدیثِ زینب میں قیامِ قیامت کے قرب سے ڈرایا تاکہ وہ اس کے اچانک آنے سے پہلے ہی توبہ تائب ہو جائیں اور ثابت ہے کہ یاجوج ماجوج کا خروج قیامت کے قرب میں ہوگا تو جب ان کے ردم (یعنی سد جو ذوالقرنین نے بنایا تھا) میں سے آپ کے عہد میں ہی یہ مقدار کھول لی گئی ہے تو اب آنے والے زمانوں میں وہ روزن مسلسل کھلا ہوتا جائے گا (یہ لازم نہیں وگرنہ تو اب تک پورا سد کھل جانا چاہئے تھا، بظاہر اللہ کی مشیت سے آگے کا سلسلہ فی الحال منقطع ہوا ہوگا) ابوہریرہ کی ایک مرفوع حدیث میں ہے: (ویلٌ لِلُعرب مِنُ شَرٍّ قد اقترب، مُوُتُوُا إن استطعتم) (یعنی ایسا شر عربوں

سے قریب الوقوع ہے جس میں بڑی بربادی ہے اگر مر سکو تو مر جاؤ یعنی اس فتنہ سے قبل ہی اللہ کرے موت آ جائے، یہ نہیں مراد کہ خودکشی کر لو) کہتے ہیں یہ فتن اور ان میں دخول سے غایت درجہ کی تحذیر ہے کہ آپ موت کی طلب کو (آ جانے کہنا بہتر ہے) ان کا حصہ بننے سے بہتر قرار دے رہے ہیں! حدیثِ اسامہ میں گھروں کے درمیان وقوعِ فتن کی خبر دی تا کہ لوگ اس کے لئے تیار رہیں اور اس کا حصہ نہ بنیں اور اس کے شر سے اللہ سے نجات کی دعا کریں اور اگر پڑ جائیں تو ہمت وصبر سے کام لینے کی توفیق بھی۔

5 - باب ظُهُورِ الْفِتَنِ (فتنوں کا ظہور)

7061 - حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَتَقَارَبُ الزَّمَانُ وَيَنْقُصُ الْعَمَلُ وَيُلْقَى الشُّحُّ وَتَظْهَرُ الْفِتَنُ وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّمَ هُوَ قَالَ الْقَتْلُ الْقَتْلُ .

أطرافه 85، 1036، 1412، 3608، 3609، 4635، 4636، 6037، 6506، 6935، 7115، 7121

7062 - وَقَالَ شُعَيْبٌ وَيُونُسُ وَاللَّيْثُ وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: فرمایا زمانہ متقارب، عمل ناقص، بخل عام، فتنے ظاہر اور ہرج کثیر ہوگا، لوگوں نے کہا ہرج کیا ہے، فرمایا قتل قتل۔

عبدالاعلی سے ابن عبدالاعلی سامی بصری اور سعید سے مراد ابن مسیب ہیں ابوبکر بن ابوشیبہ نے عبدالاعلی سے اپنی روایت میں نسبت ذکر کی ہے اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا، اسی طرح اسماعیلی کی عبدالاعلی عبدالواحد اور عبدالمجید بن ابورواد کلہم عن معمر کی روایتوں میں ، اسے مسلم نے بھی ابوبکر سے تخریج کیا مگر سیاق ذکر نہیں کیا۔ (وينقص العلم) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (العمل) ہے، اس کا مثل شعیب عن زہری عن حمید بن عبدالرحمٰن عن ابوہریرہ سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے، انہی کی یونس عن زہری سے اسی طریق میں ہے: (ويقبض العلم) اس کا مثل اعرج عن ابوہریرہ کی روایت میں بھی ہے جو کتاب الفتن کے اواخر میں آئے گی، یہ (وينقص العمل) روایت کرنے والوں کی تائید کرتی ہے ان کے لئے آمدہ حدیث بھی مؤید ہے جس کے الفاظ ہیں: (ينزل الجهل و يرفع العلم)۔

(أيما هو) ہمزہ کی زبر، یائے مشدد اور میم مخفف کے ساتھ، اس کا اصل ہے: (أي شيء هو) اکثر کے ہاں میم کے بعد الف کے بغیر ہے، بعض نے اسے یائے مخفف کے ساتھ ضبط کیا جیسے (أيش) کہتے ہیں (أي شئي) کی جگہ میں، اسماعیلی کی روایت میں ہے : (وما هو؟) ابوبکر بن ابوشیبہ کی روایت میں ہے: (قالوا يا رسول الله وما الهرج ؟) اکثر اصحابِ زہری کی یہی روایت ہے، عنبسہ بن خالد عن یونس کی ابوداؤد کے ہاں روایت میں ہے: (قيل يا رسو ل الله أيش هو؟ قال القتل القتل) طبرانی کی ابن مسعود سے روایت میں ہے: (القتل والكذب)۔

(قال القتل القتل) یہ اس امر میں صریح ہے کہ ھرج کی تفسیر مرفوع ہے اس روایت کے غیر میں اس کا موقوفاً ورود اس

کے معارض نہیں اور نہ اس کا بزبانِ حبشہ ہونا، کتاب العلم میں سالم بن عبداللہ بن عمر سے روایت میں: (سمعت أبا هريرة) کے الفاظ کے ساتھ حدیثِ باب کا نحو نقل کیا ماسوائے قولہ: (يتقارب الزمان) اور قولہ: (و يلقى الشح) کے! اس میں (ويظهر الجهل) کی زیادت بھی ہے آخر میں ہے کہا گیا یا رسول اللہ: (وما الهرج ؟ فقال هكذا بيد ه فحرفها كأنه يريد القتل) تو تطبیق یہ دی جائے گی کہ نطق واشارہ کے مابین جمع کیا تو بعض رواۃ نے وہ کچھ یادرکھا جو بعض نے نہیں، دیگر امور میں بھی یہی واقع ہے

ایام الہرج کی تفسیر احمد اور طبرانی کی بسند حسن حضرت خالد بن ولید سے روایت میں مذکور ہے اس میں ہے کہ ایک شخص نے ان سے کہا اے ابوسلیمان اللہ سے ڈرئے کہ فتنے ظاہر ہو چکے ہیں وہ بولے جب تک ابن خطاب زندہ ہیں ایسا نہیں ہوسکتا، یہ تو ان کے بعد ہوں گے اس زمانہ میں انسان سوچے گا کیا کوئی ایسی جگہ ہے جہاں فتنے نہ ہوں مگر نہ پائے گا تو یہ وہ ایام ہیں جن کا ذکر نبی اکرم نے قیامت کے قرب بارے بیان کرتے ہوئے (أيام الهرج) کے الفاظ استعمال کئے۔

(وقال يونس) یعنی ابن یزید (شعيب) یعنی ابن ابو جمرہ، تو ان سب نے زہری عن حمید یعنی ابن عبدالرحمٰن بن عوف عن ابو ہریرہ سے اسے روایت کرتے ہوئے معمر کی ان کے قول: (عن الزهرى عن سعيد) میں مخالفت کی ہے، بخاری کی صنیع مقتضی ہے کہ دونوں طرق صحیح ہیں تو معمر کا طریق یہاں اور شعیب کا طریق کتاب الادب میں موصول کیا، گویا اسے غیر قادح خیال کیا کیونکہ زہری صاحب الحدیث ہیں تو کئی دفعہ ایک حدیث ان کے پاس دوشیوخ سے بھی ہوتی ہے البتہ یہ کہنا ہر اس شخص کے بارہ میں مطرد نہ ہوگا جس کے شیخ بارے اس طرح کا اختلاف ہو ہاں مگر جو کثرتِ حدیث وشیوخ میں زہری جیسے ہوں، اگر یہ بات نہ ہوتی تو یونس اور ان کے ہمنواؤں کی روایت ارجح قرار دی جاتی، تو اس لئے معمر کی روایت بھی صحت سے مدفوع نہیں، یونس کی روایت مسلم نے ابن وہب عنہ سے موصول کی ہے اس میں ہے: (ويقبض العلم) انہوں نے (و تظهر الفتن) کو (ويلقىٰ الشح) پر مقدم کیا اسی طرح ہرج کی بابت یہ الفاظ ذکر کئے: (قالوا وما الهرج ؟ قال القتل) ایک ہی دفعہ ذکر کیا

اس کا مثل انہی کی سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے یہ مرفوع روایت ہے: (لا تقوم الساعة حتى يكثر الهرج) تو اسی پر اقتصار کیا اسے ابو داؤد نے عنبسہ بن خالد عن یونس بن یزید سے (وينقص العلم) کے ساتھ نقل کیا، شعیب کی روایت بخاری نے کتاب الادب میں ابو یمان عنہ سے موصول کی ہے انہوں نے (يتقارب الزمان وينقص العمل) نقل کیا کشمیہنی کے نسخہ میں (العلم) ہے اور باقی معمر کے سیاق کی مثل ہے یونس اور شعیب کی زہری سے روایتوں میں ہے: (حدثني حميد بن عبد الرحمن)، جہاں تک لیث کی روایت تو اسے طبرانی نے اوسط میں عبداللہ بن صالح عنہ ابن وہب کی روایت کے مثل موصول کیا اور ابن اخی زہری کی روایت کو بھی طبرانی نے اوسط میں موصول کیا ہے، صدقہ بن خالد عن عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر عن ابن اخی زہری سے، ان کا نام محمد بن عبداللہ بن مسلم تھا، اپنی روایت میں (سمعت أباهريرة) کا لفظ ذکر کیا، ان کا سیاق بھی ابن وہب کے سیاق کی مثل ہے البتہ کہا: (قلنا وما الهرج يا رسول الله ؟) اسے مسلم نے عبدالرحمٰن بن یعقوب، ہمام بن منبہ اور ابو یونس مولی ابو ہریرہ عن ابو ہریرہ کے حوالے سے (بمثل حديث حميد بن عبد الرحمن) نقل کیا البتہ (ويلقى الشح) ذکر نہیں کیا،

بقول ابن حجر احمد نے ہمام کا سیاق ذکر کیا ہے اس کے شروع میں ہے: (يقبض العلم ويقترب الزمن) ابو ہریرہ سے

ایک اور طریق کے ساتھ مذکورہ امور میں زیادت بھی منقول ہے چنانچہ طبرانی نے اوسط میں سعید بن جبیر عنہ سے مرفوعا یہ الفاظ نقل کئے:
(لاتقوم الساعة حتى يظهر الفحش والبخل ويخون الأمين ويؤتمن الخائن وتهلك الوعول وتظهر التحوت) (قیامت تب تک قائم نہ ہوگی حتی کہ بے حیائی اور بخل عام ہو، امین خیانت کرے اور خائن کو امین سمجھا جائے، وعول ہلاک ہوں اور تحوت ظاہر ہوں) اس میں ہے صحابہ نے عرض کی تحوت اور وعول کیا ہے؟ فرمایا وعول (وجوه الناس و أشرافهم)(معزز گھرانے) اور تحوت(الذين كانوا تحت أقدام الناس ليس يعلم بهم)(یعنی ایسے خاندان اور لوگ جو لوگوں کے قدموں تلے یعنی پسماندہ تھے جو کسی شمار قطار میں نہ تھے) انہی کی علقمہ کے طریق سے ہے کہ میں نے حضرت ابو ہریرہ سے سنا کہتے تھے قیامت کی نشانیوں میں سے ہے۔۔۔تو اسکا نحوذ کر کیا مزید یہ بھی کہ ہمیں عبد اللہ بن مسعود نے خبر دی کہ کیا آپ نے میرے محبوب سے سنا ہے؟ کہا ہاں کہ ہم نے کہا تھا یہ تحوت کیا ہیں؟ فرمایا: (فسول الرجال وأهل البيوت الغامضة) (یعنی بے کار لوگ اور بے نسل قسم کے خاندان) عرض کی وعول کیا ہے؟ فرمایا:(أهل البيوت الصالحة) (یعنی نیک گھرانے) ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث میں محتاجِ تفسیر کوئی بات نہیں ماسوائے آپ کے قول: (يتقارب الزمان) کے اور اس کا مطلب۔ واللہ اعلم۔ قلتِ دین کے ضمن میں اس زمانہ کے لوگوں کا باہمی تقارب (یعنی سبھی کم دین دار ہوں گے) حتی کہ فسق وفساق کے غلبہ وظہور کی وجہ سے کوئی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والا نہ ہوگا، حدیث میں وارد ہے کہ لوگ ہمیشہ خیر کے ساتھ رہیں گے جب تک: (تفاضلوا) (یعنی باہم متفاوت ہوں، نیک بھی موجود ہوں اور بد بھی) جب سبھی ایک جیسے (فاجر و فاسق) ہو جائیں گے تو ہلاک ہو جائیں گے یعنی جب تک دنیا میں اہلِ فضل و صلاح اور مصائب کے وقت رجوع الی اللہ کرنے والے موجود ہوں گے جن کی آراء کے ساتھ استشفاء اور جن کی دعاء کے ساتھ تبرک کا حصول کیا جائے اور ان کی تقویم واثرات اخذ کئے جائیں تو اجتماعی ہلاکت نہ ہوگی

طحاوی کہتے ہیں اس کا مطلب بطورِ خاص طلبِ علم کا ترک اور رضا بالجہل بھی ہوسکتا ہے اس لئے کہ لوگ علم میں متساوی نہیں ہوتے کیونکہ علم کے مراتب باہم متفاوت ہیں، اللہ تعالی کا فرمان ہے: (وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ) [يوسف: ٧٦] ایک جیسے تبھی ہوں گے جب سب جاہل ہوں گویا جہالت کا غلبہ اور اس کی کثرت مراد ہے اس طور کہ علماء کے فقدان سے علم مفقود ہو کر رہ جائے گا، بقول ابن بطال اس حدیث میں جس قدر بھی اشراط مذکور ہیں سبھی ہم نے عیاناً (یعنی ظاہر باہر) دیکھ لی ہیں علم کم ہو چکا اور جہل ظاہر ہو چکا ہے اور دلوں میں بخل ڈالا جا چکا ہے فتنے عام اور قتل و غارت گری کثیر ہے!

بقول ابن حجر ظاہر امر یہ ہے کہ جو امور انہوں نے ذکر کئے وہ ہیں تو بہت کثیر مگر ان کا مقابل بھی کثیر ہے جبکہ مرادِ حدیث ان قبیح امور کا استحکام اس طور کہ ان کا مقابل نادراً ہی پایا جائے، اسی طرف قبض العلم کے ذکر کے ساتھ اشارہ دیا کہ اسکے بعد نری جہالت ہی باقی رہ جائے گی اس سے اہلِ علم کی ایک جماعت کا وجود مانع نہ ہوگا کیونکہ وہ ان لوگوں کے مقابلہ میں بہت مغمور (یعنی نہ ہونے کے برابر) ہوں گے، اس کی تائید ابن ماجہ کی قوی سند کے ساتھ حضرت حذیفہ کی روایت کرتی ہے، کہتے ہیں اسلام اس طرح مٹ جائے گا جیسے کپڑے کی وشی (یعنی کڑھائی) مٹ جاتی ہے حتی کہ آخر کار نماز روزہ زکات قربانی وغیرہ کسی فریضہ دین کی بابت درایت نہ ہوگی، ایک رات قرآن پاک کے نسخے حروف والفاظ سے خالی ہو جائیں گے حتی کہ ایک آیت بھی باقی نہ رہے گی، اسکا مزید بیان کتاب الفتن

کے اواخر میں ہوگا، طبرانی کے ہاں ابن مسعود سے روایت میں ہے قرآن تمہارے درمیان سے اچک لیا جائے گا ایک رات ایسی آئے گی کہ لوگوں کے سینوں سے قرآن اٹھ جائے گا تو زمین میں اسکا کچھ باقی نہ رہے گا اس کی سند صحیح ہے لیکن یہ موقوف ہے اس کے ظاہراً معارض حدیث کا ذکر کتاب الاحکام میں آئے گا وہیں دونوں کی تطبیق ذکر کی جائے گی، یہی قول باقی صفات بارے بھی ہے! امرِ واقع یہ ہے کہ ان مذکور امور وصفات کے مبادی عہدِ صحابہ ہی سے شروع ہو گئے تھے پھر مرورِ زمانہ کے ساتھ بعض اماکن میں کثیر اور بعض میں قلیل رہے قرب قیامت یہ امور مستحکم ہو جائیں گے (اور بدی میں سبھی کی حالت ایک جیسی ہو جائے گی)

ابن بطال نے جب مذکورہ بات کہی اس زمانہ کو ساڑھے تین سو برس بیت گئے اور تمام علاقوں میں ان صفات کا اب ازدیاد ہے مگر بعض میں کم اور بعض میں زیادہ جب بھی کوئی طبقہ اٹھ جاتا ہے تو اس کی جگہ لینے والے طبقہ میں سابقہ کی نسبت بہت نقص ہوتا ہے اسی طرف آمدہ باب کی حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ اشارہ کیا: (لا يأتي زمان إلا والذي بعده شرٌّ منه) (کہ کوئی زمانہ ایسا نہیں ہوگا مگر اسکے بعد آنے والا زمانہ اس سے بھی برا ہوگا، ہم اہل پاکستان اچھی طرح اس امر کا مشاہدہ کر رہے ہیں، مشرف کا دور ہمیں یوں لگتا تھا کہ اس سے برا دور نہ کبھی پہلے تھا اور نہ بعد میں آئے گا، بڑے چاؤ اور امیدوں سے جمہوری دور کا استقبال کیا مگر انہوں نے حالات کو پہلے سے بھی خراب کر دیا، ڈرون حملے پہلے سے زیادہ، لوڈ شیڈنگ اور زیادہ مہنگائی ہوشربا اقتصادی خرابی اور زیادہ، خون خرابہ اور زیادہ غرض کوئی شعبہ ایسا نہیں جس میں سابقہ کی نسبت بہتری ہو قومی ادارے پی آئی اے، ریلوے اور بجلی بنانے کی کمپنیاں تباہ اور برباد اور یوں آنجناب کا فرمان اپنی سچائی کا ثبوت دے رہا ہے)

پھر ابن بطال نے خطابی سے ایک دوسری حدیث جسے ترمذی نے حضرت انس اور احمد نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر و الشهر كالجمعة و الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة و تكون الساعة كاحتراق السعفة) (قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ تقارُبِ زمان ہوگا تو سال مہینہ، مہینہ، ہفتہ، ہفتہ ایک دن کی طرح ہو جائے گا اور دن اتنی مدت کا کہ جیسے پھنسی کو پھوڑیں یا جلا دیں) کے حوالے سے نقل کیا کہ یہ استلذاذ العیش سے ہے مراد واللہ اعلم یہ ہے کہ مہدی کے خروج اور زمین میں امن کے وقوع اور عدل کا غلبہ ہو جانے کے بعد زندگی بڑی خوشنما لگے گی اور دورانیہ قصیر ہو جائے گا تو لوگ عیش ولذت کے خوگر ہو جانے کی بنا پر یوں محسوس کریں گے کہ وقت بڑی جلدی گزر جاتا ہے اور عموماً یہی ہوتا ہے کہ راحت کے ایام قصیر اور مصائب کے دن بڑے لگتے ہیں (بقول اقبال: مہینے وصل کے گھڑیوں کی صورت گزرتے جاتے ہیں اور گھڑیاں جدائی کی گزرتی ہیں مہینوں میں) کرمانی نے ان کا تعقب کرتے ہوئے کہا کہ یہ بات اپنی نظائر (یعنی دیگر امور جن کا اس کے ساتھ ہی ذکر ہوا) سے مناسبت نہیں رکھتی یعنی ظہورِ فتن اور کثرتِ ہرج وغیرہما، بقول ابن حجر خطابی کو اس کی تاویل کی اس لئے ضرورت محسوس ہوئی کہ ان کے زمانہ میں یہ نقصِ مذکور واقع نہ ہوا تھا وگرنہ حدیث جس امر کو متضمن ہے وہ ہمارے اس زمانہ میں بھی موجود ہے، جس سرعت سے ہمارا زمانہ گزر رہا ہے وہ سرعت سابقہ زمانہ میں نہ تھی اگرچہ ہمارے ہاں کوئی عیشِ مستلذ موجود نہیں حق یہ ہے کہ مراد ہر چیز سے برکت کا اٹھا لیا جانا ہے حتی کہ زمانہ سے بھی اور یہ قربِ قیامت کی علامات میں سے ہے

بعض نے کہا تقارب الزمان سے مراد رات ودن کا استواء ہے (یعنی برابر ہونا) بقول ابن حجر یہ بات آنجناب کے فرمان: (

وإذا اقترب الزمان لم تكذ رؤيا المومن تكذب) کی تشریح میں بھی کہی ہے جیسا کہ اس کا بیان گزرا، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ معنائے حدیثِ باب یہ ہے کہ قربِ قیامت ساعات النھار (یعنی دن کی گھڑیاں) قصیر ہو جائیں گی اور دن رات کا دورانیہ متقارب (یعنی تقریباً ایک جیسا) ہو جائے گا اھ، نہار کے ساتھ اس کی تخصیص کا کوئی معنی نہیں بلکہ مراد زمانہ سے برکت کا اٹھایا جانا ہے اس کی رات و دن سے، نووی عیاض وغیرہ کی تبع میں لکھتے ہیں اس کے قصر سے مراد اس میں عدم برکت ہے اس کے ایک دن کے ساتھ انتفاع مثلاً اس طرح کا ہوگا جو ایک گھنٹہ کے ساتھ ہوتا ہے (یعنی جتنا کام کسی دور میں ایک گھنٹہ میں ہوتا تھا وہ اب پورے دن میں ہوا کرے گا اور اسی طرح جتنا کام ایک ماہ میں ہوتا تھا وہ سال بھر میں ہوگا) کہتے ہیں یہ اظہر، فائدہ کے لحاظ سے اکثر اور بقیہ احادیث کے لئے اوفق ہے، (یتقارب الخ) کی تفسیر میں یہ بھی کہا گیا کہ اس سے مراد عمروں کا کم ہونا ہے تو ہر سابقہ طبقہ کی عمروں کی نسبت بعد والوں کی عمریں کم ہوں گی، ایک قول شر اور فساد وجہل میں لوگوں کے تقاربِ احوال کا ہے (کہ سبھی ایک جیسے بد ہوں گے) طحاوی نے یہی تاویل اختیار کی، اس امر سے احتجاج کیا کہ لوگ علم وفہم میں متساوی نہیں ہوتے ہیں بقول ابن حجر ان کی مختار تاویل اس کے ساتھ مذکور دیگر امور سے لگا نہیں کھاتی الا یہ کہ کہیں واؤ یہاں مرتب نہیں تو اولاً ظہورِ فتن ہوگا جس سے ہرج ناشئ ہوگا پھر جب امام مہدی نکلیں گے تو امن کا حصول ہوگا

ابن ابوجمرہ لکھتے ہیں محتمل ہے کہ تقاربِ زمان سے مراد اس کا قصر ہے اس حدیث کے مدِ نظر جس میں ہے: (لا تقوم الساعة حتى تكون السنة كالشهر) اس پر محتمل ہے کہ قصر حسی ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ معنوی ہو جہاں تک حسی تو وہ ابھی تک ظاہر نہیں ہوا اور شائد یہ ان امور میں سے ہے جن کا ظہور عین قربِ قیامت میں ہوگا اور جو معنوی ہے تو وہی ایک مدت سے ظاہر ہے اہل علمِ دینی جس کی معرفت کے حامل ہیں اسی طرح وہ بھی جو اہلِ سببِ دنیوی میں سے فطانت کے ساتھ متصف ہیں وہ اپنے آپ کو پاتے ہیں کہ اب وہ اتنا کام نہیں کر پا رہے جتنا وہ ایک زمانہ میں کیا کرتے تھے اس کا شکوہ تو ہر کوئی کرتا ہے مگر اس کا سبب وہ نہیں جانتے اور شائد یہ ضعفِ ایمان کے وقوع کے سبب ہے شرع کے کئی جہات سے مخالف امور کے ظہور کے مدِ نظر، ان سب سے اشد اقوات (قُوت کی جمع یعنی غذائیں) کا معاملہ ہے تو ان میں حرامِ محض بھی ہیں اور شبہ کی چیزیں بھی حتی کہ کثیر لوگ کسی شئ میں توقف نہیں کرتے اور جو ملتا ہے جیسے ملتا ہے اسے ہڑپ کرنے کی فکر میں ہوتے ہیں، امرِ واقع یہ ہے کہ زمانہ، رزق اور پیداوار کی برکت قوتِ ایمان، اتباعِ امر اور اجتناب نہی کے طریق سے ہوتی ہے، اس کی شاہد یہ آیتِ قرآنی ہے: (وَلَوْاَنَّ اَهْلَ الْقُرٰٓى اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ) (الأعراف: ۹۶) اھ ملخصا

بیضاوی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ تقاربِ زمان سے مراد ممالک کا انقضاء اور قرون کا بسرعت زوال پذیر ہونا تو ان کا عہد قریب قریب اور ایام متدانی ہوا کریں گے (یعنی متقارب، آگے اسکی تشریح آئے گی) جہاں تک ابن بطال کا یہ قول کہ باقی حدیث واضح ہے کسی تفسیر کی محتاج نہیں تو بات ایسی نہیں، (ینقص العلم) سے مراد بارے بھی اختلاف آراء ہے بعض نے کہا علماء کی موت مراد ہے کہ اس طرح علم کم ہوتا جائے گا تو کسی شہر کا بڑا عالم جب فوت ہوا تو اس کی جگہ لینے والا کوئی نہ ہوگا تو اس طرح وہاں علم کم ہو جائے گا، جہاں تک نقصِ عمل ہے تو محتمل ہے کہ یہ فرد فرد کی نسبت سے ہو کہ اہلِ عمل پر جب مصائب اترتے ہیں وہ انہیں ان کے اوراد وعبادات

سے غافل کر دیتے ہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد امانات وصناعات میں ظہورِ خیانت ہو! بقول ابن ابو جمرہ عملِ حسی کا نقص ضرورۃً نقصِ دین کا نتیجہ ہے جہاں تک معنوی ہے تو یہ سوئے مطعم اور قلتِ مساعد کے سبب عمل میں جو خلل پیدا ہو جاتا ہے، نفس راحت کی طرف مائل ہوتا اور اس کی جنس کی طرف مشتاق ہوتا ہے شیاطینِ انس کی کثرت کے باوصف جو شیاطین الجن سے زیادہ نقصان دہ ہیں، جہاں تک قبضِ علم ہے تو اس بارے تفصیلی بحث کتاب الاعتصام میں آئے گی

جہاں تک آپ قول (ویلقی الشح) تو اس سے مراد لوگوں کے دلوں میں اس کا اِلقاء ان کے اختلافِ احوال پر حتی کہ عالم اپنے علم میں بخل کرے گا اور تعلیم وفتوی کا ترک کر دے گا صانع اپنی صناعت کے باب میں بخل کرے گا کہ دوسروں کو اس کی تعلیم نہ دے گا اور مالدار اپنے مال کی بابت بخل سے کام لے گا اور خرچ نہ کرے گا حتی کہ غریب ہلاک ہو جائے گا، اصل وجودِ شح مراد نہیں کہ وہ تو ہمیشہ سے ہی موجود ہے! روایات میں محفوظ (یلقی) بطورِ رباعی ہے، حمیدی لکھتے ہیں رواۃ نے اس حرف کا ضبط نہیں کیا اور محتمل ہے کہ یہ فتحِ لام اور تشدید قاف کے ساتھ ہو یعنی (یلقی ویتعلم و یتواصی به) (یعنی خود بھی ہونا اور اوروں کو اسکی ہدایت بھی کرنا) جیسے قرآن میں ہے: (وَلَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ) [القصص : ۸۰] کہتے ہیں مخفف سکونِ لام کے ساتھ روایت مفسدِ معنی ہے کیونکہ القاء بمعنی ترک ہے اور اگر یہ متروک ہو تو موجود نہ ہوگا اور یہ تو مدح ہوگئی جب کہ حدیث اس کی مذمت کے معرض میں ہے بقول ابن حجر القاء سے مراد یہاں یہ نہیں کہ لوگ اس کا القاء (یعنی ترک) کر دیں گے بلکہ مراد یہ کہ ان کے دلوں میں یہ ڈال دیا جائے گا یعنی (إيقاع فی قلوبهم) اسی سے ہے: (إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ) [النحل : ۲۹] حمیدی کے بقول اگر اسے فاء مع التخفیف کے ساتھ پڑھا جائے تو مستقیم نہیں کیونکہ یہ تو ہمیشہ موجود رہا ہے بقول ابن حجر اگر روایت فاء کے ساتھ ثابت ہوتی تو یہ مستقیم تھا معنی یہ کہ یہ ہرا یک کے پاس بکثرت موجود ہوگا جیسا کہ اس طرف اشارہ ہوا، قرطبی تذکرہ میں لکھتے ہیں جائز ہے کہ (یلقی) تخفیفِ لام اور فاء کے ساتھ ہو یعنی کثرتِ مال کے سبب یہ متروک ہو جائے گا حتی کہ صاحبِ مال کسی ایسے کو ڈھونڈے گا جو اس کا صدقہ قبول کرے مگر نہ پائے گا، (یوجد) کے معنی میں اسے مراد لینا جائز نہیں کیونکہ موجود تو ہمیشہ ہی رہا ہے، تو اسی طرح جزم کیا، سابق الذکر سے ان کا بھی رد ہوتا ہے

جہاں تک آپ قول: (وتظهر الفتن) تو اس سے مراد اس کی کثرت، انتشار اور ان کا عدم خفاء ہے، بقول ابن ابو جمرہ محتمل ہے کہ القائے شح اشخاص میں عام ہو اور اس میں محذور وہ جس کی وجہ سے کوئی خرابی مترتب ہوتی ہے، شرعاً شحیح وہ ہے جو اپنے اوپر واجب (زکات وفطرانہ) ادا نہ کرے! ایسا کرنا مال کا محق اور برکت ختم کر دینے کا باعث ہے اس کی تائید آنجناب کا یہ فرمان کرتا ہے: (ما نقص مالٌ مِنْ صدقة) اہلِ معرفت اس سے سمجھے ہیں کہ وہ مال جس سے شرعی حق نکالا جاتا ہے اسے کوئی آفت وعاہت لاحق نہ ہوگی بلکہ اس میں بڑھوتی ہوگی، اسی سے زکات کا تسمیہ ہے کیونکہ مال اس کے ساتھ نموّ پاتا ہے اور برکت کا حصول ہوتا ہے، کہتے ہیں جہاں تک فتنوں کے ظہور کا معاملہ تو مراد اس سے جوامرِ دین میں موثر ہوں اور کثرتِ قتل سے مراد ایسی قتل وغارت گری جو وجہ الحق پر نہ ہو مثلاً اقامتِ حدود اور قصاص میں۔

- 7063حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى فَقَالَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ لَأَيَّامًا يَنْزِلُ فِيهَا الْجَهْلُ وَيُرْفَعُ فِيهَا

الْعِلْمُ وَيَكْثُرُ فِيهَا الْهَرَجُ وَالْهَرَجُ الْقَتْلُ .

طرفاه 7064، - 7065

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں حضرات عبداللہ اور ابوموسی کے ساتھ تھا کہ کہنے لگے نبی پاک نے فرمایا قیامت سے کچھ قبل ایسے دن ہونگے کہ جہل کا راج ہوگا اور علم اٹھالیا جائے گا اور ہر طرف قتل و غارت ہوگی۔

(حدثنا عبید الله الخ) ابوذر کے ہاں ان کے شیوخ سے منقول معتمد نسخہ میں یہی ہے دیگر میں یہ ساقط ہے قابسی کی ابو زید مروزی سے نسخہ میں یہ ثابت ہے جب کہ باقیوں کے ہاں مسدد ساقط ہے اور یہ صواب ہے بقول ابن حجر اصحاب اطراف نے اسی پر جزم کیا، شقیق سے مراد، ابووائل ہیں۔

(مع عبد الله) یعنی، ابن مسعود، ابوموسی سے مراد اشعری ہیں۔ (فقالا) اگلی دونوں روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ تلفظ جنہوں نے کیا وہ ابوموسی تھے کیونکہ ان کی روایت میں ہے: (فقال أبو موسی) آگے یہی ذکر کیا، واصل عن ابو وائل عن عبداللہ کے طریق سے تیسری روایت میں مذکور (وأحسبه رفعه قال: بین یدی الخ) اس کے معارض نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ ابووائل نے عبداللہ سے بھی اس کا سماع کیا ہو کیونکہ اعمش کی روایت میں (قالا) کا صیغہ استعمال ہوا ہے اعمش سے اکثر رواۃ نے اتفاق کیا ہے کہ یہ عبداللہ اور ابوموسی دونوں سے ہے ابومعاویہ نے اعمش سے نقل کرتے ہوئے صرف (عن أبی موسی) ذکر کیا عبداللہ کا ذکر نہیں کیا اسے مسلم نے تخریج کیا ابن ابوخیثمہ نے جماعت کے قول کی ترجیح کا اشارہ کیا ہے، جہاں تک عاصم کی معلق روایت جس کے ساتھ باب کا اختتام کیا تو اگر حفظ و اتقان میں وہ اعمش اور واصل سے کمتر نہ ہوتے تو ان کی روایت ہی معتمد قرار پاتی کیونکہ انہوں نے دونوں صحابیوں کے متن کا مختلف سیاق ذکر کیا ہے لیکن محتمل ہے کہ عبداللہ کے پاس اول متن کے ساتھ ساتھ دوسرا متن بھی ہو۔

(ینزل فیها الجهل الخ) اس کا معنی ہے کہ علم موتِ علماء کے ساتھ مرتفع ہوگا تو جب بھی کوئی عالم فوت ہوگا تو اس کے حامل کے فقدان کی نسبت سے یہ علم ناقص ہو جائے گا اسی سے جہل ناشئ ہے اس وجہ سے جو یہ متوفی عالم دیگر علماء سے اپنے بعض العلم کے ساتھ منفرد تھا۔ (ویکثر فیها الهرج الخ) ان دونوں روایتوں میں یہی ہے تیسری جو کہ جریر عن عبدالحمید کی اعمش سے روایت ہے میں: (والهرج بلسان الحبشة القتل) کی زیادت ہے واصل کی روایت میں یہ تفسیر ابوموسی کی طرف منسوب ہے، عربی زبان میں اصلِ ہرج اختلاط ہے، کہا جاتا ہے: (هرج الناس، اختلطوا وما اختلفوا) اور (هَرَجَ القوم فی الکلام، إذا کثروا و خلطوا) (یعنی بکثرت اور بے ربط باتیں کرنا) تو جس نے ہرج کی تفسیر بالقتل کی نسبت حبشہ کی زبان کی طرف کرنے کو بعض رواۃ کا وہم قرار دیا اس بنیاد پر کہ یہ عربی زبان کا لفظ ہے اس نے غلطی کی ، وجہِ خطا یہ ہے کہ (اگر چہ لفظ عربی میں مستعمل ہے مگر) عربی میں یہ قتل کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا مگر مجاز کے طریق پر کیونکہ اختلاف مع الاختلاط کثیر اوقات قتل کا باعث بنتا ہے اور اکثر کسی شئ کو اسی نام سے ذکر کر دیتے ہیں جو اس کا مآل ہوتا ہے تو حبشہ کی زبان میں قتل کے معنی میں اس کا استعمال بطریق الحقیقت ہے، ابو موسی اشعری جیسے شخص پر ایک لغوی لفظ کی تفسیر میں کیونکر وہم کا حکم لگایا جا سکتا ہے بلکہ ان کی بات درست ہے! عربوں کا ہرج کو قتل کے معنی میں استعمال کرنا اس کے حبشہ کی زبان کا ہونے کے لئے مانع نہیں اگر چہ اختلاط و اختلاف میں اس کا استعمال وارد ہے جیسے معقل

بن یسار کی روایت میں ہے: (العبادة في الهرج كهجرة إليَّ) (ہرج یعنی فتنہ و غارت گری کے زمانہ میں عبادت میری طرف ہجرت کی مثل ہے) اسے مسلم نے تخریج کیا (صحابہ کرام کے ہرج کا معنی پوچھنے سے بھی ظاہر ہے کہ وہ اس کے کلی مفہوم سے ناواقف تھے) صاحب محکم نے ہرج کے کل نو معانی ذکر کئے ہیں: قتل کی شدت و کثرت، اختلاط، آخر زمان میں فتنہ، کثرتِ نکاح، کثرتِ کذب، کثرتِ نوم اور جو غیر منضبط (یعنی بے وقت کے) سونے میں پریشان کن خواب و خیالات طاری ہوتے ہیں اور کسی شیٔ کا عدم اتقان! بقول جوہری اصلِ ہرج کثرت فی الشیٔ ہے یعنی اس طرح کہ تمیز نہ ہو۔

- 7064حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا شَقِيقٌ قَالَ جَلَسَ عَبْدُ اللَّهِ وَأَبُو مُوسَى فَتَحَدَّثَا فَقَالَ أَبُو مُوسَى قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ أَيَّامًا يُرْفَعُ فِيهَا الْعِلْمُ وَيَنْزِلُ فِيهَا الْجَهْلُ وَيَكْثُرُ فِيهَا الْهَرْجُ وَالْهَرْجُ الْقَتْلُ .

طرفاه 7063، - 7065 (سابقہ)

- 7065حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ إِنِّي لَجَالِسٌ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى فَقَالَ أَبُو مُوسَى سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ مِثْلَهُ وَالْهَرْجُ بِلِسَانِ الْحَبَشَةِ الْقَتْلُ

.طرفاه 7063، - 7064 (ایضاً)

- 7066حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاصِلٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَأَحْسِبُهُ رَفَعَهُ قَالَ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ أَيَّامُ الْهَرْجِ يَزُولُ الْعِلْمُ وَيَظْهَرُ فِيهَا الْجَهْلُ قَالَ أَبُو مُوسَى وَالْهَرْجُ الْقَتْلُ بِلِسَانِ الْحَبَشَةِ .

طرفه - 7062 (ایضاً)

- 7067وَقَالَ أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنِ الأَشْعَرِيِّ أَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ تَعْلَمُ الأَيَّامَ الَّتِي ذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَيَّامَ الْهَرْجِ نَحْوَهُ .قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مِنْ شِرَارِ النَّاسِ مَنْ تُدْرِكُهُمُ السَّاعَةُ وَهُمْ أَحْيَاءٌ

ترجمہ: عبداللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے بدترین خلقت وہ لوگ ہیں جو اس وقت زندہ ہوں گے کہ جب قیامت آجائے گی۔

واصل کی روایت میں: (وأحسبه رفعه) قواریری کی غندر سے روایت میں اس کے بعد: (إلى النبي ؐ) بھی ہے اسے اسماعیلی نے نقل کیا، احمد نے بھی غندر سے یہی نقل کیا، اکثر کے ہاں شیخ بخاری محمد غیر منسوب ہیں ابوذر نے (محمد بن بشار) ذکر کیا۔ (وقال أبو عوانة الخ) عاصم سے مراد ابن ابوالنجود ہیں جو مشہور قاری تھے (اس زمانہ میں قاری کا اطلاق قراءت کے عالم پر ہوتا تھا، ان عاصم کی طرف بھی سبع قراءات میں سے ایک قراءت منسوب ہے) بقول ابن حجر میں نے ابوعوانہ عن عاصم کے لئے (اس روایت کے بالمعنی) ایک اور سند بھی پائی ہے اسے ابن ابوخیثمہ نے عفان و ابوالولید جمیعا عن ابوعونہ عن عاصم عن شقیق عن عروہ بن قیس عن خالد بن ولید

سے نقل کیا اس میں ایک قصہ ذکر کیا پھر کہا: (فأولئك الأيام التي ذكر النبي ﷺ بين يدى الساعة أيام الهرج)اس میں ذکر کیا کہ فتنہ اتنا مدہش ہوگا کہ آدمی کوئی جائے اماں تلاش کرے گا مگر نہ پائے گا، ابن مسعود کی حدیثِ اخیر پر زائدہ نے ان کی موافقت کی ہے چنانچہ طبرانی ان کے طریق کے ساتھ عاصم عن شقیق عن عبداللہ سے نقل کیا کہ میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (إن من شرار الناس مَنْ تُدرِكُهُمُ الساعة و هم أحياء)(یعنی بدترین لوگ وہ ہونگے جو قیامِ قیامت کے وقت زندہ ہوں گے)۔

(أنه قال لعبد الله) یعنی ابن مسعود (نحوه) حدیثِ مذکور: (بين يدى الساعة أيام الهرج) کا نحو مراد ہے، اسے طبرانی نے زائدہ عن عاصم سے ابن مسعود کی مرفوع حدیث پر اقتصار کرتے ہوئے نقل کیا قصہ ذکر نہیں کیا، احمد اور ابن ماجہ کے ہاں حسن بصری عن اسید بن متشمس عن ابوموسی سے مرفوع حصہ میں یہ زیادت بھی منقول ہے: (قال رجل يا رسول الله إنا نقتل في العام الواحد من المشركين كذا و كذا؟ فقال ليس بقتلكم المشركون و لكن بقتل بعضكم بعضا) (ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ ہم ایک سال میں اہلِ شرک میں سے اتنے اتنے قتل کرتے ہیں؟ فرمایا اس سے مراد تمہارا مشرکین کو قتل کرنا نہیں بلکہ مسلمانوں کا ایک دوسرے کو قتل کرنا)۔

(وقال ابن مسعود) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (من شرار الخ) ابن بطال کہتے ہیں اگرچہ اس کے الفاظ میں عموم ہے مگر خصوص مراد ہے اس کا معنی یہ ہے کہ قیامت جب قائم ہوگی تو اکثر و اغلب لوگ شرار ہوں گے اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: (لاتزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة) (یعنی میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ حق پر رہے گا حتی کہ قیامت قائم ہوجائے) تو اس حدیث نے دلالت دی کہ قیامِ قیامت کے وقت کچھ فضلاء (و صالحین) بھی موجود ہوں گے! ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ جو بات انہوں نے کہی وہ متعین نہیں، اس مذکورہ عموم کی تائید ابن مسعود ہی سے ایک روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (لا تقوم الساعة إلاعلى شرار الناس) اسے مسلم نے تخریج کیا، انہی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں مرفوعا مذکور ہے: (إن الله يبعث ريحا من اليمن ألينَ من الحرير فلا تَدَعُ أحدا في قلبه مثقال ذَرَّةٍ من إيمان إلا قبضته) (بے شک یمن کی جانب سے اللہ ریشم سے نرم ایک ہوا چلائے گا تو وہ کسی کو نہ چھوڑے گی حتی کہ جس کے دل میں ذرہ بھر بھی ایمان ہو مگر اسے فوت کر دے گی) دجال، حضرت عیسیٰ اور یاجوج ماجوج بارے حضرت نواس بن سمعان کی ایک طویل حدیث کے آخر میں ہے: (إذ بعث الله ريحا طيبة فتقبض روح كل مؤمن و مسلم و يبقى شرار الناس يتهارجون تهارج الحمر فعليهم تقوم الساعة) (سابقہ مفہوم، فرمایا پھر اس کے بعد شرار لوگ ہی رہ جائیں گے جو گدھوں کی مانند ایک دوسرے سے اڑا لگائیں گے تو انہی پہ قیامت قائم ہوگی) آپ کے قول (يتهارجون) کی مراد بارے اختلافِ آراء ہے بعض نے (يتسافدون)(یعنی ایک دوسرے پہ حملہ آور ہونا) اور بعض نے (يتثاورون) کا معنی کیا ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ یہاں (يتقاتلون) کے معنی میں ہے یا اس سے بھی اعم کے لئے (یہ معنی کرنا بھی محتمل ہے کہ گدھوں کی طرح خرمستیاں کرتے ہوں گے) تقاتل پر اسے محمول کرنا حدیثِ باب سے متاید ہے، مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے: (لا تقوم الساعة على أحد يقول الله الله) (یعنی کسی اللہ اللہ کہنے والے پہ قیامت قائم نہ ہوگی) احمد کے ہاں یہ ان الفاظ کے ساتھ ہے: (على أحد يقول لا إله إلا الله) اس کے اور حدیث: (لا تزال طائفة الخ)

کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ ثانی میں غایت اس مذکورہ پاکیزہ ہوا کا چلنا ہے (جو شائد عین قربِ قیامت کے وقت چلے گی) اس سے ہر مومن ومسلم واصل بحق ہوگا اور باقی صرف شرار رہ جائیں گے تو انہی پر اچانک قیامت وارد ہوگی، کچھ آگے اس کا بیان آتا ہے۔

- 6 باب لَا يَأْتِي زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ (ہر اگلا زمانہ پچھلے سے بدتر ہوگا)

حدیثِ اول کے الفاظ کو عنوانِ ترجمہ بنایا۔ شاہ ولی اللہ اس کے تحت لکھتے ہیں یہ اطلاق حجاج کے دور کے بعد عمر بن عبدالعزیز کے دور کی مثل کے ساتھ اشکال کا باعث سمجھا گیا ہے تو اسے اکثر واغلب پر محمول قرار دینے کے ساتھ جواب دیا گیا یا یہ اگلے زمانہ کی من حیث المجموع پچھلے زمانہ پر تفصیل ہے، حجاج کے زمانہ میں کئی صحابہ کرام موجود تھے جو عمر کا زمانہ آتے آتے ختم ہوگئے تھے۔

- 7068حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّبَيْرِ بْنِ عَدِيٍّ قَالَ أَتَيْنَا أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ فَشَكَوْنَا إِلَيْهِ مَا نَلْقَى مِنَ الْحَجَّاجِ فَقَالَ اصْبِرُوا فَإِنَّهُ لَا يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ حَتَّى تَلْقَوْا رَبَّكُمْ سَمِعْتُهُ مِنْ نَبِيِّكُمْ ﷺ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ہم حضرت انس بن مالک کے پاس آئے اور ان سے حجاج کی سختیوں کی شکایت کی تو کہا کہ صبر کرو کیونکہ اس کے بعد جو دور تم پر آئے گا، وہ تو اس سے بھی بدتر ہوگا، اسی طرح ہمیشہ ہوتا رہے گا یہاں تک کہ تم اپنے پروردگار سے جاملو اور میں نے یہ تمہارے نبی سے سنا ہے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (الزبير بن عدی) یہ کوفی ہمدانی ہیں رے کے قاضی رہے، ابو عدی کنیت تھی صغار تابعین میں سے ہیں بخاری میں ان کا ذکر بس اسی جگہ ہے کبھی ان کے طبقہ کے قریب کے ایک راوی زبیر بن عربی کے ساتھ ان کا التباس ہو جاتا ہے، عربی بلفظِ نسب اسم ہے، یہ بصری اور ابوسلمہ کنیت کے حامل تھے بخاری میں ان سے ایک روایت ہے جو کتاب الحج میں ابن عمر کے حوالے سے گزری ہے وہاں ترمذی کے حوالے سے اسی نکتہ بارے کچھ کلام ذکر کی تھی۔

(فشكونا إليه ما يلقون) اس میں التفات ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (فشكوا) ہے یہ علی الجادۃ ہے (یعنی یہاں مستعمل اسلوب کے مطابق ہے) ابن ابو مریم کی انہی شیخ بخاری جو کہ فریابی ہیں، کے طریق سے ابونعیم کے ہاں روایت میں (نشكو) ہے اسماعیلی کے ہاں عبدالرحمن بن مہدی عن سفیان سے روایت میں ہے: (شكونا إلى أنس ما نلقى من الحجاج) (یعنی ہم نے حضرت انس سے حجاج کے ظلم وستم کی شکایت کی) یہ ابن یوسف ثقفی ہے جو مشہور امیر تھا، شکوہ سے مراد جو وہ لوگوں پر ظلم و تعدی کا مظاہرہ کرتا تھا، زبیر نے الموفقیات میں مجالد عن شعبی کے حوالے سے ذکر کیا کہ حضرت عمر اور ان کے بعد کے امراء جب کسی عاصی (یعنی ایسے جرائم کے مرتکب جو موجبِ حد نہیں) کو پکڑتے تو اس کا عمامہ اتار کر لوگوں کے سامنے اسے کھڑا کر دیتے تھے زیاد جب امیر (عراق) بنا وہ اس میں کوڑوں کے ساتھ مارنے بھی لگا پھر مصعب بن زبیر نے (جب وہ عراق کے امیر بنے) ایسے لوگوں کی داڑھی منڈوانا بھی شروع کر دی (گویا اس زمانہ میں داڑھی منڈوانا باعثِ ہتک وعقوبت تھا، کیا دور بدلا ہے کہ اب یہ باعثِ زینت و تہذیب سمجھا جاتا ہے) پھر بشر بن مروان آیا اور اس نے قصور وار کی ہتھیلی میں میخ ٹھونکی، آخر حجاج کا دور شروع ہوا تو اس نے اس سب کو

کھیل تماشہ قرار دیا اور عام قصور واروں کوتلوار کے ساتھ قتل کرنا شروع کر دیا۔

(اصبروا) ابن مہدی کی روایت میں(علیه)بھی ہے۔ (لا یأتی علیکم زمان) ابن مہدی کی روایت میں ہے: (لا یأتیکم عام) یہی لفظ طبرانی کی جید سند کے ساتھ ابن مسعود کی اس حدیث کے نحو روایت میں ہے مگر وہ ان سے موقوف مروی ہے، کہتے ہیں:(لیس عام إلا والذی بعده شرٌّ منه) انہی کی ان سے بسند صحیح روایت میں ہے : (أمس خیر من الیوم والیوم خیر من غد و کذلك حتی تقوم الساعة) ۔ (إلا والذی) غیرِ ابوذر کے ہاں واو ساقط ہے ابن مہدی کے ہاں بھی ثابت ہے ۔(أشر منه) ابوذر اور نسفی کے ہاں یہی ہے باقیوں نے حذفِ الف کے ساتھ ذکر کیا، اول پر ابن تین نے شرح کی اور کہا اسی طرح بروزنِ افعل واقع ہوا ہے صحاح میں ہے:(فلان شرٌّ مِنَ فلان) اشر نہیں کہا جاتا مگر لغتِ ردیئہ میں، محمد بن قاسم اسدی کی ثوری، مالک بن مغول، مسعر اور ابوسنان شیبانی یہ سب زبیر بن عدی سے، کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:(لا یأتی علی الناس زمان إلا شر من الزمان الذی کان قبله سمعت ذلك من رسول الله ﷺ) اسے اسماعیلی نے نقل کیا ابن مندہ نے بھی اسی طرح مالک بن مغول کے طریق سے ان سے نقل کیا، اس میں مزید ہے: (إلا وهو شر من الذی قبله) اسے طبرانی نے معجم صغیر میں مسلم بن ابراہیم عن شعبہ عن زبیر بن عدی سے نقل کیا اور لکھا اس کے ساتھ مسلم شعبہ سے متفرد ہیں۔

(حتی تلقوا ربکم) یعنی حتی کہ تم مرجاؤ، صحیح مسلم کی ایک اور حدیث میں ہے: (واعلموا أنکم لَنُ تَرَوُا رَبَّکُمُ حتی تموتوا) (تو اس سے ظاہر ہوا کہ تلقوا ربکم سے مراد موت ہے)۔

(سمعته من نبیکم) ابونعیم کی روایت میں ہے: (سمعت ذلك) ابن بطال لکھتے ہیں یہ حدیث اَعلامِ نبوت میں سے ہے کیونکہ آپ نے فسادِ احوال کی خبر دی ہے اور یہ علمِ غیب ہے جو رائے کے ساتھ معلوم نہیں ہوسکتا وحی ہی اس کا ذریعہ ہے، اس اطلاق میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ کچھ زمانے شر میں سابقہ ادوار سے کمتر ہوئے ہیں جیسے حجاج کے زمانہ کے بعد حضرت عمر بن عبد العزیز کا دور جس میں خیر عام ہوئی بلکہ اگر کہا جائے کہ ان کے دور میں شر مضمحل ہوگیا تھا تو بے جا نہ ہوگا، حسن بصری نے اس قولِ نبوی کو اکثر و اغلب پر محمول کیا ہے ان سے دورِ حجاج کے بعد حضرت ابن عبد العزیز کے دور کے بارہ میں پوچھا گیا تو کہا لوگوں کیلئے تنفیس (یعنی سانس لینے کو ایک وقفہ) بھی ضروری تھا

بعض نے یہ توجیہہ کی کہ مراد مجموع زمانہ کی مجموع زمانہ پر تفضیل ہے تو اس جہت سے اگر دیکھیں تو حجاج کے دور میں کثیر صحابہ کرام زندہ تھے جو عمر بن عبد العزیز کے دور میں منقرض ہو گئے اور بلا شبہ جس دور میں صحابہ موجود تھے وہ مابعد کے زمان سے بہتر تھا کیونکہ نبی اکرم کا فرمان ہے:(خیر القرون قرنی) جو صحیحین میں ہے ایک روایت میں فرمایا:(أصحابی أمنة لأمتی فإذا ذهب أصحابی أتی أمتی ما یوعدون)(یعنی میرے اصحاب میری امت کیلئے امن کا نشان ہیں جب وہ دنیا سے اٹھ جائیں گے تو امت ان حالات کا شکار ہوجائے گی جو انہیں بتلائے گئے ہیں) اسے مسلم نے تخریج کیا (ویسے بھی عمر بن عبد العزیز کا دور صرف سوا دو برس کو محیط تھا تو ان کے بعد پھر ظلم وتعدی کا بازار گرم ہوگیا اور چہار سو فتنے پھیل گئے پھر ایسے معاملات استثنائی حیثیت کے حامل ہوتے ہیں اس فرمانِ نبوی کو مجموعی تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے) بقول ابن حجر پھر میں نے عبداللہ بن مسعود سے تصریح بالمراد پائی اور یہی

اولی بالاتباع ہے چنانچہ یعقوب بن شیبہ نے حارث بن حصیرہ عن زید بن وہب سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے عبداللہ بن مسعود کو کہتے سنا تم پر کوئی دن نہ آئے گا مگر وہ گزشتہ روز سے بدتر ہوگا اور یہی قیامت تک ہوتا رہے گا، میری مراد رخاء من العیش (یعنی آرام دہ زندگی) نہیں اور نہ مال و دولت کی فراوانی لیکن ہر آنے والا دن گزشتہ کی نسبت علم کے لحاظ سے اقل ہوگا تو جب علماء اٹھ جائیں گے تو سبھی لوگ ایک جیسے ہوں گے جو نہ امر بالمعروف کریں گے اور نہ نہی عن المنکر تو یہ ان کی ہلاکت کا وقت ہوگا، ابواسحاق عن ابواحوص عن ابن مسعود سے ان کے قول (شرٌّ منه) تک نقل کیا، راوی کہتے ہیں ان کے یہ بیان کرنے کے بعد ایک سال ایسا آیا کہ نہایت ساز گار بارشیں ہوئیں تو کہنے لگے میری مراد یہ نہ تھی میری مراد تو علماء کا اٹھ جانا ہے

شعبی عن مسروق کے حوالے کے ساتھ ان سے منقول ہے کہ تم پر کوئی زمانہ نہ آئے گا مگر وہ سابقہ سے بدتر ہوگا اور میری مراد یہ نہیں کہ کوئی حاکم کسی حاکم سے یا کوئی برس کسی برس سے بہتر ہوگا لیکن تمہارے علماء وفقہاء اٹھ جائیں گے اور تمہیں ان کا خلف الرشید نہ ملے گا اور ایسے لوگ نمودار ہو جائیں گے جو اپنی آراء سے تمہیں فتوے دیا کریں گے (یعنی ان کے پاس علم تو ہوگا نہیں مگر چونکہ دینی شخصیات ہیں لوگ مسائل پوچھنے کیلئے رجوع کریں گے جس پر اپنی رائے کی بنیاد پر فتوے دیا کریں گے) ایک طریق میں ہے یہ بارشوں کی کثرت یا قلت کے ساتھ نہیں بلکہ علماء کا اٹھ جانا مراد ہے پھر ایسے لوگ ہوں گے جو مسائل میں اپنی آراء سے فتوی دیں گے اور (يثلمون الإسلام ويهدمونه) (یعنی اسلام کی غلط تعبیر کر کے اس کا تشخص مجروح کریں گے) دارمی نے اول سیاق شعبی کے طریق سے نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (لست أعنى عاما أخصب من عام) باقی اس کا مثل ہے اور (وفقهاؤكم) سے قبل (وخياركم) بھی مزاد کیا

دجال کے بعد حضرت عیسی کا زمانہ ہونا بھی اسکے مدنظر اشکال کا باعث سمجھا گیا ہے کرمانی نے اسکا یہ جواب دیا کہ یہ بات حضرت عیسی کے دور کے بعد کے زمانوں بارے کی ہے یا مراد اس زمان کی جنس ہے جس میں امراء ہوں گے وگرنہ دین سے معلوم بالضرورۃ ہے کہ نبی معصوم کے دور میں کوئی شر نہیں ہوتا، بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ ان ازمنہ سے مراد وہ جو دجال و مابعد جیسی بڑی نشانیوں کے وجود سے قبل ہوں اور شر میں متفاضل ازمنہ سے مراد حجاج کے عہد سے لے کر زمانِ دجال تک ہو، جہاں تک حضرت عیسیؑ کا دور ہے تو اس کے لئے حکم مستانف ہے (یعنی ایک نیا حکم کیونکہ اب ان کا سابقہ تشخص نہ ہوگا) یہ بھی محتمل ہے کہ ازمنہ مذکورہ سے مراد صحابہ کرام کے ازمنہ ہوں اس بناء پر کہ وہی اس فرمان کے مخاطب تھے تو یہ انہی کے ساتھ مختص ہے مابعد ادوار حدیثِ مذکور میں مقصود نہیں لیکن صحابی کی فہم تعمیم ہی ہے تو اسی لئے حجاج کے ظلم کی شکایت کرنے والوں کو مذکورہ جواب دیا اور انہیں صبر کا حکم دیا اور یہ سب تابعین تھے ،ابن حبان نے اپنی صحیح میں مہدی کے بارہ میں وارد احادیث جن میں مذکور ہے کہ وہ زمین کو عدل کے ساتھ بھر دیں گے بعد اس کے کہ وہ ظلم سے بھری ہوئی ہوگی، کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ حضرت انس کی یہ حدیث اپنے عموم پر نہیں ہے۔

اسے ترمذی نے بھی (الفتن) میں نقل کیا ہے۔

- 7069 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ هِنْدٍ بِنْتِ الْحَارِثِ الْفِرَاسِيَّةِ أَنَّ

أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتِ اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ لَيْلَةً فَزِعًا يَقُولُ سُبْحَانَ اللّٰهِ مَاذَا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ الْخَزَائِنِ وَمَاذَا أُنْزِلَ مِنَ الْفِتَنِ مَنْ يُوقِظُ صَوَاحِبَ الْحُجُرَاتِ يُرِيدُ أَزْوَاجَهُ لِكَيْ يُصَلِّينَ رُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ فِي الآخِرَةِ .

أطرافه 115، 1126، 3599، 5844، - 6218 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۳۵)

(وحدثنا اسماعیل) یہ ابن ابواویس ہیں جو اپنے بھائی ابوبکر بن عبدالحمید سے راوی ہیں، محمد بن ابوعتیق ،محمد بن عبداللہ بن ابوعتیق محمد بن عبداللہ بن ابوبکر ہیں جو یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں، اس اسنادِ نازل کو سابقہ سند جو اس سے دو درجہ اعلی ہے، پر معطوف کیا، اول کو کتاب الادب میں بتمامہ مجردا بھی نقل کیا ہے یہاں کا سیاق دوسری سند کا ہے دونوں سندوں میں زہری موجود ہیں ۔(الفراسیۃ) فاء کی زیر کے ساتھ، بنی فراس کی طرف منسوب جو کنانہ کی ایک شاخ تھی اور وہ قریش کے اخوۃ ہیں، ہند معبد بن مقداد کی زوجہ تھیں کہا گیا ہے کہ دونوں صحابی تھے، اس بابت کچھ ذکر کتاب العلم میں گزرا۔

(لیلۃ فزعا) لیلۃ کی نصب کے ساتھ، فزعا حال ہے العلم میں گزری ابن عیینہ عن معمر کی روایت میں (ذات لیلۃ) تھا وہاں (ذات) کے لفظ پر کلام کی تھی، روایتِ باب موید ہے کہ یہ زائدہ ہے قیام اللیل میں گزری ہشام بن یوسف عن معمر کی روایت حدیثِ باب کی مثل ہے لیکن اس میں (فزعا) محذوف ہے شعیب کی روایت میں دونوں (یعنی ذات اور فزعا) محذوف ہیں۔(یقول سبحان الخ) ابن عیینہ کی روایت میں ہے: (فقال سبحان اللہ) ابن مبارک عن معمر کی کتاب اللباس میں مذکور روایت میں تھا: (استیقظ من اللیل وھو یقول لا إلہ إلا اللہ)۔

(ما ذا أنزل اللہ الخ) غیر کشمیہنی کے ہاں (وما ذا أنزل) ہے ہمزہ کی پیش کے ساتھ، سفیان کی روایت میں ہے: (ما ذا أنزل من الخزائن وماذا أنزل من الفتن) ابن مبارک کی روایت میں اس کا مثل ہے لیکن تقدیم و تاخیر کے ساتھ، اور انہوں نے (من الفتنۃ) ذکر کیا یعنی مفرد کا صیغہ، خزائن و دیگر سے مراد کا بیان کتاب العلم میں گزرا ہے، (ما) استفہامیہ ہے اس میں معنائے تعجب بھی ہے۔(مَنْ يُوقِظُ صواحب الحجرات) اکثر کے ہاں یہی ہے سفیان نے (أیقظوا) ذکر کیا صیغہ امر، کرمانی نے (إیقظوا) تجویز کیا ہے اور یہ کہ (صواحب) منادیٰ ہو، (أیقظوا) کی روایت دال ہے کہ (من یوقظ الخ) سے غرض ان کے ایقاظ پر تحریض ہے۔

(لکی یصلین) شعیب کی روایت میں (حتی یصلین) ہے دیگر سب روایات اس زیادت کے ذکر سے خالی ہیں۔(رب کاسیۃ الخ) سفیان نے (فرب) کہا، ابن مبارک کے ہاں (یا رُبَّ کاسیۃٍ) ہے اس سے ابن مالک کی اس رائے کی تائید ملتی ہے کہ (رب) کا اکثر ورود برائے تکثیر ہے جبکہ اکثر نحویوں نے برائے تقلیل قرار دیا اور معنی جس کے ساتھ معنی صادر ہو، صحیح یہی ہے کہ اس کا فی الغالب معنی تکثیر ہے یہی سیبویہ کی کلام کا مقتضا ہے جنہوں نے (باب کم) میں لکھا جانو کہ (کم کا) خبر میں عمل نہیں مگر اس میں (رب) عامل ہے کیونکہ دونوں کا معنی ایک ہے البتہ (کم) اسم اور (رب) غیرِ اسم ہے اور اس امر میں اختلاف نہیں کہ کم خبریہ کا معنی تکثیر ہے اور ان (یعنی سیبویہ) کی کتاب میں کچھ ایسا مذکور نہیں جو اسکے معارض ہو تو صحیح وہی جو میں نے ان کے مذہب کے بطور ذکر کیا اور حدیثِ باب اس کے لئے شاہد ہے تو ان کی مراد یہ نہیں یہ قلیل ہے بلکہ عورتوں میں اس کے ساتھ متصف کثیر ہیں اسی لئے

کم کو (رب) کی جگہ استعمال کرنا حسن ہے! اسی حدیث میں اسکا وقوع بھی ہوا ہے جیسا کہ بیان کیا، تکثیر کے معنی میں حضرت حسان کا یہ شعر ہے: (رُبَّ حِلُم أضاعهٔ عدم المال وجهل غَطّی علیه النعیم) (یعنی کئی حِلم ایسے کہ غربت نے انہیں ضائع کر دیا اور کئی جہل ایسے کہ مال ونعمت نے ان پہ پردہ ڈال دیا) اور عدی کا یہ شعر: (رب مأمول و راج أملا قد ثناه الدهر عن ذاك الأمل) (یعنی کتنے ہی امیدیں اور تمنائیں کرنے والے کہ آخر زمانہ انہیں ختم کر ڈالتا ہے یعنی وہ دم توڑ دیتی ہیں) کہتے ہیں یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ جو جملہ (رُبَّ) کے ساتھ شروع ہو لازم نہیں کہ وہ ماضی المعنی ہو بلکہ مضی وحضور اور استقبال سب کا جواز ہے ، ماضی کے شواہد کثیر ہیں جہاں تک ابن مبارک کی روایت میں (رب) کی حرفِ ندا کے ساتھ تصدیر تو کہا گیا اس میں منادی محذوف ہے اور تقدیر یہ ہے: (یا رب معین)

(عاریة فی الآخرة) بقول عیاض اکثر نے (رب) کے ساتھ مجرور کے وصف کے بطور اسے جر کے ساتھ پڑھا، ان کے غیر نے کہا اضمارِ مبتدا پر اولی رفع ہے اور جملہ موضعِ صفت میں ہے ای (هی عارية) اور فعل جس کے ساتھ (رب) متعلق ہے محذوف ہے! سہیلی کہتے ہیں احسن بطورِ صفت جر ہے کیونکہ (رب) حرف جر ہے جو کلام کے شروع میں ہونا لازم ہے اور یہ سیبویہ کی رائے ہے کسائی کے نزدیک یہ اسم مبتدا ہے اور مرفوع اس کی خبر ہے یہی ہمارے بعض شیوخ کی رائے تھی

(کاسیة وعارية) سے مراد میں کئی اوجہ پر اختلاف ہے ایک: (کاسیة فی الدنیا بثیاب لوجود الغنی عارية فی الآخرة من الثواب) (یعنی بوجہ مالداری ملبوسات پہنے ہوئے لیکن آخرت میں ثواب سے عاری) کیونکہ دنیا میں عدم عمل تھا، دوم: (کاسیة بالثیاب) تو ہیں مگر یہ باریک ہیں جو سترِ عورۃ نہیں کرتے تو آخرت میں (بالعری) اس کی سزا بھگتنا پڑے گی، سوم: (کاسیة من نعم الله) (یعنی اللہ کی نعمتوں میں ملبوس) مگر اس کے شکر سے عاری ہیں جس کا آخرت میں ثمرہ ثواب کی صورت میں پہنچتا ہے، چہارم: جسم تو کپڑوں سے ڈھکا ہوا ہے لیکن اپنے پیچھے سے اپنی چادر کھینچی ہوئی تھی جس کی وجہ سے اس کا سینہ ظاہر ہو جاتا تھا اور نتیجۃً یہ عاریہ بن جاتی تھی تو آخرت میں عقوبت کی سزاوار بنے گی، پنجم کسی نیک آدمی کے ساتھ شادی کی خلعت پہنی ہے مگر آخرت میں عمل سے عاریہ ہوگی تو دنیا میں نیک شوہر والی ہونا اسے نفع نہ دے گا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ) [المؤمنون : ۱۰۱] (یعنی روزِ قیامت کسی کا کسی کوئی رشتہ کام نہ آئے گا) آخری توجیہہ طیبی نے ذکر کی اور مناسبتِ مقام کے مدنظر اسے راجح قرار دیا، یہ الفاظ اگرچہ ازواج مطہرات کی بابت وارد ہوئے لیکن (العبرة بعموم اللفظ) (یعنی اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے) ان سے قبل داودی نے بھی یہی بات کہی، کہتے ہیں دنیا میں شرف کی کاسیہ ہے کیونکہ معزز خاندان سے ہے مگر روزِ قیامت عاریہ ہو گی، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ مراد (عارية فی النار) ہو (یعنی آگ میں ننگی) ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ فتنہ، مال فتوح فی الخزائن (یعنی خزانے پالینے) کا نتیجہ ہے کیونکہ اس میں تنافس ہوتا ہے جس کی وجہ سے لڑائی جھگڑے ہوتے ہیں پھر کئی بخل کرتے ہیں تو یہ مانعِ حق ہے یا پھر صاحبِ مال متکبر ہو جاتا ہے تو اسراف سے کام لیتا ہے تو آنجناب نے اپنی ازواج کی اس سب سے تحذیر چاہی اسی طرح دیگر کو بھی جنہیں آپ کی یہ بات پہنچے، اپنے قول: (من یوقظ) سے اپنے بعض خدام کو مخاطب کیا جیسے خندق کے دن کہا تھا: (من یأتینی بخبر القوم) اور مراد آپکے اصحاب تھے البتہ وہاں اس صحابی کا ہمیں معلوم ہو گیا جنہوں نے یہ کام کیا جیسا

کہ گزرا (یعنی حضرت زبیر) اور یہاں مذکور نہیں کہ کن صحابی نے یہ کام کیا، حدیثِ ہذا سے مصائب وفتن کے نزول کے وقت دعاء اور تضرع کا ندب ثابت ہوا بالخصوص رات کو اس امید میں کہ اجابت وقبولیت کی گھڑی مل جائے تا کہ فتن کا کشف ہو یا کم ازکم دعا کرنے والا اور جن کیلئے دعا کی ان کی سلامتی عطا ہو۔

- 7 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا

(ہمارے خلاف ہتھیار اٹھانے والا ہم سے نہیں)

(من حمل علینا الخ) مسلم کی سلمہ بن اکوع سے روایت میں ہے: (من سَلَّ علینا السیف) حدیث کا مفہوم و مراد مسلمانوں سے ناحق لڑنے کی غرض سے ہتھیار اٹھانا ہے اس لئے کہ اس میں ان کی تخویف اور انہیں مرعوب کرنا ہے گویا حملِ سلاح کے ساتھ قتال یا قتل سے کنایہ کیا بقول ابن دقیق العید محتمل ہے کہ حمل سے مراد جو وضع (یعنی رکھ دینا، مراد استعمال نہ کرنا یعنی حالتِ امن ہونا) کے مضاد ہو ہو اور یہ اس کے ساتھ قتال سے کنایہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ ارادہِ قتال پہ اس کا حمل مراد ہو، اس کا قرینہ (علینا) کا لفظ ہے اس کے ساتھ ضرب مراد ہونا بھی محتمل ہے بہر حال اس میں مسلمانوں سے قتال کی تحریم کی دلالت اور اس بارے تشدید ہے، بقول ابن حجر اس کے ایک طریق میں: (مَنْ شَهَّرَ علیناالسلاح) کی عبارت بھی ہے اسے بزار نے ابوبکرہ، حضرت سمرہ اور عمرو بن عوف سے نقل کیا تینوں کی اسناد میں لین ہے لیکن مجموعی لحاظ سے متقوی ثابت ہوتی ہیں، احمد کی ابو ہریرہ سے روایت کے الفاظ ہیں: (من رمانا بالنبل فلیس منا) یہ طبرانی کے ہاں اوسط میں بجائے (النبل) کے (اللیل) کے لفظ کے ساتھ ہے بزار کے ہاں حدیثِ بریدہ بھی اسکے مثل ہے۔

(فلیس منا) یعنی ہمارے طریقہ پر نہیں یا ہمارے طریقہ کا وہ متبع نہیں کیونکہ اہلِ اسلام کے ایک دوسرے پر حقوق میں سے ہے کہ اس کی مدد کرے اور (ضرورت پڑنے پر) اس کی طرف سے لڑے نہ کہ بارادہ قتال وقتل ہتھیار اٹھا کر اسے مرعوب کرے، اس کی نظیر یہ فرمانِ نبوی ہے: (مَنْ غشَّنَا فلیس منا ولیس منا من ضَرَبَ الخدود وشَقَّ الجیوب) یہ (تاویل) اس شخص کے حق میں جو اس کا مستحِل نہیں لیکن جو اسے حلال سمجھتا ہو تو وہ محرم کو بشرطِ حلال باور کرنے کی وجہ سے کافر قرار پائے گا مجرد حملِ سلاح سے نہیں، کثیر سلف کے ہاں اولی لفظِ حدیث کو اطلاق پہ محمول کرنا ہے اس کی تاویل سے متعرض ہوئے بغیر تا کہ یہ ابلغ فی الزجر ہو، سفیان بن عیینہ اسے اس کے ظاہر سے پھیرنے والوں کا انکار ورد کیا کرتے اور کہتے تھے اس کا معنی ہے کہ یہ ہمارے طریقہ پر نہیں ان کی رائے تھی کہ اس کی تاویل سے امساک اولیٰ ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی، یہ وعید مذکور ان اہلِ حق اشخاص کو متناول نہیں جو باغیوں سے قتال کریں تو ان پر ہتھیار اٹھائیں اور ان کے خلاف بھی جو ظلماً لڑائی میں پہل کریں۔

- 7070 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا .

ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا جس نے ہم پہ ہتھیار اٹھایا وہ ہم میں سے نہیں۔

اسے مسلم نے (الإيمان) اورنسائی نے (المحاربة) میں نقل کیا ہے۔

- 7071حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا (سابقہ)

اسے مسلم نے (الإيمان) ترمذی اورابن ماجہ نے (الحدود) میں نقل کیا ہے۔

- 7072حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يُشِيرُ أَحَدُكُمْ عَلَى أَخِيهِ بِالسِّلَاحِ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِي يَدِهِ فَيَقَعُ فِي حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ

ترجمہ: ابوہریرہؓ رسول اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ کوئی مسلمان اپنے بھائی پر ہتھیار سے اشارہ نہ کرے (اور کھیل کے طور پر بھی نہیں) کیونکہ وہ نہیں جانتا ہے کہ شاید شیطان اس کے ہاتھ سے اسے چلوادے اور وہ دوزخ کے گڑھے میں جا پڑے۔

ان اصول میں جن سے میں واقف ہوا، یہی ہے بقول جیانی یہاں یہ واقع ہوا، العتق میں (حدثنا محمد۔ غیر منسوب - عن عبد الرزاق) تھا حاکم نے جزم کیا ہے کہ یہ محمد بن یحی ذہلی ہیں، اور محتمل ہے کہ یہاں کے شیخ بخاری محمد، ابن رافع ہوں کیونکہ مسلم نے یہ حدیث محمد بن رافع عن عبدالرزاق سے تخریج کی ہے، ابونعیم نے اسے مستخرج میں مسند اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا پھر کہا بخاری نے اسے اسحاق سے تخریج کیا ہے، یہ بات ان کے سواکسی اور کے ہاں نہیں پڑھی! ان کے وہم پر دال یہ امر ہے کہ اسحاق عن عبدالرزاق کی روایت میں (حدثنا معمر) ہے جبکہ یہاں بخاری کی روایت میں (عن معمر) ہے۔

(لا يشير الخ) یہاں اسی طرح اثباتِ یاء کے ساتھ ہے یہ نفی بمعنی نہی ہے بعض کے ہاں بغیر یاء کے ہے جو لفظِ نہی ہے، دونوں طرح جائز ہے۔ (ينزغ فى يده) خلیل العین میں کہتے ہیں: (نزغ الشيطان بين القوم نزغا) یعنی بعض کو بعض کے خلاف آمادۂ فساد کیا، اسی سے ہے: (مِنْ بَعْدِ أَنْ نَّزَغَ الشَّيْطٰنُ بَيْنِيْ وَبَيْنَ اِخْوَتِيْ)[يوسف:۱۰۰] کشمیہنی کے نسخہ میں عین کے ساتھ ہے بمعنی (قلع) (یعنی باہمی محبت اکھاڑ ڈالی) اور (نزع بالسهم) ای رمیٰ بہ (یعنی تیر مارا) مراد یہ کہ انہیں انگیخت کرتا ہے ایک دوسرے پر ہتھیار اٹھائیں اور یوں شیطان اپنی ضربت محقق کرتا ہے، ابن تین کے بقول (ينزعه) کا معنی ہے: (يقلعه من يده) (یعنی اپنے ہاتھ سے اکھاڑنا) حتی کہ دوسرے کو لگ جاتی ہے یا اسکے ہاتھ کو پکا کرتا ہے تو اسے زد میں لے لیتا ہے (یعنی ہتھیار ہاتھ میں پکڑا ہو تو چلانے اور استعمال کرنے کو شدت سے دل چاہتا ہے، تو اس فرمان نبوی سے معلوم ہوا کہ یہ خواہش شیطان کے اسکے دل میں تصرف کا نتیجہ ہے) نووی لکھتے ہیں ہم نے اسے۔اور عیاض نے مسلم کے تمام نسخوں کے حوالے سے یہی نقل کیا۔عین کے ساتھ ضبط کیا ہے اور اس کا معنی ہے: (يرمى به فى يده) (یعنی اس کے ہاتھ میں مارتا ہے) اور جس نے اسے غین کے ساتھ روایت کیا تو یہ اغراء سے ہے ای (يزين له تحقيق الضربة) (یعنی مار دھاڑ مزین کر کے اس پہ لگا دینا)۔

(فيقع فى حفرة الخ) یہ اسکے وقوع فی المعصیت سے کنایہ ہے جو اس کے جہنم میں دخول کا باعث بنے گی، ابن بطال کہتے ہیں مراد یہ کہ اس وعید کو اس پر نافذ کرا دیا، اس حدیث سے محذور امر کا باعث بننے والے افعال سے نہی ثابت ہوئی چاہے وہ محذور

محقق نہ بھی ہو پائے، برابر ہے کہ ہنسی مذاق میں یہ ہو یا سنجیدگی سے! ابن ابوشیبہ وغیرہ کے ہاں حضرت ابو ہریرہ سے ضمرہ بن ربیعہ عن محمد بن عمرو عن ابوسلمہ کے طریق کے ساتھ مرفوع حدیث میں ہے: (الملائکة تَلعَنُ أحدَکم إذا أشار إلی الآخر بحدیدة وإن کان أخاه لأبیه و أمه)(یعنی فرشتے لعنت کرتے ہیں جب تمہارا کوئی اپنے بھائی کی طرف ہتھیار سے اشارہ کرتا ہے اگرچہ اسکا سگا بھائی ہی ہو) اسے ترمذی کے ایک اور طریق کے ساتھ عن ابو ہریرہ سے ایوب عن ابن سیرین موقوفا نقل کیا، ترمذی نے اس کی اصل خالد حذاء عن ابن سیرین سے موقوفا نقل کی اور یہ الفاظ ذکر کئے: (مَنْ أشارَ إلیٰ أخیه بحدیدة لعنته الملائکة) اسے حسن صحیح غریب قرار دیا، ابو حاتم نے بھی اس طریق سے اس پر حکمِ صحت لگایا جبکہ ضمرہ کے طریق کو منکر کہا، ترمذی نے بسند صحیح حضرت جابر سے نقل کیا کہ نبی پاک نے منع کیا (أن یتعاطی السیف مسلولا) (یعنی کوئی تلوار سونتے رکھنے کا فاعل ہو)

ایک دفعہ دیکھا کہ چند حضرات ننگی تلواریں لئے ہیں تو فرمایا کیا میں نے اس سے منع نہ کیا تھا؟ جب تمہارا کوئی کسی کو تلوار دے تو نیام میں ڈال کر دے، احمد اور طبرانی کے ہاں جید سند کے ساتھ ابوبکرہ سے اس کا نحو ہے اور مزید یہ بھی: (لعن الله من فعل هذه) یعنی اللہ لعنت کرے اس پر جو یہ کرے جب تمہارا کوئی تلوار سونتے کہ کسی کو پکڑائے تو پہلے اسے نیام میں ڈالے پھر دے، ابن عربی کہتے ہیں کسی ہتھیار کو لہرانے والا لعنت کا مستحق تبھی ہوگا جب ازرہِ تہدید کسی پر لہرائے چاہے ہنسی مذاق میں اور چاہے سنجیدگی میں! ہنسی مذاق اس لئے قابل مواخذہ ہے کہ اس طرح اگلے شخص کو دہشت میں ڈالا یہ بات مخفی نہیں کہ مذاق کرنے والے کا اثم جاد (یعنی سنجیدگی سے ایسا کرنے والے) سے اخف ہے، ننگی تلوار کسی کو پکڑانے سے اس لئے منع کیا کہ سوئے اتفاق سے ہوسکتا ہے کہ پکڑاتے وقت (مثلا) گر پڑے اور کوئی زد میں آجائے۔

اسے مسلم نے (الأدب) میں نقل کیا۔

- 7073حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ قُلْتُ لِعَمْرٍو يَا أَبَا مُحَمَّدٍ سَمِعْتَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ مَرَّ رَجُلٌ بِسِهَامٍ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمْسِكْ بِنِصَالِهَا قَالَ نَعَمْ .

طرفاه 451، - 7074

ترجمہ: حضرت جابر کہتے ہیں ایک شخص تیر لے کر مسجد سے گزرا تو نبی پاک نے اسے فرمایا اس کی نوک سے پکڑو۔

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں روایتِ مسلم میں اسکی تصریح ہے، سفیان کی بات (أسمعت جابرا) کے جواب میں (نعم) انہی نے کہا، اس بارے کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد کے اوائل میں بحث گزری ہے۔

- 7074حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَجُلاً مَرَّ فِي الْمَسْجِدِ بِأَسْهُمٍ قَدْ أَبْدَى نُصُولَهَا فَأُمِرَ أَنْ يَأْخُذَ بِنُصُولِهَا لاَ يَخْدِشُ مُسْلِمًا .

طرفاه 451، - 7073 (سابقه)

(بأسهم) یہ جمع قلت ہے جو اس امر پر دال ہے کہ سابقہ طریق میں مذکور (بسهام) سے مراد یہ کہ چند تیر تھے مسلم کی روایت

میں ہے کہ یہ شخص ان تیروں کو تصدق کرنے کیلئے لایا تھا۔ (قد بدا) غیر کشمیہنی کے ہاں(أبدی) ہے، نصول نصل کی جمع ہے نصال بھی بطورِ جمع متداول ہے جیسے پہلی روایت میں گزر، تیر کی نوک (اور نیزے کے پھل اورانی) کو کہتے ہیں۔ (أن يأخذ الخ) یہ دوسری روایت میں مذکور:(أمسك بنصالها) کیلئے مفسر ہے۔(لا يخدش مسلما) یہ امساک کے امر کی تعلیل ہے خدش خراش کو کہتے ہیں۔

- 7075حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ فِي مَسْجِدِنَا أَوْ فِي سُوقِنَا وَمَعَهُ نَبْلٌ فَلْيُمْسِكْ عَلَى نِصَالِهَا أَوْ قَالَ فَلْيَقْبِضْ بِكَفِّهِ أَنْ يُصِيبَ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْهَا شَيْءٌ .

طرفه - 452

ترجمہ: ابوموسیٰؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا جب تم میں سے کوئی مسجد یا بازار سے گزرے اور اسکے پاس تیر ہوں تو ان کی نوک سے پکڑے کہ مبادا کسی کو اسکی نوک سے زخم لگ جائے۔

یہ (من حمل علينا السلاح) والی روایت کی اسناد کے ساتھ ہے(أحد كم) اس میں ہے کہ یہ حکم تمام مکلفین کے حق میں ہے بخلاف حدیثِ جابر کے کہ وہ واقعہ حال ہے جو تعمیم کو مستلزم نہیں۔(فليقبض بكفه) یعنی نصال پر، مراد اس کا خصوص نہیں بلکہ اس امر کی تحریص دلائی کہ کسی کو اس سے کسی بھی طور زخم نہ لگے جیسا کہ مذکور تعلیل:(أن يصيب الخ) اس پر دال ہے(تو نوک کے امساک کا بطور خاص کہا کہ اسی سے زیادہ خطرہ ہے)۔ (أن يصيب الخ) مسلم کی روایت میں(لئلا يصيب بها) ہے (أن يصيب) نصب کے ساتھ ہے(كراهية أن) یہ کوفیوں کے مذہب کیلئے مؤید ہے جو اس کے مثل میں تقدیر محذوف کے قائل ہیں، مسلم نے آخرِ حدیث میں یہ اضافہ بھی کیا: (سددنا بعضنا إلى وجوه بعض) یعنی(قومناها إلى وجوههم) (یعنی لوگوں کے چہروں کی طرف تانا) یہ کنایہ ہے اس امرِ واقع سے جو جمل وصفین وغیرہ باہم جنگوں میں مسلمانوں کے ایک دوسرے سے قتال کے ضمن میں ہوا، ان دونوں حدیثوں میں مسلم کے قتال اور قتل کی تحریم اور اس بارے تغلیظ امر واقع ہے اسی طرح وہ اسباب اختیار کرنے کی تحریم بھی جو کسی طور ان کی ایذاء رسانی کا باعث بنیں اس میں سد ذرائع کے قول کے لئے بھی حجت ہے۔

- 8 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

(قولِ نبوی: میرے بعد کافر نہ ہو جانا کہ ایک دوسرے کو قتل کرتے پھرو)

باب کی تیسری حدیث میں مذکور عبارت کو عنوان ترجمہ بنا دیا۔

- 7076حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا شَقِيقٌ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ .

طرفاه 48، - 6044 (ترجمہ: فرمایا مسلمان کو گالی دینا فسق اور اس سے لڑائی کرنا کفر ہے)

شقیق سے مراد ابو وائل ہیں سند کے جملہ راوی کوفی ہیں، یہ متن ابو وائل سے ایک اور طریق کے ساتھ کتاب الایمان میں

گزر چکا ہے وہاں اس کے رفع و وقف بارے اختلاف کا بیان ہوا تھا، قتالِ مومن پر کفر کے اطلاق کی توجیہ بھی ذکر ہوئی تھی کہ اس ضمن میں اقوی قول یہ ہے کہ تحذیر میں مبالغہ کی غرض سے یہ کیا تا کہ سامع اس اقدام سے باز رہے یا یہ علی سبیل التشبیہ ہے کیونکہ یہ فعلِ کفار ہے جیسے اس کی نظیر آمدہ حدیث میں ذکر کی، اس حدیث کے لئے ایک سبب ہے جس کا ذکر بغوی اور طبرانی کی ابو خالد والبی عن عمرو بن نعمان بن مقرن مزنی کی روایت میں ہوا کہتے ہیں نبی اکرم انصار کی ایک مجلس میں پہنچے انصار کا ایک شخص بدزبانی اور لوگوں سے گالم گلوچ کرنے میں مصروف تھا تو آپ نے فرمایا: (سباب المسلم فسوق و قتاله كفر) بغوی نے اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی کیا تو یہ سن کر یہ صاحب بولے بخدا آج کے بعد کسی کو گالی نہ دوں گا۔

- 7077حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي وَاقِدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

.أطرافه 1742، 4403، 6043، 6166، 6785، - 6868 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۶۴۴)

(واقد بن محمد) یعنی ابن زید بن عبداللہ بن عمر۔ (لا ترجعون) ابوذر کے ہاں یہاں بصیغہ جر جبکہ باقیوں کے ہاں (لا ترجعوا) ہے اور یہی معروف ہے۔ (كفارا) کتاب الدیات کے شروع میں اس کی مراد کا بیان گزرا اس ضمن میں کل آٹھ اقوال ہیں پھر مجھے نواں قول یہ ملا کہ مراد سترِ حق ہے کیونکہ لغۃً کفر ستر ہے (یعنی چھپانا) کیونکہ مسلمان کا دوسرے مسلمان پہ حق ہے کہ اس کی مدد و اعانت کرے تو اگر اس سے قتال کیا تو گویا اس کے حق ثابت کا تغطیہ کیا، دسواں قول یہ ملا کہ فعلِ مذکور کفر کا باعث بنتا ہے کیونکہ جو کبیرہ گناہوں کے ارتکاب کا عادی بنا تو ان کی نحوست اسے ان سے اشد کی طرف کھینچ سکتی ہے تو ڈر ہے کہ کہیں اس کا خاتمہ غیرِ اسلام پر نہ ہو جائے، بعض نے اسے لبسِ سلاح سے کیا، کہا جاتا ہے: (كَفَرَ فَوْقَ درعه) جب زرہ کے اوپر کوئی کپڑا پہنے (گویا زرہ کو اس کے ساتھ چھپا لیا) داودی کہتے ہیں اس کا معنی ہے مومنوں کے ساتھ وہ سلوک نہ کرو جو تم کفار کے ساتھ کرتے ہو اور نہ ان کے ساتھ وہ کرو جو حلال نہ ہو اور تم اسے حرام بھی خیال کرتے ہو بقول ابن حجر یہ مندرجہ بالا معانی میں داخل ہے بعض شراح نے ان اکثر تاویلات کو یہ کہہ کر باعثِ اشکال قرار دیا کہ راویِ حدیث حضرت ابوبکرہ کی فہم اس کے برخلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی یہ فہم معروف ہوئی ان کے قتال سے توقف اور اس حدیث کے ساتھ احتجاج کی وجہ سے تو محتمل ہے ان کا یہ توقف ظاہرِ لفظ سے پیدا ہونے والے احتمال کے مدنظر علی طریق الاحتیاط ہو اور لازم نہیں کہ وہ ایسا کرنے والے کے حقیقۃً کافر ہونے کا اعتقاد رکھتے ہوں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ وہ ان کے پیچھے نمازیں ادا کرنے سے ممتنع نہیں ہوئے اور نہ ان کے اوامر کے امتثال سے اور نہ کوئی اور ایسی بات ان سے صادر ہوئی جس سے دلالت ملے کہ وہ حقیقت ان کے کافر ہونے کا اعتقاد رکھتے ہوں۔

(يضرب بعضكم الخ) یضرب کی جزم کے ساتھ اس طور کہ وہ جوابِ نہی ہے، بطورِ استیناف مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے یا اسے حال باور کیا جائے تو اول پر کفر حقیقی پہ اسے محمول کرنا قوی ثابت ہوتا ہے اور مثلاً تاویل بالمستحل کرنے کی ضرورت ہوگی، ثانی پر یہ ماقبل سے متعلق نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ متعلق ہوا اور اس کا جواب جو گزرا۔

- 7078حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا قُرَّةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ سِيرِينَ عَنْ عَبْدِ

الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ وَعَنْ رَجُلٍ آخَرَ هُوَ أَفْضَلُ فِي نَفْسِي مِنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ أَلَا تَدْرُونَ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ فَقَالَ أَلَيْسَ بِيَوْمِ النَّحْرِ قُلْنَا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا أَلَيْسَتْ بِالْبَلْدَةِ قُلْنَا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ وَأَبْشَارَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قُلْنَا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَإِنَّهُ رُبَّ مُبَلِّغٍ يُبَلِّغُهُ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ فَكَانَ كَذَلِكَ قَالَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ حُرِّقَ ابْنُ الْحَضْرَمِيِّ حِينَ حَرَّقَهُ جَارِيَةُ بْنُ قُدَامَةَ قَالَ أَشْرِفُوا عَلَى أَبِي بَكْرَةَ فَقَالُوا هَذَا أَبُو بَكْرَةَ يَرَاكَ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَحَدَّثَتْنِي أُمِّي عَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّهُ قَالَ لَوْ دَخَلُوا عَلَيَّ مَا بَهَشْتُ بِقَصَبَةٍ .

أطرافه 67، 105، 1741، 3197، 4406، 4662، 5550، 7447 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶ ص:۴۳۱)

یحی سے مراد قطان ہیں، پوری سند بصری ہے۔ (وعن رجل آخر) یہ حمید بن عبدالرحمٰن حمیدی ہیں جیسا کہ کتاب الحج کے باب (الخطبة أيام منى) میں تصریح ہوئی تھی وہیں اس خطبہ نبوی کی تشریح گزری۔ (أبشاركم) بشرۃ کی جمع جوانسان کی جلد کی سطح کو کہتے ہیں بشر جوانسان ہے کوثنی یا جمع نہیں کیا جاتا، بعض نے اس آیت کے پیش نظر اسے جائز قرار دیا: (أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا)[المؤمنون :۴۷] ، (فإنه) ضمیر شان ہے (من هو) نسخۂ کشمیہنی میں (لمن هو) ہے۔ (أوعى له) الحج کی روایت میں (منه) بھی مزاد تھا۔ (فكان كذلك) یہ ابن سیرین کی کلام ہے جو مرفوع عبارت کے درمیان متخلل ہوئی، کتاب العلم کے باب (ليبلغ العلم الشاهد الغائب) میں اس کا واضحاً بیان گزرا ہے۔ (قال لا ترجعوا) یہ ابن سیرین عن عبدالرحمٰن ابن ابو بکرہ عن ابوبکر کی روایت سے سندِ مذکور کے ساتھ ہے بزار نے بطولہ اس کی تخریج کے بعد لکھا ہم نے نہیں جانتے کہ سوائے قرہ کے ابن سیرین سے اس لفظ کے ساتھ کسی اور نے بھی اسے روایت کیا ہے؟

(فلما كان يوم الخ) اسماعیلی کے ہاں محمد بن ابوبکر مقدمی کی قطان سے روایت میں (قال فلما كان الخ) ہے، قال کے فاعل عبدالرحمٰن بن ابوبکرہ ہیں۔ (حرق) بطور صیغۂ مجہول ہے، دمیاطی کی تحریر میں ہے کہ صواب (أحرق) ہے بعض شراح نے ان کی تبع کی، دوسرا لفظ بھی خطانہیں بلکہ اہلِ لغت نے دونوں کے ساتھ جزم کیا ہے انہوں نے تشدید کے ساتھ برائے تکثیر قرار دیا ہے یہاں تقدیر ہے: (يوم حرق ابن الحضرمي و من معه) ابن حضرمی کا نام جیسا کہ عسکری نے ذکر کیا، عبداللہ بن عمرو بن حضرمی تھا ان کا والد بدر کے دن مشرکین میں سے اول شخص تھا جو قتل ہوا، اس پر عبداللہ کے لئے رؤیت ہے بعض نے صحابہ میں ان کا شمار کیا استیعاب میں واقدی کے حوالے سے ہے کہ عہدِ نبوی میں پیدا ہوئے اور حضرت عمر سے ان کی روایت میں موجود ہے مدائنی کے ہاں یہ عبداللہ بن عامر حضرمی ہیں جو عمرو مذکور کے بیٹے تھے، مشہور صحابی علاء بن حضرمی ان کے چچا تھے حضرمی کا نام عبداللہ بن عماد ہے جو

جاہلیت میں بنی امیہ کے حلیف تھے ابن حضرمی مذکور کی والدہ ارنب بنت کریز بن ربیعہ ہے جو عبداللہ بن عامر بن کریز کی پھوپھی تھیں، عبداللہ ہذا حضرت عثمان کے عہد میں بصرہ کے گورنر تھے۔

(حين حرقه جارية ابن قدامة) یعنی ابن مالک بن زہیر بن حصین تمیم سعدی، اس کا سبب عسکری نے الصحابہ میں ذکر کیا کہ جاریہ کا لقب ہی محرق پڑ گیا کیونکہ اس نے بصرہ میں ابن حضرمی کو جلا کر مار ڈالا تھا، حضرت معاویہ نے انہیں اہل بصرہ کی طرف بھیجا تھا تا کہ انہیں حضرت علی کے خلاف لڑنے کے لئے آمادہ کریں تو حضرت علی نے ان کے خلاف جاریہ بن قدامہ کو بھیجا جنہوں نے آ کر ان کا محاصرہ کرلیا ابن حضرمی ایک گھر میں متحصن ہو گئے جسے ابن قدامہ نے آگ لگا دی، طبری نے ۳۸ھ کے واقعات کے ضمن میں ابو حسن مدائنی کے حوالے سے یہ لکھا ہے، عمر بن شبہ نے بھی اخبارِ بصرہ میں اسے ذکر کیا کہ عبداللہ بن عباس بصرہ سے نکل گئے جو حضرت علی کی طرف سے وہاں کے عامل تھے اور زیاد ابن سمیہ کو بصرہ پر اپنا قائمقام بنا دیا تو حضرت معاویہ نے عبداللہ بن عمرو حضرمی کو بھیجا تا کہ بصرہ کو ان کی قلمرو میں شامل کرلیں وہ آ کر بنی تمیم میں اترے عثمانیہ (یعنی وہ جمعیت اور لوگ جو قاتلینِ عثمان سے قصاص کے خواہاں تھے) ان کے ساتھ شامل ہو گئے زیاد نے مدد کے لئے حضرت علی کو خط لکھا جنہوں نے اعین بن ضبیعہ مجاشعی کو روانہ کیا مگر انہیں دھوکے سے قتل کر دیا گیا ان کے بعد حضرت علی نے جاریہ کو روانہ کیا جنہوں نے آ کر اس گھر کا محاصرہ کرلیا جس میں ابن حضرمی فروکش تھے پھر گھر میں موجود تمام افراد۔ جو ستر یا چالیس تھے۔ سمیت گھر کو جلا کر خاکستر کر دیا اور اس بارے اشعار بھی نقل کئے، یہی معتمد ہے ابن بطال نے جو مہلب سے نقل کیا کہ ابن حضرمی وہ شخص تھے جو دائرۂ طاعت سے نکل گئے تھے جس پر جاریہ کو بھیجا گیا جنہوں نے کھجور کے تنے پر انہیں سولی دی پھر اس تنے کو سپردِ آگ کر دیا تو میں نہیں جانتا اس بارے ان کا مستند کیا ہے گویا ظن پر یہ بات کہی ہے طبری نے جو ذکر کیا اہلِ علم بالاخبار (یعنی مورخین) نے یہی ذکر کیا ہے، احنف جاریہ کو ازرہِ احترام چچا کہتے تھے طبری نے یہ بات لکھی، بقول ابن حبان ان کا انتقال یزید بن معاویہ کی خلافت میں ہوا، یہ بھی کہا گیا کہ یہ (جاریہ نہیں بلکہ) جویریہ بن قدامہ ہیں جنہوں نے حضرت عمر کا قصہ شہادت روایت کیا ہے۔

(أشرفوا الخ) یعنی کسی بلند جگہ سے ان پر جھانکا، بزار نے یحی بن حکیم عن قطان سے نقل کیا کہ وہ اس وقت اپنے باغ میں تھے۔ (فقالوا هذا الخ) مہلب کہتے ہیں جاریہ نے ابن حضرمی کو قتل کر کے بعض کو حکم دیا کہ وہ ابوبکرہ پر جھانکیں تا کہ معلوم ہو کہ وہ بھی کہیں باغیوں کے ساتھ تو نہ تھے اور خیثمہ اسے کہہ چکا تھا کہ یہ ابوبکرہ تمہیں دیکھ رہے ہیں اور جو تم نے ابن حضرمی کے ساتھ کیا ہے تو ممکن ہے ہتھیار کے ساتھ یا صرف زبانی کلامی تمہارے اس فعل کا انکار کریں، ابوبکرہ نے جب یہ بات سنی اور وہ تب اپنے بالاخانہ میں تھے کہا اگر وہ (زبردستی) میرے گھر میں گھس آتے تو میں ان پر لاٹھی بھی نہ اٹھاتا کیونکہ میں مسلمانوں کے ساتھ لڑائی کرنا روا نہیں سمجھتا تو ہتھیاروں کے ساتھ کیونکر لڑ سکتا ہوں بقول ابن حجر مورخین جیسے مدائنی کی تحریرات کا مقتضا یہ ہے کہ حضرت علی کے حکم سے ابن عباس اہلِ بصرہ کو حضرت معاویہ سے پھر جنگ کرنے کی دعوت دینے اور اس پر آمادہ کرنے آئے، یہ تحکیم کے واقعہ کے بعد کی بات ہے پھر اس اثناء خوارج کا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا جس پر ابن عباس حضرت علی (جو کوفہ میں تھے) کی طرف چلے گئے اور جنگ نہروان میں شریک ہوئے تو ان کی غیر موجودگی میں عبدالقیس کے بعض افراد نے حضرت معاویہ کو خط لکھا کہ یہاں بصرہ میں عثمانیوں کی ایک جماعت موجود ہے اور ان کی خواہش ہے کہ کسی آدمی کو ان کا امیر بنا کر بھیجا جائے تا کہ قاتلینِ عثمان کے ساتھ لڑ سکیں جس پر انہوں نے ابن حضرمی کو روانہ کیا تو ان

کے ساتھ جو گزری اس کا ذکر ہوا تو بظاہر جاریہ نے ان پر غلبہ پا کر اور ابن حضرمی اور ان کے ساتھیوں کو جلا کر حضرت علی کے حکم سے لوگوں کو آمادہِ پیکار کرنا چاہا تو حضرت ابو بکرہ کی رائے مسلمانوں کی ان باہمی جنگوں سے کنارہ کشی کی تھی اور یہی صحابہ کی ایک جماعت کا طرزِ عمل رہا تو اس نے کچھ لوگوں کو مامور کیا کہ ابو بکرہ کو بھی لڑنے کے لئے نکالیں تو اس پر یہ مذکورہ جواب دیا۔ (قال عبدالرحمن) ای ابن ابو بکرہ، اسی کے ساتھ متصل ہے۔

(فحدثتني أمي) یہ ہالہ بنت غلیظ عجلیہ ہیں، خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں ان کا نام ذکر کیا ابو احمد حاکم اور ایک جماعت نے بھی ان کی تبع کی، ابن سعد نے ہولہ ذکر کیا بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابن سعد (طبقات میں) لکھتے ہیں کہ بصرہ شہر کی تعمیر کے بعد عبدالرحمٰن وہاں کے اولین مولود تھے ابن زید نے اسے ۲۴ھ میں قرار دیا اور یہ حضرت عمر کی خلافت کا اوائل تھا۔

(ما بهشت) ہائے مکسور کے ساتھ کشمیہنی کے ہاں اس کی زبر کے ساتھ ہے دونوں لغت ہیں یعنی ان سے کوئی مقابلہ نہ کرتا، کہا جاتا ہے: (بهش بعض القوم إلى بعض، إذا تراموا للقتال) (یعنی جب باہم لڑائی کے لئے تیر اندازی کریں) تو گویا کہا اگر وہ آجاتے تو میں اپنا ہاتھ چھڑی کی طرف نہ بڑھاتا اور نہ اپنے دفاع کے لئے اسے تھامتا (یعنی تلوار پکڑنا تو درکنار لاٹھی کو بھی ہاتھ نہ لگاتا) ابن تین نے یہ معنی کیا: (ما قمت إليهم بقصبة) کہا جاتا ہے: (بهش له إذا ارتاح له وخف إليه) بعض نے اس کا معنی (ما رميت) کیا اور بعض نے (ما تحركت) صاحب نہایہ کہتے ہیں مراد یہ کہ میں مسرعاً ان کی طرف نہ لپکتا کہ انہیں اپنے آپ سے دور کروں حتی کہ لاٹھی کے ساتھ بھی، اس شخص کو جو کسی چیز کو دیکھے اور وہ اسے خوش کن لگے اور وہ اس کی اشتہاء کرے یا اسے لینے کو سرعت سے لپکے، کہا جاتا ہے: (بهش إلى كذا) خیر اور شر دونوں میں مستعمل ہے اور: (بهش القوم بعضهم إلى بعض) جب باہم لڑنے میں مبادرت کریں، ابو بکرہ کی یہ بات ابن مسعود کے فتنہ بارے قول کے موافق ہے جسے احمد نے اپنی روایت میں نقل کیا کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ اگر میں اس زمانہ کو پالوں تو آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا اپنا ہاتھ اور اپنی زبان کو روکے رکھنا اور گھر میں چپکا بیٹھے رہنا، میں نے کہا اگر کوئی فتنہ باز شخص گھر میں گھس آئے تو؟ فرمایا اپنے کمرہ خاص میں چلے جانا کہا اگر وہاں بھی آجائے؟ فرمایا اپنی نماز گاہ میں داخل ہو جانا اور ہاتھ بند رکھنا اور کہتے رہنا میرا رب اللہ ہے حتی کہ اسی پر مر جاؤ (یعنی قتل ہو جاؤ یہ اس امر سے بہتر ہے کہ فتنہ و باہمی جنگ و جدل میں شرکت کرو) طبرانی کی حضرت جندب سے روایت میں ہے کہ اپنے گھروں میں بیٹھے رہنا اور غیر نمایاں ہو جاؤ، کہا آپ کیا فرماتے ہیں اگر ہمارے کسی کے گھر میں گھس آئیں؟ فرمایا اس کا ہاتھ پکڑ لو اور مقتول ہونا قاتل بننے سے بہتر ہے! احمد اور ابو یعلی کی خرشہ بن حر سے روایت میں ہے جسے فتنہ کا زمانہ آن لے وہ اپنی تلوار پتھر پر مار کر توڑ ڈالے اور وہیں لیٹا رہے حتی کہ مطلع صاف ہو جائے، مسلم کی حدیثِ ابو بکرہ میں ہے ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ کیا فرماتے ہیں اگر مجھے مجبور کیا جائے کہ دونوں میں سے ایک لشکر میں چلوں تو مجھے تیر آن لگے یا کوئی تلوار سے مارے؟ فرمایا وہ اپنا گناہ بھی اور تمہارا گناہ بھی لے کر پلٹے گا، اس موضوع پر کثیر احادیث ہیں۔

- 7079حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِشْكَابٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا تَرْتَدُّوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ .

طرفه - 1739 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶ ص: ۴۳۱)

(محمد بن فضيل عن أبيه) یہ ابن غزوان ہیں۔ (لا ترتدوا) الحج میں ایک اور طریق کے ساتھ فضیل سے (لا ترجعوا) مذکور ہوا وہاں کا سیاق اتم تھا۔

- 7080 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُدْرِكٍ سَمِعْتُ أَبَا زُرْعَةَ بْنَ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ عَنْ جَدِّهِ جَرِيرٍ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ اسْتَنْصِتِ النَّاسَ ثُمَّ قَالَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ .

أطرافه 121، 4405، - 6869 (سابقہ حوالہ)

(لا ترجعوا) اکثر کے ہاں یہی ہے کشمیھنی کے نسخہ میں (لا ترجعن) ہے اس کا اصل (لا ترجعون) تھا العلم میں اور اواخر المغازی اور الدیات میں (لا ترجعوا) کے لفظ ساتھ تھی ابوزرعہ بن عمرو بن جریر کی بخاری میں اپنے دادا سے یہی ایک روایت ہے ان سے اسکے راوی علی نخعی کوفی اور متفقہ طور پر ثقہ ہیں بخاری میں ان کے حوالے سے یہی ایک حدیث ہے جسے کئی مواضع میں نقل کیا ہے۔

- 9 باب تَكُونُ فِتْنَةٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ (ایک فتنہ آئے گا جس میں بیٹھا کھڑے سے بہتر ہوگا)

مستملی کے نسخہ میں (فتنة) ہے۔

- 7081 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ إِبْرَاهِيمُ وَحَدَّثَنِي صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَتَكُونُ فِتَنٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي مَنْ تَشَرَّفَ لَهَا تَسْتَشْرِفْهُ فَمَنْ وَجَدَ فِيهَا مَلْجَأً أَوْ مَعَاذًا فَلْيَعُذْ بِهِ .

طرفاه 3601، - 7082 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵ ص: ۳۳۳)

- 7082 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَتَكُونُ فِتَنٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ وَالْقَائِمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي مَنْ تَشَرَّفَ لَهَا تَسْتَشْرِفْهُ فَمَنْ وَجَدَ مَلْجَأً أَوْ مَعَاذًا فَلْيَعُذْ بِهِ .

طرفاه 3601، - 7081 (سابقہ)

(القاعد فيها الخ) اسماعیلی نے حسن بن اسماعیل کلبی عن ابراہیم بن سعد سے اپنی سند کے ساتھ شروع میں یہ الفاظ نقل کئے: (النائم فيها خير من اليقظان واليقظان فيها خير من القاعد) ، حسن بن اسماعیل مذکور کو نسائی نے ثقہ کہا ہے اور یہ ا

کے شیوخ میں سے ہیں پھر میں نے یہ زیادت مسلم کے ہاں ابوداؤد طیالسی عن ابراہیم بن سعد کی روایت میں بھی پائی انہوں نے اولا اسے یعقوب بن ابراہیم بن سعد عن ابیہ کے طریق سے محمد بن عبید اللہ اسکے شیخِ بخاری کی مانند نقل کیا تو گویا ابراہیم کبھی اسے تاما اور کبھی ناقصا تحدیث کیا کرتے تھے، احمد اور ابویعلی کی خرشہ سے روایت میں اس زیادت کا مثل ہے، احمد اور ابوداؤد کے ہاں ابن مسعود کی روایت سے اس زیادت کا شاہد بھی ہے یہ الفاظ ذکر کئے: (النائم فيها خير من المضطجع) مذکورہ روایت میں (يقظان) سے یہی مراد ہے کیونکہ اسے (قاعد) کے بالمقابل ذکر کیا۔ (والماشي الخ) ابن مسعود کی حدیث میں ہے: (والماشي فيها خير من الراكب والراكب فيها خير من المجرى قتلاها كلها في النار)(یعنی ان فتنوں میں پیدل چلنے والا سوار سے اور سوار دوڑانے والے سے بہتر ہوگا اور ان میں شرکاء کے دونوں طرف کے مقتول آگ میں جائیں گے)۔

(خير من الساعي) مسلم کی حدیثِ ابوبکرہ میں ہے: (من الساعي إليها) یہ زیادت بھی کی: (ألا فإذا نزلت فمَنْ كانت له إبلٌ فَلْيَلْحَقْ بإبله) (یعنی جب یہ فتنے نازل ہوں تو جس کیلئے اونٹ ہیں وہ ان سے جا ملے، یعنی اپنی زمینوں وغیرہ میں محدود ہو جائے) بعض شراح نے آپ کے قول: (والقاعد الخ) کے بارہ میں لکھا کہ قاعد سے مراد فتنوں کے وقوع کے زمانہ میں ان سے بیٹھ رہا اور قائم یعنی جوان کیلئے چلا کہ بسا اوقات وہ اپنے چلنے کی سبب کسی مکروہ معاملہ میں پڑ سکتا ہے، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ بظاہر مراد ایسا شخص ہے جو ان سب مذکورہ احوال میں ان فتنوں کا حصہ بنے یعنی اس ضمن میں بعض بعض سے اشد (یعنی زیادہ سرگرم) ہے (تو شرکت کے اس تفاوت کو اس انداز سے تعبیر کیا) تو سب سے اعلیٰ وہ جو ساعی ہے یعنی اثارتِ فتن (یعنی انہیں بھڑ کانے) کا سبب ہے پھر جو اس کے اسباب کے ساتھ قائم ہے اس سے ماشی کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا پھر جو نظارہ (یعنی صرف مشاہدہ اور نظارہ کرنے والے) کے ساتھ ہوگا اگرچہ عملی قتال میں شریک نہ ہوا اور یہ قاعد ہے پھر جو ان سے مجتنب رہا اور جو نہ ان کا مباشر ہوا اور نہ نظارہ کیا، یہ مضطجع اور یقظان ہے پھر جو ان سے بالکل الگ تھلگ رہا لیکن راضی ہے اسے نائم کے ساتھ تعبیر کیا، اس خیریت میں افضلیت سے مراد جو اس تفصیلِ مذکور پر اپنے سے فائق سے شر میں اقل ہے۔

(تشرف لها) یعنی ان کیلئے متطلع ہوا اس طرح کہ ان سے متعدی و متعرض ہوا اور ان سے اعراض نہ کیا اسے شرف سے اور إشراف سے بھی ضبط کیا گیا ہے۔

(تستشرفه) یعنی (تهلكه) اسے ہلاک کر ڈالیں گے یعنی جوان کیلئے منتصب ہوا یہ اسکے ہوں گے اور جس نے ان سے اعراض کیا یہ اس سے کریں گے، اسکا حاصل یہ ہوا کہ جو ان کی طرف اپنے وجود کے ساتھ متوجہ ہوا وہ اپنے شر کے ساتھ اسکا مقابل ہوں گے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ جس نے اپنے نفس کے ساتھ ان میں حصہ لیا یہ اس کی ہلاکت کا باعث بنیں گے، اس کا نحو قائل کا مثلا یہ قول ہے: (من غالَبَنا غلَبْناه) (یعنی جس نے ہمارا مقابلہ کرنا چاہا ہم اس پر غالب آ جائیں گے)۔

(وجد فيها) کشمیہنی کے ہاں (منها) ہے۔ (معاذا) فتحِ میم کے ساتھ بمعنی ملجا، بقول ابن تین ہم نے اسے ضمِ میم کے ساتھ بھی ضبط کیا ہے (یعنی عاذ سے اسم مفعول)۔ (فليعذ به) یعنی اس میں معتزل (یعنی الگ تھلگ) رہے تا کہ فتنہ کے شر سے سالم رہے، سعد بن ابراہیم کی روایت میں (فليستعذ) ہے، اس کی تفسیر مسلم کی حدیثِ ابوبکرہ میں ان الفاظ کے ساتھ واقع ہوئی: (

فإذا نزلت فمن كان له إبل فليلحق بإبله) اسی طرح غنم اور ارض (یعنی ریوڑ اور زمین) کا بھی ذکر کیا، ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ اگر کسی کے پاس یہ سب نہ ہو؟ فرمایا وہ اپنی تلوار کی دھار پر پتھر مار مار کر اسے کند کر ڈالے پھر اگر کر سکے تو نجات پا جائے! اس میں فتنہ سے تحذیر اور اس میں دخول سے اجتناب کی ترغیب ہے اور یہ کہ اس کا شر اس کے ساتھ تعلق کے بحسب ہوگا، فتنہ سے مراد جو طلبِ اقتدار کی باہمی آویزش ہوگی اس طور کہ محق کا مبطل سے پتہ نہ چل سکے، طبری لکھتے ہیں سلف نے (اس حدیث کی بابت) باہم اختلاف کیا تو بعض نے اسے عموم پر محمول کیا اور یہ وہ حضرات جو مسلمانوں کی ان ابتدائی باہمی جنگوں سے بالکل الگ رہے جیسے حضرات سعد، ابن عمر، محمد بن مسلمہ، ابوبکرہ اور دوسرے! ان کا ان مذکور ظواہر وغیرہا سے تمسک تھا پھر ان حضرات کے درمیان ذیلی اختلاف ہوا تو ایک گروہ کی رائے تھی کہ گھروں کے اندر ہی رہا جائے بعض نے کہا بلکہ بہتر ہے اصلاً ہی فتنے کے شہر سے کہیں اور چلے جانا چاہئے پھر مزید یہ اختلاف کیا کہ بعض نے کہا اگر کسی پر حملہ ہو جائے تو وہ اپنا ہاتھ روکے رکھے اگرچہ قتل کر دیا جائے جبکہ بعض کا موقف تھا کہ بلکہ اپنی جان، مال اور اہل کا دفاع کرے اور اس دوران اس کے ہاتھوں کوئی قتل ہوگیا یا وہ خود تو وہ معذور ہے! دیگر نے کہا اگر کوئی گروہ امام کی بغاوت کر دے اور اپنے اوپر واجبات کی ادائیگی سے ممتنع رہے اور جنگ کریں تو ہر قدرت رکھنے والے پر واجب ہے کہ خطا کار کا ہاتھ روکے اور مصیب (یعنی جو حق پہ ہے اس) کا ساتھ دے اور یہ جمہور کا قول ہے، دوسروں نے یہ تفصیل کی کہ اگر مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان لڑائی چھڑ جائے اور کوئی سلطان نہ ہو تو تب قتال ممنوع ہے، اس باب کی احادیث اور دیگر بھی اس پر دال ہیں اور یہ اوزاعی کا قول ہے طبری کہتے ہیں درست یہ کہا جانا ہے کہ فتنہ کی اصل ابتلاء ہے اور منکر امر کا انکار ہر قدرت رکھنے والے پر واجب ہے تو جس نے محق کی اعانت کی اس نے درست کیا اور جس نے خطا کار کی اعانت کی اس نے خطا کی، اور اگر معاملہ باعثِ اشکال ہو (یعنی پتہ نہ چلے کہ کون محق اور کون مبطل ہے) تو یہ ہے وہ صورتحال جس میں قتال سے نہی وارد ہے دوسروں نے اس رائے کا اظہار کیا کہ یہ احادیث بعض مخصوص لوگوں کے حق میں وارد ہیں اور نہی انہی کے ساتھ خاص ہے جو اس کے مخاطب تھے، ایک قول یہ ہے کہ یہ احادیثِ نہی آخری زمانہ کے ساتھ خاص ہیں جب یہ امر متحقق ہوگا کہ باہم لڑائی جھگڑے طلبِ اقتدار میں ہیں، مشار الیہ حدیثِ ابن مسعود میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ یہ کب ہوگا؟ فرمایا: (أیام الهرج) میں کہا کب؟ فرمایا: (حین لا یأمن الرجل جلیسه) (یعنی جب کوئی اپنے جلیس سے بھی امن میں نہ ہوگا)۔

علامہ انور نے باب (قول النبیؐ تکون فتنة) (من تشرف لها الخ) کا اردو میں یہ ترجمہ لکھا ہے جس نے ادھر سے جھانکا ادھر سے وہ فتنہ اسے جھانک ہی لے گا۔

10 - باب إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا (جب دو مسلح مسلمان باہم مقابلہ پہ اتر آئیں)

7083 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ رَجُلٍ لَمْ يُسَمِّهِ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ خَرَجْتُ بِسِلَاحِي لَيَالِيَ الْفِتْنَةِ فَاسْتَقْبَلَنِي أَبُو بَكْرَةَ فَقَالَ أَيْنَ تُرِيدُ قُلْتُ أُرِيدُ نُصْرَةَ ابْنِ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَكِلَاهُمَا

مِنْ أَهْلِ النَّارِ قِيلَ فَهَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ إِنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ قَالَ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ فَذَكَرْتُ هَذَا الْحَدِيثَ لأَيُّوبَ وَيُونُسَ بْنِ عُبَيْدٍ وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ يُحَدِّثَانِي بِهِ فَقَالاَ إِنَّمَا رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ الْحَسَنُ عَنِ الأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ .حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ بِهَذَا .

طرفاه 31، 6875

(ترجمہ کیلئے جلد ۱۱ص: ۲۷۸)

7083م -وَقَالَ مُؤَمَّلٌ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ وَيُونُسُ وَهِشَامٌ وَمُعَلَّى بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنِ الأَحْنَفِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَرَوَاهُ مَعْمَرٌ عَنْ أَيُّوبَ وَرَوَاهُ بَكَّارُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ .

7083م -وَقَالَ غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَلَمْ يَرْفَعْهُ سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ

شیخ بخاری جحی ہیں حماد سے مراد ابن زید ہیں اثنائے حدیث ان کی نسبت مذکور ہیں۔ (عن رجل لم يُسَمِّه) یہ شیخ معتزلہ عمرو بن عبید تھے اور یہ سیئ الضبط (یعنی سوئے حافظہ کا شکار) تھے مزی نے اسی طرح تہذیب میں جزم کیا کہ اس مبہم سے وہی مراد ہیں ان کے غیر مثلاً مغلطائی نے تجویز کیا کہ یہ ہشام بن حسان بھی ہو سکتے ہیں مگر اس میں بعد ہے، حسن سے مراد بصری ہیں۔ (قال خرجت الخ) اس روایت میں یہی واقع ہوا اور حسن اور ابوبکرہ کے مابین احنف بن قیس ساقط ہیں جیسا کہ آگے اس کا بیان ہوگا فتنہ سے مراد وہ جنگ ہے جو حضرت علی اور ان کے ساتھیوں کی حضرت عائشہ اور ان کے لشکر سے ہوئی (یعنی جنگ جمل) عمر بن شبہ کی خالد بن خداش عن حماد بن زید عن ایوب و یونس عن حسن عن احنف سے روایت میں ہے کہ میں نے تلوار سنبھالی تا کہ حضرت علی کے پاس ان کی نصرت کو جاؤں۔ (فاستقبلني الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (فلقيني أبو بكرة)۔ (أين تريد) روایتِ مسلم میں (يا أحنف) بھی ہے۔ (نصرة الخ) اس میں ہے: (أريد نصر ابن عم رسول الله يعني عليا قال فقال لي يا أحنف ارجع)۔ (قال رسول الخ) اس میں ہے: (فإني سمعت رسول الله)۔ (من أهل النار) نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (في النار) مسلم کی روایت میں ہے: (فالقاتل والمقتول في النار)۔

(قيل فهذا القاتل) قائل ابوبکرہ تھے مسلم کے ہاں یہ مبین ہے البتہ شک کیا، یہ الفاظ ذکر کئے: (فقلت أو قيل) عبدالرزاق کی ایوب سے روایت میں ہے: (قالوا يا رسول الله هذا القاتل الخ) هذا القاتل مبتدا اور اس کی خبر محذوف ہے ای (هذا القتل يستحق النار)۔ (فما بال المقتول) ای فما ذنبه (یعنی اس کا کیا گناہ؟)۔ (إنه أراد قتل صاحبه) الایمان میں یہ الفاظ تھے: (إنه كان حريصا على قتل صاحبه)۔ (قال حماد الخ) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (فقالا إنما روى الخ) یعنی عمرو بن عبید نے حسن اور ابوبکر کے مابین احنف کا ذکر حذف کرنے میں خطا کی ہے لیکن قتادہ نے ان کی موافقت

کی ہے اسے نسائی نے ان کے حوالے کے ساتھ حسن سے دو طرق سے نقل کیا۔ (عن الحسن عن أبی بکرة) البتہ اس میں صرف حدیث پر اقتصار ہے قصہ ذکر نہیں کیا تو گویا حسن ابو بکرہ سے اسے مرسل کرتے تھے لیکن جب ساتھ میں قصہ بھی ذکر کرتے تو مسند انقل کرتے (یعنی احنف کے واسطہ کا ذکر کر کے) اسے سلیمان تیمی نے حسن عن ابو موسی سے روایت کیا اسے بھی نسائی نے تخریج کیا ہے! بعض شراح نے بزار کے قول کہ یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ابو بکرہ ہی سے معروف ہے، کا تعقب کیا ہے، یہ ظاہر ہے لیکن شائد بزار کا خیال تھا کہ تیمی کی روایت شاذ ہے کیونکہ حسن سے محفوظ احنف عن ابو بکرہ کی روایت ہے۔

علامہ انور (إنما روی هذا الحسن عن الأحنف) بارے رقمطراز ہیں مراد یہ کہ حسن بصری کی حضرت علی سے لقاء نہیں تو حدیث میں جو (عن الحسن) کے حوالے سے مذکور ہے کہ میں ہتھیار بند ہو کر نصرتِ علی کی غرض سے نکلا یہ صحیح نہیں کیونکہ حسن بصری نے حضرت علی کا زمانہ نہیں پایا کہ اس کی مدد کو نکلتے لیکن یہ مقولہ احنف کا ہے کہ وہ اس غرض کیلئے نکلے تھے۔

(حدثنا سلیمان الخ) یہ سلیمان بن حرب ہیں بظاہر ان کا قول (بهذا) اس روایت کی طرف اشارہ کناں ہے جسے حماد بن زید نے ایوب اور یونس بن عبید سے روایت کیا، اسے مسلم اور نسائی دونوں نے احمد بن عبدة الضبی عن حماد بن زید عن ایوب و یونس بن عبید والمعلی بن زیاد سے نقل کیا، یہ تینوں حسن بصری عن احنف سے اس کے راوی ہیں تو صرف مرفوع حدیث نقل کی، ابو داؤد نے اسے ابو کامل جحدری (حدثنا حماد) سے تخریج کیا تو نہایت اختصار کے ساتھ یہ قصہ ذکر کیا۔

(وقال مؤمل) بروزن محمد، ابن اسماعیل ابو عبدالرحمٰن بصری نزیلِ مکہ بخاری نے ان کا زمانہ پایا مگر ملاقات نہ کر سکے کیونکہ یہ ۲۰۶ھ میں انتقال کر گئے اور یہ بخاری کے طلبِ حدیث میں نکلنے سے قبل ہے لہٰذا ان سے تعلیقا ہی نقل کرتے ہیں بقول ابو حاتم رازی یہ صدوق کثیر الخطا تھے، اس طریق کو اسماعیل نے ابو موسی محمد بن مثنی (حدثنا مؤمل بن اسماعیل حدثنا أحمد بن زید عن أیوب ویونس بن عبید و هشام عن الحسن عن الأحنف عن أبی بکرة) سے نقل کیا، تو حدیث بلا قصہ نقل کی اسے انہوں نے یزید بن سنان حدثنا مؤمل (حدثنا حماد بن زید حدثنا أیوب و یونس و المعلی قالوا حدثنا الحسن) کے طریق سے بھی موصول کیا ہے، احمد نے اسے مومل عن حماد کے حوالہ سے ان چاروں سے تخریج کیا ہے تو گویا بخاری اس طریق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

(ورواه معمر عن أیوب) بقول ابن حجر اسے مسلم، ابو داؤد، نسائی اور اسماعیلی نے عبدالرزاق عنہ کے طریق سے تخریج کیا مسلم اور ابو داؤد نے سیاق ذکر نہیں کیا نسائی اور اسماعیلی نے سیاق ذکر کیا ہے وہ (عن أیوب عن الحسن عن الأحنف بن قیس عن أبی بکرة قال سمعت رسول الله) کے الفاظ سے اسے ذکر کرتے ہیں، قصہ مذکور نہیں، اس سند کا ایک لطیفہ یہ ہے کہ تمام رواۃ بصری ہیں اس میں تین تابعین ہیں دار قطنی سند میں اختلاف کا ذکر کر کے لکھتے ہیں: (والصحیح حدیث أیوب من حدیث حماد بن زید و معمر عنه)

(ورواه بکار الخ) عبدالعزیز عبداللہ بن ابو بکرہ کے بیٹے ہیں ابن ماجہ کے ہاں یہ نسبت مذکور ہے ان کی اور ان کی بیٹے بکار کی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے بعض نے انہیں دادا کی طرف منسوب ذکر کیا اور عبدالعزیز بن ابو بکرہ کہا، اس طریق کو طبرانی نے خالد

بن خداش قال (حدثنا بكار بن عبدالعزيز) کے ساتھ موصول کیا ہے اس کے الفاظ ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا کہ (إن فتنه كائنة القاتل و المقتول فى النار، إن المقتول قد أراد قتل القاتل) ۔

(وقال غندر الخ) منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (عن ربعي) یہ بلفظ النسب اسم ہے ان کے والد کا نام حراش تھا مشہور تابعی ہیں اسے امام احمد نے (حدثنا محمد بن جعفر) کے ساتھ مرفوعا موصول کیا ، یہ غندر ہیں یہ الفاظ نقل کئے : (إذا التقى المسلمان حمل أحدهما على صاحبه السلاح فهما على جرف جهنم فإذا قتله وقعا فيها جميعا) (یعنی دو مسلمان آمنے سامنے ایک دوسرے پہ ہتھیار سیدھا کریں تو وہ جہنم کے کنارے پہ ہیں اگر ایک قتل ہو گیا تو دونوں اس میں واقع ہو گئے) طیالسی نے بھی اپنی مسند میں شعبہ سے اور ان کے طریق سے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اسی طرح تخریج کیا۔

(ولم يرفعه سفيان) یعنی ثوری۔ (عن منصور) یعنی سندِ مذکور کے ساتھ اسے نسائی نے یعلی بن عبید عن ثوری سے ابوبکرہ تک اسی مذکورہ سند کے ساتھ ان الفاظ سے نقل کیا: (إذا حمل الرجلان المسلمان السلاح أحدهما على الآخر فهما على جُرُفِ جهنم فإذا قتل أحدهما الآخر فهما فى النار)

اس حدیث پر کتاب الایمان میں بحث گزری، علماء کہتے ہیں ان کے فی النار ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ اس کے مستحق ہیں البتہ اب ان کا معاملہ اللہ پر ہے چاہے تو انہیں یہ سزا دے پھر دیگر موحدین کی طرح انہیں بھی جہنم سے نکال لے اور چاہے تو ان سے درگزر کر دے اور اصلا ہی انہیں یہ سزا نہ دے! بعض نے کہا یہ اس کے مستحل پر محمول ہے اس میں خوارج اور بعض معتزلہ کے لئے حجت نہیں جو کہتے ہیں اہلِ معاصی جہنم میں مخلدین ہیں کیونکہ آپ کے قول: (فهما فى النار) سے ان کا بقاء لازم آتا ہے، اس کے ساتھ احتجاج کیا ہے ان حضرات نے جو فتنہ میں قتال کو روا نہیں سمجھتے یہ وہ سب صحابہ کرام جو حضرت علی و دیگر صحابہ کی باہمی لڑائیوں سے الگ رہے جیسا کہ ذکر ہوا جمہور صحابہ و تابعین کی رائے یہ تھی کہ نصرتِ حق اور باغیوں سے قتال واجب ہے ان حضرات نے اس بارے وارد احادیث کو ان پر محمول کیا جو قتال سے عاجز رہیں یا جس کی نظر صاحبِ حق کی معرفت سے قاصر رہے، اہل سنت متفق ہیں کہ صحابہ کرام کی ان باہمی جنگوں کی وجہ سے کسی صحابہ پر طعن و تشنیع اور اعتراض کرنے سے رکنا واجب ہے (مولانا مودودی مرحوم نے جب خلافت و ملوکیت لکھ کر اپنے تئیں حضرات علی و معاویہ کے جھگڑے کا ثالث بننے اور امیر معاویہ کو خطا کار قرار دینے کی جسارت کی تو وہ اہلِ سنت کے اس اجماع کے منافی روش تھی اسی لئے انہیں ہر مسلک کے علماء کی سخت تنقید کا نشانہ بننا پڑا) اگرچہ ان میں سے صاحبِ حق ہونے کا پتہ چل بھی ہو جائے کیونکہ انہوں نے ان جنگوں میں اجتہادِ ذاتی کی بناء پر شرکت کی تھی اور اللہ تعالیٰ نے اجتہادی غلطی کو معاف کر رکھا ہے بلکہ ثابت ہے کہ ایسے شخص کو ایک اجر ملتا ہے جب کہ صائب اجتہاد والے کو دو اجر عطا ہوتے ہیں جیسا کہ اس کا بیان کتاب الاحکام میں آئے گا، ان حضرات نے حدیثِ ہذا میں مذکور وعید کو اس شخص پر محمول کیا جو بغیر تاویلِ سائغ (یعنی مناسب جواز کے) کے قتال کرتا ہے بلکہ مجرد طلبِ اقتدار کے لئے، ابوبکرہ کا احنف کو منع کرنا اس کا رد نہیں کرتا کیونکہ اسے ابوبکرہ کا ذاتی اجتہاد قرار دیا جائے گا جو ان کی احتیاط پسندی کا غماز ہے اپنے آپ کے لئے اور اپنے مسلم بھائیوں کے لئے اور اسی وجہ سے وہ ممتنع اور مانع رہے! آمدہ باب میں اس بارے مزید بیان آئے گا

طبری لکھتے ہیں اگر مسلمانوں کے درمیان واقع ہونے والے ہر اختلاف سے بھاگنا اور اس سے الگ رہنا کہ گھروں میں

بیٹھے رہیں اور تلواریں توڑ ڈالیں ، واجب ہوتا تو کوئی حد قائم نہ کی جاتی اور نہ کسی باطل کا اِبطال ہوتا اور اہلِ فسق کو اخذِ اموال، سفکِ دماء اور عزتوں پر ہاتھ ڈالنے جیسے محرمات کے ارتکاب کا راستہ مل جائے تا کہ اس طرح ہر اقدام کو فتنہ قرار دے کر اپنے ہاتھ اس سے روک لئے جائیں کہ ہمیں اس میں قتال سے منع کیا گیا ہے اور یہ سفہاء کا ہاتھ پکڑنے کے امر کے مخالف ہے اھ، بزار نے حدیث: (القاتل و المقتول فی النار) میں ایسی زیادت نقل کی ہے جس سے تبیینِ مراد ہوتی ہے وہ یہ الفاظ: (إذا اقتتلتم علی الدنیا فالقاتل الخ) (یعنی جب دنیا کیلئے قتال کیا تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں) اس کی تائید مسلم کی نقل کردہ اس روایت سے ہوتی ہے: (لا تذهب الدنیا حتی یأ تی علی الناس زمان لایدری القاتل فیم قتل ولا المقتول فیم قتل) (یعنی دنیا ختم نہ ہوگی حتی کہ ایسا زمانہ آئے گا کہ نہ قاتل کو علم ہوگا کہ کس لئے قتل کر رہا ہے اور نہ مقتول کو کہ کیوں قتل کیا جا رہا ہے) کہا گیا یہ کیسے ہوگا؟ فرمایا: (الهرج ، القاتل و المقتول فی النار) قرطبی کہتے ہیں تو اس حدیث نے تبیین کی کہ قاتل ومقتول دونوں جہنمی ہیں بقول ابن حجر اسی لئے جمل وصفین میں قتال سے توقف کرنے والوں کی تعداد ان میں شرکاء کی نسبت کم تھی اور ہر ایک ان شاء اللہ متاول و ماجور ہے(یعنی لڑنے والے بھی اور وہ بھی جو غیر جانبدار ہے) بخلاف ان کے جو ان کے بعد آئے اور جنہوں نے دنیا اور اقتدار کے حصول کی خاطر جنگیں لڑیں جیسا کہ ابو برزہ اسلمی سے منقول ہوگا، اس ماقبل کی تائید مسلم کی ابو ہریرہ سے یہ مرفوع روایت کرتی ہے: (من قاتل تحت رأیة عمیة یغضب لعصبة أو یدعو إلی عصبة أو ینصر عصبة فقتل فقتلته جاهلیة) (یعنی جس نے نسلی تعصب اور گمراہی کے جھنڈے تلے قتال کیا اور قتل ہوا تو اسکا یہ قتل جاہلیت کی طرز پہ ہے) آپ کے قول: (إنه کان حریصا علی قتل صاحبه) سے استدلال کیا ہے ان حضرات نے جو مواخذہ بالعزم کے قائل ہیں (یعنی کسی معصیت کا عزم کر لینا بھی قابلِ مواخذہ ہے) اگرچہ فعل واقع نہ ہو، اس کے عدم قائلین نے یہ جواب دیا کہ اس میں فعل موجود ہے اور وہ ہے ہتھیار بند ہو کر مقابلہ میں اترنا اور قتال کا وقوع، قاتل ومقتول کے فی النار ہونے سے لازم نہیں کہ دونوں ایک ہی مرتبہ میں ہوں تو قاتل کی تعذیب بوجہ قتال وقتل جب کہ مقتول کی تعذیب بوجہ فقط قتال ہے تو یہ تعذیب مجرد عزم پر واقع نہیں ہوئی، اس مسئلہ بارے کتاب الرقاق میں بحث گزری ہے، اللہ کے فرمان: (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) [البقرة : ۲۸۶] شر میں بابِ افتعال کا استعمال مشعر ہے کہ اس میں شرط یہ ہے کہ ارتکاب کر لیا ہو بخلاف خیر کے کہ اس پر مجرد نیت کرنے ہی سے ثواب (شروع) ہو جاتا ہے، اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے:(إن الله تجاوز لأمتی ما حدثت به أنفسها مالم یتکلموا بها أو یعملوا) (یعنی اللہ نے میری امت کے دلوں کے خیالات سے تجاوز کر دیا ہے جب تک ان کے ساتھ تکلم نہ کریں یا عمل نہ کریں) حاصل یہ ہے کہ تین مراتب ہیں: مجرد ارادہ، اس پر ثواب تو ملتا ہے (یعنی اگر خیر کے کسی فعل کی نیت کی، چاہے اسے بعد میں کر نہ سکا، ظاہر ہے اس ضمن میں سچی نیت کی ضرورت ہے اور اللہ علیم بذات الصدور ہے) البتہ اس پر مواخذہ نہیں ہوتا (اگر کسی برے فعل کا ارادہ کیا، ابھی کیا نہیں) دوم ارادہ یا عزم کے ساتھ اقترانِ فعل ، اس کے قابلِ مواخذہ ہونے میں کوئی نزاع نہیں، سوم عزم، (یعنی پکا اور مضبوط ارادہ) یہ ارادہ سے اقوی ہے اس کا قابلِ مواخذہ ہونا باعثِ نزاع واختلاف ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں حضرت احنف کے جنگ جمل سے علیحدہ رہنے بارے ایک اور سبب بھی منقول ہے چنانچہ طبری نے صحیح سند کے ساتھ حصین بن عبدالرحمٰن عن عمرو بن جاوان سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ان سے کہا احنف کے علیحدہ رہنے کا کیا معاملہ تھا؟ کہا

میں نے احنف سے سنا کہتے تھے ہم حج کے لئے نکلے تو لوگ مسجد کے وسط میں جمع تھے ۔ یعنی مسجد نبوی ۔ ان میں علی ، زبیر ، طلحہ اور سعد بھی تھے کہ حضرت عثمان آ گئے تو آ گے ان کی لوگوں کے لئے اپنے فضائل کے ذکر میں مناشدت کا ذکر کیا (یعنی اللہ کا حوالہ دے کر کہا میرے یہ یہ فضائل نہیں ؟ ایک حدیث میں یہ قصہ مروی ہوا ہے) احنف کہتے ہیں میں طلحہ و زبیر سے ملا اور کہا میرا خیال ہے انہیں یعنی حضرت عثمان کو ۔ ضرور قتل کر دیا جائے گا آپ مجھے کس (کی بیعت) کا حکم دیتے ہیں ؟ دونوں نے کہا علی کا ، ہم مکہ آئے (یعنی ادائیگی حج کے لئے) اور وہیں ہمیں حضرت عثمان کی شہادت کی خبر ملی میں حضرت عائشہ (جو حج کرنے آئی ہوئی تھیں) سے ملا اور پوچھا آپ کس کی بیعت کا مجھے حکم دیتی ہیں ؟ کہا حضرت علی کی ! کہتے ہیں ہم مدینہ واپس آئے تو میں نے حضرت علی سے بیعت کر لی اور میں بصرہ لوٹ گیا ہم اسی حالت میں تھے کہ کسی نے آ کر کہا یہ عائشہ اور طلحہ و زبیر جانب خریبہ میں آئے پڑے اور آپ کی مدد کے خواہاں ہیں (احنف اپنے قبیلہ کے سردار تھے) تو میں حضرت عائشہ اور پھر حضرات طلحہ و زبیر کے پاس آیا اور انہیں یاد دلایا کہ مجھے کیا کہا تھا تو ایک قصہ ذکر کیا اس میں ہے کہ آخر کہا واللہ میں نہ آپ لوگوں سے قتال کروں گا (یعنی حضرت علی کے ساتھ ہو کر) کہ آپ کے درمیان ام المومنین اور آنجناب کے حواری (یعنی طلحہ و زبیر) ہیں اور نہ ہی اس شخص کے خلاف لڑوں گا جس کی آپ حضرات نے مجھے بیعت کرنے کا حکم دیا تھا تو جنگ جمل میں شریک نہ ہوئے

تطبیق یہ ممکن ہے کہ اولاً علیحدہ رہنے کا ارادہ کیا پھر ان کی رائے بنی کہ حضرت علی کا ساتھ دیں تو اس سے ابو بکرہ نے انہیں روک لیا یا پھر حضرت علی کے خلاف لڑنے کا رادہ کیا تھا اس اثناء حضرت عائشہ کی ان سے مراسلت ہوئی جس پر علیحدہ رہنا انہیں راجح لگا ، طحاوی نے قتادہ کے طریق سے بھی نقل کیا کہتے ہیں حضرت علی زاویہ پر اترے تو احنف نے انہیں پیغام بھیجا اگر آپ چاہیں تو میں آپ کے پاس آ جاؤں اور اگر چاہیں تو چار ہزار تلواریں (یعنی چار ہزار لڑنے والے) آپ سے روکے رکھوں ؟ تو انہیں جواب میں لکھا جس کے روکنے پر تم قادر ہوا سے روکے رکھو ۔

- 11باب كَيُفَ الأَمُرُ إِذَا لَمُ تَكُنُ جَمَاعَةٌ (حالتِ انتشار میں بہترین روش)

کان تامہ ہے ، مطلب یہ کہ حالِ اختلاف میں مسلمان کو کیا کرنا چاہئے قبل اسکے کہ کسی خلیفہ پر ان کا اجماع واقع ہو ۔

- 7084حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بُنُ الُمُثَنَّى حَدَّثَنَا الُوَلِيدُ بُنُ مُسُلِمٍ حَدَّثَنَا ابُنُ جَابِرٍ حَدَّثَنِى بُسُرُ بُنُ عُبَيُدِ اللَّهِ الُحَضُرَمِىُّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا إِدُرِيسَ الُخَوُلاَنِىَّ أَنَّهُ سَمِعَ حُذَيُفَةَ بُنَ الُيَمَانِ يَقُولُ كَانَ النَّاسُ يَسُأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الُخَيُرِ وَكُنُتُ أَسُأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنُ يُدُرِكَنِى فَقُلُتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِى جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ فَجَاءَ نَا اللَّهُ بِهَذَا الُخَيُرِ فَهَلُ بَعُدَ هَذَا الُخَيُرِ مِنُ شَرٍّ قَالَ نَعَمُ قُلُتُ وَهَلُ بَعُدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنُ خَيُرٍ قَالَ نَعَمُ وَفِيهِ دَخَنٌ . قُلُتُ وَمَا دَخَنُهُ قَالَ قَوُمٌ يَهُدُونَ بِغَيُرِ هَدُيِى تَعُرِفُ مِنُهُمُ وَتُنُكِرُ قُلُتُ فَهَلُ بَعُدَ ذَلِكَ الُخَيُرِ مِنُ شَرٍّ قَالَ نَعَمُ دُعَاةٌ عَلَى أَبُوَابِ جَهَنَّمَ مَنُ أَجَابَهُمُ إِلَيُهَا قَذَفُوهُ فِيهَا قُلُتُ يَا

رَسُولَ اللَّهِ صِفْهُمْ لَنَا قَالَ هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا قُلْتُ فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ قَالَ تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ قَالَ فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ .

طرفاه 3606، 3607 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۳۵)

(ابن جابر) یہ عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر ہیں جیسا کہ مسلم نے انہی شیخِ بخاری سے اپنی روایت میں تصریح کی، بسر تابعی صغیر ہیں ماسوائے شیخِ بخاری اور صحابی کے سب راوی شامی ہیں۔

(مخافة الخ) ابن ابوشیبہ کی نصر بن عاصم عن حذیفہ سے روایت میں ہے: (وعرفت أن الخير لن يسبقني) (یعنی میں نے جان لیا کہ خیر مجھ سے سابق نہ ہوگی)۔ (في جاهلية الخ) طلوعِ اسلام سے قبل کے احوال کی طرف اشارہ ہے جب کفر ہرسو تھا اور آپس کی قتل وغارت گری، لوٹ مار اور فواحش کا ارتکاب عام تھا۔ (بهذا الخير) یعنی ایمان، امن، صلاحِ حال اور اجتناب فواحش! مسلم نے ابوالاسود عن حذیفہ سے روایت میں: (ونحن فيه) کا اضافہ بھی کیا۔ (فهل بعد هذا الخ) نصر بن عاصم کی روایت میں: (فتنة) ہے (یعنی شر کی جگہ) ابن ابوشیبہ کی سبیع بن خالد عن حذیفہ سے روایت میں ہے: (فما العصمة منه؟ قال السيف قال فهل بعد السيف من تقية؟ قال نعم هدنة) (یعنی اس سے بچت کی کوئی راہ؟ فرمایا تلوار، کہا تو کیا تلوار کے بعد کوئی بچت ہے؟ فرمایا ہاں صلح) شر سے مراد جو حضرت عثمان کی شہادت کے بعد فتنے برپا ہوئے اور جو اس امر پر آخرت کی عقوبات مترتب ہوئیں۔ (وفيه دخن) حقد (یعنی کینہ) بعض نے (دغل) (یعنی فسادی اور چغلخور) اور بعض نے (فساد في القلب) کہا، تینوں متقارب ہیں، اشارہ کرتے ہیں کہ وہ خیر جو شر کے بعد آتی ہے خالص خیر نہیں ہوتی بلکہ کدورتیں باقی رہ جاتی ہیں، بعض نے کہا دخن سے مراد دخان (دھواں) ہے اس سے کدر الحال کی طرف اشارہ ہے (یعنی صورتحال واضح نہ ہوگی، دورِ حاضر کی اصطلاح میں ہر معاملہ میں کنفیوزن ہوگی) ایک قول ہے کہ دخن ہر امرِ مکروہ (یعنی ناپسندیدہ معاملہ) کو کہتے ہیں بقول عبید اس حدیث کی مراد کی ایک دوسری حدیث کے ساتھ تفسیر کی جائے گی جس کے الفاظ ہیں: (لا ترجع قلوب قوم على ما كانت عليه) (یعنی باہمی اختلافات اور لڑائی جھگڑوں کے بعد اگر صلح واقع ہو بھی جائے تو اب دلوں کی وہ پرانی حالت واپس نہیں آتی) اس کا اصل یہ ہے کہ چوپاؤں کے رنگ میں کدورت ہوتی ہے (یعنی اصل جلد کے رنگ سے ہٹ کر بعض حصوں کا قدرے کم صاف یا نمایاں رنگ) تو مفہوم یہ کہ صفائے قلوب حاصل نہیں ہوتا۔

(بغير هديي) اکثر کے ہاں یائے اضافت کے ساتھ ہے نسخہِ کشمیہنی میں ایک یاء مع تنوین ہے، ابواسود کی روایت میں ہے: (يكون بعدي أئمة يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي) (یعنی میرے بعد ایسے امراء ہوں گے جو راہِ ہدایت پہ چلنے کے مدعی ہوں گے لیکن میری سنت کی پیروی نہ کرتے ہوں گے)۔ (تعرف منهم الخ) یعنی ان کے اعمال سے، مسلم کی حدیثِ ام سلمہ میں ہے: (فمن أنكر برئ ومن كره سَلِمَ) (یعنی جس نے انکار کیا وہ بری ہوا اور جس نے برا جانا وہ سالم رہا)۔ (على أبواب

جهنم) ان کے مآلِ حال کے اعتبار سے یہ اطلاق کیا جیسے کسی محرم امر کے آمر کی بابت کہا جائے کہ وہ جہنم کے کنارے پہ کھڑا ہے۔

(هم من جلدتنا) یعنی ہماری قوم اور ہمارے ہی اہلِ زبان وملت ! اس میں اشارہ ہے کہ وہ عرب ہوں گے، داودی نے کہا یعنی بنی آدم سے ہوں گے بقول قابسی یعنی وہ بظاہر ہماری ملت پر ہی ہوں گے مگر فی الباطن مخالف ہوں گے (جلدة الشئ ظاهره) ہرشیء کی سطح اور ظاہر جلدۃ کہلاتی ہے، یہ اصل میں غشاء البدن ہے (یعنی بدن کا پردہ) بعض نے لکھا عرب مراد ہونے کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ سمرۃ (یعنی گندمی رنگ ہونا) ان (کے رنگوں) پر غالب ہے اور رنگ جلد میں ہی ظاہر ہوتا ہے، ابوالاسود کی روایت میں ہے:(فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين فى جثمان إنس)(یعنی انسانوں کے بھیس میں شیاطین) جثمان جسد کو کہتے ہیں، شخص پر بھی اس کا اطلاق ہے! عیاض لکھتے ہیں اول شر سے مراد وہ فتنے جو شہادتِ عثمان کے بعد واقع ہوئے اور خیر سے مراد جو عمر بن عبد العزیز کی خلافت کے دور میں احوال ہوئے اور (تعرف و تنكر) سے مراد امراء تو ان میں ایسے بھی جو سنت وعدل کے متمسک ہوں گے اور ایسے بھی جو بدعت کے داعی اور عمل بالجور کے مرتکب ہوں گے، بقول ابن حجر ظاہر یہ ہے کہ اول شر سے مراد فتن، اولی میں سے جن کی طرف اشارہ کیا اور خیر سے مراد جو حضرت علی اور حضرت معاویہ پر لوگوں کا اجتماع ہو گیا (یعنی اس طرح افراتفری کی کیفیت اور صورتحال ختم ہوئی) اور دخن سے مراد جو ان کے زمانہ کے بعض امراء کا رویہ و کردار تھا جیسے عراق میں زیاد (جس نے کافی ظلم کئے) اور جو خوارج نے مخالفت اور لڑائیاں کیں

(دعاة على أبواب جهنم) سے مراد جو خوارج وغیرہم اقتدار کی طلب میں کھڑے ہوئے، اس طرف اپنے قول:(الزم جماعة الخ) کے ساتھ اشارہ کیا یعنی اگرچہ وہ ظالم ہی ہو، اس کی توضیح ابو اسود کی روایت کرتی ہے جس میں ہے اگرچہ وہ تمہاری پشت کو مارے اور تمہارا مال غصب کر لے، حجاج جیسوں کے زمانۂ امارت میں یہی کچھ ہوا۔

(وإمامهم) ابوالاسود کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے:(تسمع و تطيع وإن ضُرِبَ ظَهْرُكَ وأُخِذَ مَالُكَ) طبرانی کی سبیع بن خالد کی روایت میں بھی یہی ہے اس میں مزید یہ بھی ہے کہ اگر کوئی خلیفہ نہ ہو تب کہیں بھاگ جاؤ۔

(ولو أن تعض) یعنی اگرچہ علیحدہ رہنا عض کے ساتھ ہی ہو تب بھی اس سے عدول نہ کرو، (تعض) سب کے ہاں منصوب ہے اشیری نے رفع کے ساتھ ضبط کیا، اسکا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ اسکا جواز اس بات پر متوقف ہے کہ اس سے ماقبل کا (ان) ثقیلہ سے مخففہ ہو اور یہاں یہ جائز نہیں کیونکہ یہ (لو) کے بعد نہیں ہوتا صاحب المغنی نے یہ لکھا، ابن ماجہ کے ہاں عبدالرحمن بن قرط عن حذیفہ سے روایت میں ہے:(فَلَأَنْ تموت و أنت عاضٌ على جِذل خيرٌ لك مِنْ أنْ تتبع أحداً منهم)(یعنی تم اس حال میں مر جاؤ کہ خشک لکڑی چبا رہے ہو اس سے بہتر ہے کہ ان میں سے کسی کی اتباع کرو) جذل وہ لکڑی جو نصب کی جاتی ہے تاکہ اونٹ اس سے اپنے خارش کریں۔

(وأنت على الخ) مسلمانوں کی جماعت کے لزوم اور ان کے سلاطین کی اطاعت سے کنایہ ہے اگرچہ وہ نافرمان ہی ہوں بیضاوی کہتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ اگر زمین میں کوئی خلیفہ نہ ہو تو تم پر لازم ہے کہ الگ تھلگ رہو اور زمانے کی شدت برداشت کرنے پر صبر کرو،(عض أصل الشجرة) مشقت جھیلنے سے کنایہ ہے جیسے ان کا قول:(فلان يعض الحجارة من شدة الألم) (یعنی

شدت درد سے پتھر چبار ہا ہے) یا مراد لزوم ہے (یعنی ان کی طاعت کو لازم پکڑ واور اس پر جے رہو جیسے کسی شیٔ پر دانت جماتے ہیں) جیسے ایک اور حدیث میں آپ نے فرمایا: (عَضُّوا علیها بالنواجذ)(یعنی اپنی داڑھیں اس پہ مضبوطی سے جمالو) اول کی تائید دوسری روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (فإن مُتَّ و أنت عاض علی جذل خیرٌ لك مِنْ أنْ تَتَّبع أحدا منهم) بقول ابن بطال اس میں جماعتِ فقہاء کیلئے حجت ہے جو جماعتِ مسلمین کے لزوم اور ائمہ جور کے خلاف ترکِ خروج کے وجوب کے قائل ہیں کیونکہ آپ نے آخری طائفہ کے وصف میں کہا: (دعاة علی أبواب جهنم) اوران کے بارہ میں (تعرف و تنکر) نہیں کیا جیسے پہلوں کی بابت کہا تھا اور یہ تبھی ہوسکتا ہے جب وہ غیرِ حق پر ہوں مگر اسکے باوجود لزومِ جماعت کا حکم دیا بقول طبری اس امر اور جماعت کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے! بعض نے کہا یہ برائے وجوب اور جماعت سے مراد سوادِ اعظم ہے، محمد بن سیرین عن ابو مسعود سے نقل کیا کہ انہوں نے حضرت عثمان کی شہادت کے بعد کسی سوال کے جواب میں کہا:(علیك بالجماعة فإن الله لم یکن لیجمع أمة محمد علی ضلالة)(یعنی مسلمانوں کی جمعیت کولازم پکڑو کہ اللہ امتِ محمد یہ کو اجتماعی طور پہ گمراہی پر اکٹھا نہیں کرسکتا) بعض حضرات نے کہا جماعت سے مراد صحابہ ہیں نہ کہ انکے بعد والے ،بعض کا قول ہے کہ اس سے مراد اہلِ علم ہیں کیونکہ اللہ نے انہیں مخلوق پر حجت بنایا ہے اور دین کے معاملہ میں لوگ ان کیلئے تبع ہیں ،طبری نے کہا درست یہ ہے کہ مرادِ حدیث اس جماعت کا لزوم جوکسی ایسے شخص کی طاعت میں ہوجس کی تامیر پہ وہ مجتمع ہیں تو جس نے اس کی بیعت توڑی وہ جماعت سے خارج ہوا، کہتے ہیں حدیث سے واضح ہوا کہ جب لوگوں کیلئے کوئی امام نہ ہو اور وہ کئی جماعتوں میں متفرق ہوں تو اس عالمِ افتراق وانتشار میں وہ کسی کی اتباع نہ کرے اور سب سے علیحدہ رہے تا کہ شر میں وقوع کا خدشہ نہ رہے، اس پر متنزل ہوگا وہ جو دیگر احادیث میں وارد ہے کہ ہر شیٔ جو طریقِ خیر کی طرف رہنمائی کرے وہ خیر کہلائے گی اسی طرح بالعکس بھی، اس سے ان لوگوں کی مذمت بھی ماخوذ ہوئی جو کسی خلافِ کتاب وسنت فعل کو دین کی اصل اور اسے اس کے لئے فرع بنائیں جسے مبتدع کیا ہے، اس سے باطل اور ہر ہدیِ نبوی کے مخالف امر کے رد کا وجوب بھی ثابت ہوا اگر چہ وہ جو بات کہے وہ رفیع ہو یا چاہے وضیع۔

- 12باب مَنْ كَرِهَ أَنْ يُكَثِّرَ سَوَادَ الْفِتَنِ وَالظُّلْمِ (فتنہ بروں اور مفسدوں کی جمعیت بڑھانا منع ہے)

سواد سے مراد اشخاص ہیں، ابن مسعود سے مرفوعا مروی ہے: (مَنْ کَثَّرَ سَوادَ قومٍ فهو منهم ومَنْ رَضِیَ عملَ قومٍ کان شریكَ مَنْ عمل به)(یعنی جس نے کسی قوم کی جمعیت اپنی ان میں شرکت سے بڑھائی وہ انہی میں سے ہوا اور جو کسی قوم کے اطوار پہ راضی ہوا وہ ان کے عمل میں شریک سمجھا جائے گا) اسے ابویعلی نے نقل کیا اس میں ابن مسعود کا ایک قصہ مذکور ہے، ابن مبارک کی الزہد میں ابوذر سے اسکا غیر مرفوع شاہد بھی ہے۔

- 7085حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا حَيْوَةُ وَغَيْرُهُ قَالَا حَدَّثَنَا أَبُو الْأَسْوَدِ وَقَالَ اللَّيْثُ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ قَالَ قُطِعَ عَلَى أَهْلِ الْمَدِينَةِ بَعْثٌ فَاكْتُتِبْتُ فِيهِ فَلَقِيتُ عِكْرِمَةَ فَأَخْبَرْتُهُ فَنَهَانِي أَشَدَّ النَّهْيِ ثُمَّ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ أَنَّ أُنَاسًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا مَعَ

الْمُشْرِكِينَ يُكَثِّرُونَ سَوَادَ الْمُشْرِكِينَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَأْتِي السَّهْمُ فَيُرْمَى فَيُصِيبُ أَحَدَهُمْ فَيَقْتُلُهُ أَوْ يَضْرِبُهُ فَيَقْتُلُهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ ﴾

طرفه - 4596 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۱۶۷)

(وغیرہ) گویا ابن لہیعہ مراد ہیں انہوں نے بھی اسے ابوالاسود محمد بن عبدالرحمن سے نقل کیا ہے ان سے لیث نے بھی روایت کیا لیکن بخاری نے تفسیر سورۃ النساء میں انہی اپنے شیخ سے اسی سند کے ساتھ اسے ذکر کیا تھا اور آخر میں لکھا: (رواہ اللیث عن ابی الأسود) طبرانی کی اوسط میں ابو صالح عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث (حدثنی اللیث عن أبی الأسود عن عکرمۃ) سے اسے تخریج کیا اور صرف مرفوع حصہ ذکر کیا طبرانی لکھتے ہیں ابو الاسود سے اسے صرف لیث اور ابن لہیعہ ہی نے روایت کیا ہے! بقول ابن حجر انہیں اس حصر میں وہم لگا کیونکہ حیوہ کی یہ روایت بھی ہے اسماعیلی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ مقبری عن حیوہ وحدہ سے تخریج کیا ہے، تفسیر سورۃ النساء میں شرحِ حدیث کے ساتھ ساتھ ابن لہیعہ کی روایت موصول کرنے والوں کا ذکر بھی کیا تھا۔

(فیأتی السھم الخ) کہا گیا یہ مقلوب ہے! تقدیر ہے: (فیرمی بالسھم فیأتی) بقول ابن حجر محتمل ہے کہ دوسری فاء زائدہ ہو، ابوذر کے ہاں تفسیر النساء کی روایت میں تھا: (فیأتی السھم یرمی بہ)۔ (أو یضر بہ) (فیأتی) پر معطوف ہے نہ کہ (فیصیب) پر یعنی یا تو تیر کے ساتھ اور یا تلوار کے ساتھ قتل کر دیا جاتا ہے، اس سے اختیار ہونے کے باوجود اہلِ معصیت کے درمیان رہنے والے کا تخطئہ ہے البتہ جو اس غرض سے رہتا ہے کہ مثلاً انہیں وعظ و تبلیغ کرے یا کمزور مسلمانوں کی کچھ داد رسی کر سکے تو وہ قابلِ مواخذہ نہیں البتہ ان سے چلے آنے پر قادر معذور شمار نہ ہوگا جیسے ان مسلمانوں کے ساتھ ہوا جنہیں اہلِ شرک نے ہجرت سے روک دیا پھر غزوات میں وہ مشرکین کے لشکر میں شامل ہو کر نکلتے تھے لڑنے کی نیت سے نہیں بلکہ تا کہ مشرکوں کی تعداد کا اہلِ اسلام کی نظروں میں ایہامِ کثرت ہو تو اس پر ان کا مواخذہ ہوا تو عکرمہ کی رائے یہ تھی کہ جو ایسے لشکر میں نکلتا ہے جو مسلمانوں سے لڑنے جا رہا ہے اگرچہ وہ عملی لڑائی میں حصہ نہ لے اور نہ اسکی یہ نیت ہو وہ گناہگار ہوگا، یہ اپنے عکسی مفہوم میں اس حدیث کے ساتھ متأید ہے: (ھم القوم لا یَشْقیٰ بھم جَلِیْسُھم) جیسا کہ کتاب الرقاق میں اس کا ذکر گزرا۔

13 - باب إِذَا بَقِيَ فِي حُثَالَةٍ مِنَ النَّاسِ (بروں میں اچھے لوگ)

(بقی) یعنی مسلمان، حثالہ کی تشریح الرقاق میں گزری، یہ ترجمہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے طبری نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، علاء بن عبدالرحمن بن یعقوب عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا اے عبداللہ بن عمرو تمہاری کیا حالت ہو جب تم (حثالہ من الناس) میں باقی رہو جن کی امانت و دیانت اور وعدوں کی پاسداری کی حالت خراب ہو چکی ہو اور باہمی اختلاف کا شکار ہوں اور اس طرح ہو چکے ہوں اور اپنی انگلیاں ایک دوسری میں ڈالیں، انہوں نے عرض تو آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: (علیك بخاصتك و دَعْ عنك عَوَامَھم) (یعنی خواص کے ساتھ رہو اور عوام کو چھوڑ دو)

ابن بطال کہتے ہیں بخاری نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا مگر تخریج نہیں کیا کیونکہ علاء ان کی شرط پر نہیں تو اس کا معنی و مفہوم حدیثِ حذیفہ میں داخل کر دیا، بقول ابن حجر یہ اس کے ساتھ قلتِ امانت، وعدہ کی عدم پاسداری اور شدتِ اختلاف میں مجتمع ہے اور ہر ایک میں وہ زیادت ہے جو دوسری میں نہیں، ابن عمر سے حدیثِ ابو ہریرہ کی مثل وارد ہے، اسے حنبل بن اسحاق نے کتاب الفتن میں عاصم بن محمد عن اخیہ واقد سے نقل کیا، کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد میں واقد جو محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر ہیں کے طریق سے ابن عمر کی روایت کے یہ الفاظ گزرے کہ نبی اکرم نے فرمایا اے عبداللہ بن عمر: (و كيف بك إذا بقيت حثالة من الناس) یہاں تک ختم ہوا جو بخاری میں مذکور ہے (یعنی ترجمہ ہذا) اس کا حنبل کے ہاں بعینہ حدیثِ ابو ہریرہ کی مثل ہے مزید یہ بھی کہ کہا یا رسول اللہ پھر آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: (تأخذ بما تعرف و تَدَع ما تنكر وتقبل على خاصتك و تدع عوامهم) ابو یعلی نے اسے اسی طریق کے ساتھ تخریج کیا طبرانی نے خود ابن عمرو سے کئی طرق کے ساتھ اسکی تخریج کی ہے بعض صحیح الاسناد ہیں اور اس میں یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام نے عرض کی کہ پھر ہمیں یا رسول اللہ کیا کرنا چاہیے؟ فرمایا: (تأخذون ما تعرفون) تو تمام جگہوں میں صیغۂ جمع کے ساتھ اسکا مثل نقل کیا اسے طبرانی اور ابن عدی نے عبدالحمید بن جعفر بن حکم عن ابیہ عن عِلیاء سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا تقوم الساعة إلا على حثالة من الناس) طبرانی کی سہل بن سعد سے روایت میں ہے کہتے ہیں نبی اکرم تشریف لائے ہم عمرو بن العاص اور ان کے بیٹے کی مجلس میں بیٹھے تھے تو فرمایا تو اسی کا مثل نقل کیا اور یہ زیادت بھی: (وإيا كم والتلون في دين الله) (یعنی اللہ کے دین میں تلون مزاجی سے احتراز کرو)۔

- 7086حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ حَدَّثَنَا حُذَيْفَةُ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَدِيثَيْنِ رَأَيْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا أَنْتَظِرُ الْآخَرَ حَدَّثَنَا أَنَّ الْأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ وَحَدَّثَنَا عَنْ رَفْعِهَا قَالَ يَنَامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ الْأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ فَيَظَلُّ أَثَرُهَا مِثْلَ أَثَرِ الْوَكْتِ ثُمَّ يَنَامُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ فَيَبْقَى فِيهَا أَثَرُهَا مِثْلَ أَثَرِ الْمَجْلِ كَجَمْرٍ دَحْرَجْتَهُ عَلَى رِجْلِكَ فَنَفِطَ فَتَرَاهُ مُنْتَبِرًا وَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ وَيُصْبِحُ النَّاسُ يَتَبَايَعُونَ فَلَا يَكَادُ أَحَدٌ يُؤَدِّي الْأَمَانَةَ فَيُقَالُ إِنَّ فِي بَنِي فُلَانٍ رَجُلًا أَمِينًا وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ مَا أَعْقَلَهُ وَمَا أَظْرَفَهُ وَمَا أَجْلَدَهُ وَمَا فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ وَلَقَدْ أَتَى عَلَيَّ زَمَانٌ وَلَا أُبَالِي أَيُّكُمْ بَايَعْتُ لَئِنْ كَانَ مُسْلِمًا رَدَّهُ عَلَيَّ الْإِسْلَامُ وَإِنْ كَانَ نَصْرَانِيًّا رَدَّهُ عَلَيَّ سَاعِيهِ وَأَمَّا الْيَوْمَ فَمَا كُنْتُ أُبَايِعُ إِلَّا فُلَانًا وَفُلَانًا .

طرفاه 6497، - 7276 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۴۵۱)

اسی سند کے ساتھ یہ کتاب الرقاق کے باب (رفع الأمانة) میں گزری اور (جذر) بمعنی اصل ہے اس کی جیم پر زبر اور زیر پڑھی جاتی ہے۔ (ثم علموا الخ) اس روایت میں (ثم) کے اعادہ کے ساتھ ہے اس میں اشارہ ہے کہ وہ سنن کے تعلم سے قبل تعلمِ قرآن کیا

کرتے تھے اور مراد نبی اکرم سے جو واجبات اور مندوبات کی تلقی کرتے تھے۔ (وحدثنا عن رفعها) یہ وہ دوسری حدیث ہے جس کی بابت حضرت حذیفہ نے ذکر کیا کہ وہ اس کے منتظر ہیں اور یہ ہے اصلاً ہی امانت کا اٹھالیا جانا حتی موصوف بالامانت لوگ شاذ و نادر ہی رہ جائیں گے، اس کے لئے معکر نہیں جو آخرِ حدیث میں مذکور ہوا جس سے منسوب الامانت لوگوں کی قلت پر دلالت ہے کہ یہ پہلوں کے حال کی نسبت سے ہے لیکن جن کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا: (ما كنت أبا يع إلا فلانا الخ) یہ ان کے آخری عمر کے اہلِ عصر ہیں اور ان میں امانت عصرِ اول کی بنسبت اقل تھی اور جس شئ کے وہ منتظر تھے وہ سب سے امانت کا فقدان مگر شاذ و نادر۔

(فيظل) اصلِ ظل جو دن کے وقت کام کیا جائے پھر ہر وقت پر اس کا اطلاق ہوا یہاں یہ اپنے اصلی معنی پر ہے کیونکہ یہ نیند کے بعد کی حالت کا ذکر ہے جو اکثر صبح کے وقت واقع ہوتی ہے معنی یہ کہ امانت چلی جائے گی حتی کہ اس میں سے وہی اثر باقی رہ جائے گا جس کا حدیث میں ذکر ہوا۔ (الوكت) اسکی تفسیر کتاب الرقاق میں گزری کہ یہ کسی بھی رنگ میں موجود سواد (سیاہی) ہے اسی طرح مَجَل بھی جو ہاتھ میں کام کے نشان کو کہتے ہیں۔

(فنفط) کہا جاتا ہے: (انتبر الجرح و انتفط) جب زخم پھول جائے اور اس میں پانی بھر جائے، حاصلِ حدیث یہ ہے کہ آپ نے رفعِ امانت بارے انذار کیا اور یہ کہ موصوف بالامانت شخص بھی امانت کھو دے گا اور امین ہونے کے بعد خائن بن جائے گا ،اس کا وقوع اس کے لئے جو اہلِ خیانت (یعنی کرپٹ عناصر) سے میل جول رکھے گا کیونکہ ساتھی اپنے ہم نشین سے سیکھتا ہے۔ (ولقد أتى على زمان) اشارہ کر رہے ہیں کہ امانت مسلسل کم ہوتی جا رہی ہے، حضرت حذیفہ کی وفات حضرت عثمان کی شہادت کے تھوڑی مدت بعد ۳۶ھ کے شروع میں ہوئی تو اس زمانہ کا کچھ حصہ پایا جس میں تغیر واقع ہوا جس کی طرف اشارہ کیا، ابن تین کہتے ہیں امانت داری کا حال مخفی ہوتا ہے اور صرف اللہ تعالیٰ ہی مکلّف کی بابت جانتا ہے کہ کتنا امانت دار ہے ابن عباس سے مروی ہے کہ یہ فرائض ہیں جن کی بابت اوامر و نواہی آئے! بعض نے کہا یہ طاعت ہے بعض نے تمام تکالیف (یعنی جن کے اہلِ ایمان پابند ہیں) قرار دیا، بعض نے کہا یہ وہ عہد جو اللہ نے اپنے بندوں سے لیا تھا، یہ اختلاف دراصل اس آیت کی تفسیر میں واقع ہوا ہے: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ) صاحب التحریر کہتے ہیں حدیثِ ہذا میں جس امانت کا ذکر ہے یہ وہی جو اس آیت میں مذکور ہے اور یہ عینِ ایمان ہے تو جب یہ دل میں متمکن ہوتی ہے تو انسان اوامر کی ادائیگی کا قیام کرتا اور نواہی سے اجتناب کرتا ہے بقول ابن عربی حدیثِ حذیفہ میں امانت سے مراد ایمان ہے اور اسکے رفع کی بابت جو مذکور ہوا اسکی تحقیق یہ ہے کہ اعمالِ سیئہ ایمان کو کمزور بناتے رہتے ہیں حتی کہ جب یہ کمزوری انتہا کو پہنچتی ہے تو صرف اثرِ ایمان ہی باقی رہ جاتا ہے یعنی زبان کے ساتھ اسکا تلفظ (اور یہی دورِ حاضر کے اکثر مسلمانوں کی حالت ہے والعیاذ باللہ) اور ظاہرِ قلب میں کمزور سا اعتقاد تو اسے ظاہرِ بدن میں موجو کسی نشان کے ساتھ تشبیہ دی اور ایمان کی کمزوری سے نیند کے ساتھ کنایہ کیا اور دل سے زہوقِ ایمان (یعنی ایمان نکل جانے) کیلئے آدمی سے زہوق الحجر کی مثال بیان کی حتی کہ وہ واقع بالارض ہو جائے۔

(ولا أبالي أيكم بايعت) الرقاق میں گزرا کہ ان کی اس سے مراد سامانِ تجارت وغیرہ کی مبایعت تھی نہ کہ خلافت و امارت کی مبایعت، ابوعبید وغیرہ نے اس مذکور مبایعت کو بیعتِ خلافت پر محمول کرنے والوں کا شدید رد کیا ہے اور یہ بالکل واضح ہے ان لوگوں کی تحریر میں واقع ہوا ہے کہ حضرت حذیفہ حضرت عمر کے بعد امرِ خلافت میں کسی پر راضی نہ تھے، یہ مبالغہ ہے وگرنہ حضرت عثمان

نے انہیں مدائن کا گورنر بنایا ہوا تھا اور ان کی شہادت تک یہ اسی عہدہ پر فائز تھے (اگر ان سے راضی نہ ہوتے تو یہ عہدہ قبول نہ کرتے) پھر انہوں نے حضرت علی کی بیعت کی اور لوگوں کو بھی ان کی بیعت کی ترغیب دی اور ان کی مدد کو سرگرمِ عمل ہوئے ان کے دور کے آغاز ہی میں ان کا انتقال ہو گیا تھا جیسا کہ باب (إذا التقى المسلمان بسيفيهما) میں گزرا،

مراد یہ ہے کہ سابقہ زمانوں میں وہ لوگوں میں وجودِ امانت کے پیشِ نظر ہر ایک سے خرید و فروخت کے معاملات کر لیتے تھے اس کی امانت کے بارہ میں تحقیق کئے بغیر لیکن جب لوگوں میں تغیر شروع ہوا اور خیانت عام ہوئی تو اب انہی سے یہ معاملات طے کرتے تھے جن کے حال سے وہ واقف تھے پھر اس مقدر اعتراض کہ کوئی کہے کہ خیانت تو ہمیشہ سے موجود رہی ہے کیونکہ جس وقت کا آپ ذکر کر رہے ہیں اس میں اہلِ کفر موجود تھے اور وہ اہلِ خیانت ہیں تو اسکا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اگرچہ معاملہ یہی تھا مگر انہیں مومن پر لذاتہ وثوق تھا اسی طرح کافر کی بابت بھی، (لوجود ساعيه) یعنی وہ حاکم جو اس کا نگران و مراقب تھا اور یہ حکمران ہر چھوٹے بڑے عمل میں مسلمانوں کو ہی عامل مقرر کرتے تھے تو وہ اسکے انصاف اور کافر سے ان کے حق کی تخلیص پر اگر وہ خیانت کرے، پر وثوق تھے (یعنی اس دور کے عمال کی وجہ سے کافر بھی خیانت کے مرتکب نہ ہوتے تھے) بخلاف اس دورِ حاضر کے جس کی طرف اشارہ کیا کہ اب وہ صرف ان خواص سے ہی معاملات کرتے ہیں جن کی بابت انہیں وثوق ہے، ابن عربی کے بقول حضرت حذیفہ نے جب یہ بات کہی تب وہ احوال بدل چکے تھے جن کے وہ عہدِ نبوی اور ابوبکر و عمر کے ادوار میں خوگر تھے تو اسی طرف مبایعت کے ساتھ اشارہ کیا جبکہ ایمان سے امانت اور اسکے احکام کی مخالفت سے خیانت کے ساتھ کنایہ کیا۔

- 14باب التَّعَرُّبِ فِي الْفِتْنَةِ (زمانۂ فتن میں جنگل میں جابسنا)

تعرب یعنی اعراب کے ساتھ رہائش اختیار کر لینا وہ یہ کہ مہاجر اس شہر سے جس کی طرف ہجرت کی تھی، بدو (یعنی جنگل و دیہات) کی طرف منتقل ہو جائے تو یوں اپنی ہجرت کے بعد اعرابی بننے کی طرف لوٹ گیا، ایسا کرنا تب محرم تھا الا یہ کہ شارع نے کسی کو اس کی اجازت دی ہو، اسے فتنہ کے ساتھ مقید کر کے اشارہ دیا اس اذنِ شرعی کی طرف جو وقوعِ فتن کی صورت میں ہے جیسا کہ باب کی دوسری حدیث میں مذکور ہے، بعض نے کہا زمانۂ فتنہ میں بھی ایسا کرنا منع ہوگا اگر اس پر اہلِ حق کا خذلان مترتب ہوتا ہو لیکن سلف کا اس ضمن میں نقطۂ نظر مختلف تھا تو بعض نے سلامتی اور اعتزالِ فتن کو ترجیح دی جیسے حضرات سعد، محمد بن مسلمہ، ابن عمیر اور ایک گروہِ صحابہ! ان کے بالمقابل دیگر نے قتال میں عملی شرکت کی، اکثر نے یہی کیا تھا، کریمہ کے نسخہ میں بجائے راء کے زاء ہے (التعزب) دونوں کے مابین عموم و خصوص من وجہ ہے! صاحب المطالع کہتے ہیں میں نے اپنے خط کے ساتھ بخاری میں زاء کے ساتھ پایا ہے اور مجھے ڈر ہے کہ یہ وہم نہ ہوا گر صحیح ہے تو اس کا معنی ہے بُعد اور اعتزال۔

- 7087حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَاتِمٌ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى الْحَجَّاجِ فَقَالَ يَا ابْنَ الْأَكْوَعِ ارْتَدَدْتَ عَلَى عَقِبَيْكَ تَعَرَّبْتَ قَالَ لَا وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَذِنَ لِي فِي الْبَدْوِ وَعَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ قَالَ لَمَّا قُتِلَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ

خَرَجَ سَلَمَةُ بْنُ الْأَكْوَعِ إِلَى الرَّبَذَةِ وَتَزَوَّجَ هُنَاكَ امْرَأَةً وَوَلَدَتْ لَهُ أَوْلَادًا فَلَمْ يَزَلْ بِهَا حَتَّى قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِلَيَالٍ فَنَزَلَ الْمَدِينَةَ

ترجمہ: سلمہ بن اکوع سے روایت ہے کہ وہ حجاج بن یوسف کے پاس گئے، حجاج نے ان سے کہا کہ اے اکوع کے بیٹے! کیا تم پچھلے پیروں پھر گئے جو (مدینہ کو چھوڑ کر) جنگل میں جا بسے ہو؟ انھوں نے کہا نہیں بلکہ رسول اللہ نے مجھے جنگل میں رہنے کی اجازت دی تھی، یزید بن ابوعبید کہتے ہیں حضرت عثمان کی شہادت کے بعد حضرت سلمہ ربذہ چلے گئے تھے اور وہاں شادی بھی کر لی جس سے ان کی اولاد ہوئی، ساری عمر وہیں رہے اپنی وفات سے چند دن قبل مدینہ واپس آ گئے تھے۔

(حاتم) یہ ابن اسماعیل کوفی نزیلِ مدینہ ہیں ابونعیم کے ہاں قعنبی عن حاتم کی روایت میں (أنبأنا یزید بن أبی عبید) ہے۔ (علی الحجاج) یعنی ابن یوسف ثقفی یہ تب جب ابن زبیر کے قتل کے بعد حجاج حجاز کا حاکم بنا اور اس میں مکہ اور مدینہ بھی شامل تھے یہ ۷۴ھ کا واقعہ ہے۔

(ارتددت الخ) گویا اس نے اس سلسلہ میں وارد ایک حدیث کی طرف اشارہ کیا جس کا ذکر کتاب الحدود میں کبائر کی بحث میں گزرا ہے تو منجملہ کبائر کے یہ بھی مذکور تھا: (من رجع بعد هجرته أعرابیا) نسائی نے ابن مسعود سے مرفوعا روایت کیا: (لعن الله آکل الربا وموکله) آگے اس میں فرمایا: (والمرتد بعد هجرته أعرابیا) نہایہ میں ابن اثیر لکھتے ہیں اہلِ اسلام بغیر کسی عذر کے ہجرت کے بعد اپنے علاقہ میں لوٹ جانے والے کو مرتد کی مانند سمجھتے تھے، دیگر نے کہا یہ در اصل حجاج کی جفاء (یعنی درشت مزاجی) کا ایک مظاہرہ تھا کہ ایک جلیل القدر صحابی کو اس قبیح خطاب کے ساتھ مخاطب کیا قبل اس کے کہ ان کا عذر معلوم کرے، کہا جاتا ہے وہ دراصل انہیں قتل کرنا چاہتا تھا تو یہ بات کہی تا کہ لوگوں پر ظاہر کرے کہ وہ شرعی طور پر قتل کے مستحق ہو گئے تھے (مگر حضرت سلمہ نے اذنِ نبوی کا ذکر کر کے اس کے ارادہ کو خاک میں ملا دیا) طبرانی نے حضرت جابر بن سمرہ سے مرفوعا روایت نقل کی: (لعن الله من بَدَا بعد هجرته إلا فی الفتنة فإن البَدْوَ خیرٌ مِن المقام فی الفتنة) (یعنی اللہ کی اس شخص پہ لعنت جو ہجرت کے بعد جنگل [یعنی اپنے علاقہ] میں پلٹ گیا مگر فتنہ واقع ہونے کی صورت میں تو زمانہ فتنہ میں بدوی زندگی اختیار کر لینا فتنہ میں رہنے سے بہتر ہے)۔

(ولکن) تشدید و تخفیف دونوں طرح (أذن فی البدو) حماد بن مسعدہ عن یزید بن ابوعبیدہ کی حضرت سلمہ سے روایت میں ہے کہ انہوں نے آنجناب سے بداوت اختیار کرنے بارے اجازت مانگی تو آپ نے اجازت دے دی، اسے اسماعیلی نے تخریج کیا ایک طریق کے الفاظ ہیں: (استأذنت النبی الخ) حضرت سلمہ کا اس ضمن میں غیرِ حجاج کے ساتھ بھی ایک واقعہ پیش آیا چنانچہ احمد نے سعید بن ایاس بن سلمہ سے نقل کیا کہ ان کے والد نے انہیں بیان کیا کہ حضرت سلمہ مدینہ آئے تو برید بن خصیب ان سے ملے تو کہا: (ارتددت عن هجرتك) تو کہا: (معاذ الله) مجھے نبی اکرم کی طرف سے اجازت حاصل ہے میں نے سنا آپ فرماتے تھے: (ابدوا یا أسلم) (اے اسلم قبیلہ والو دیہات ہی میں رہو) یعنی اسلم نامی مشہور قبیلہ جس سے حضرت سلمہ اور بریدہ مذکور کا تعلق تھا انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ ہمیں ڈر ہے کہ یہ ہماری ہجرت کیلئے قادح نہ ہو! فرمایا تم اب مہاجرین ہو جہاں بھی رہو، عمرو بن عبد الرحمن بن جرہد کی روایت سے اس کے لئے شاہد بھی ہے کہتے ہیں میں نے ایک شخص سے سنا جو حضرت جابر سے کہہ رہا تھا صحابہ کرام میں سے کون کون باقی ہیں؟ کہا انس بن مالک اور سلمہ بن اکوع تو وہ بولا جہاں تک سلمہ کا تعلق ہے وہ اپنی ہجرت سے پھر گئے وہ کہنے لگے ایسا

مت کہو کہ میں نے نبی کریم کو سنا آپ اسلم (قبیلہ والوں) سے کہہ رہے تھے: (ابدوا) انہوں نے عرض کی ہم ڈرتے ہیں کہ کہیں مرتد عن الہجرت نہ بنیں؟ فرمایا تم مہاجر ہو جہاں بھی رہو، دونوں کی سند حسن ہے۔

(وعن يزيد الخ) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (الربذة) راء اور باء کی زبر کے ساتھ، یہ مکہ اور مدینہ کے درمیان دیہات میں ایک موضع تھا، اس روایت سے حضرت سلمہ کے وہاں رہنے کی مدت مستفاد ہوئی جو چالیس سال بنتی ہے کیونکہ حضرت عثمان (کی شہادت کے بعد وہاں کا رخ کیا تھا اور ان) کی شہادت ۳۵ھ کے ماہِ ذی الحجہ میں تھی اور حضرت سلمہ کا انتقال صحیح قول کے مطابق ۷۴ھ میں ہوا۔ (فلم يزل بها) نسخہ کشمیہنی میں (هنا ك) ہے۔ (حتى قبل أن يموت الخ) یہاں یہی ہے یعنی (حتی) کے بعد (کان) کے حذف کے ساتھ، یہ مقدرہ ہے اور یہ صحیح استعمال ہے۔ (نزل المدينة) مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (فنزل) ہے، یہ مشعر ہے کہ ان کا انتقال ربذہ میں نہیں ہوا جیسا کہ یحیی بن عبد الوہاب بن مندہ نے آخری فوت ہونے والے صحابہ کرام کے بارہ میں لکھی اپنی کتاب میں جزم کیا ہے، بلکہ مدینہ میں فوت ہوئے جیسا کہ یزید کی یہ روایت مقتضی ہے ابوعبداللہ بن مندہ نے بھی معرفۃ الصحابہ میں اسی پر جزم کیا، اس سے ان حضرات کا بھی رد ہوا جو حضرت سلمہ کی وفات کا سال سن ۶۴ھ کو قرار دیتے ہیں جو یزید بن معاویہ کی خلافت کا آخری سال تھا کیونکہ تب تو حجاج شاہی دربار کا حصہ نہ تھا، ہیثم بن عدی کا بھی رد ہوا جنہوں نے ادعاء کیا کہ حضرت سلمہ کی وفات حضرت معاویہ کے دورِ خلافت کے آخر میں ہوئی تھی، یہ سابق الذکر سے بھی بڑی غلطی ہے اگر ان کی مراد معاویہ بن ابوسفیان ہیں لیکن اگر معاویہ بن یزید بن معاویہ مراد ہیں تب یہ سابقہ قول ہی ہوا (یزید کا بیٹا معاویہ چھ ماہ کیلئے خلیفہ بنا تھا پھر دست برداری اختیار کر لی)

کرمانی بھی اسکے ظاہر پر چلے اور لکھا سن ساٹھ میں ان کا انتقال ہوا اور یہ وہی سال ہے جس میں معاویہ بن ابوسفیان فوت ہوئے تو اسی طرح جزم کیا حالانکہ صواب اس کے برخلاف ہے، ذہبی نے ان حضرات پر اعتراض جڑا ہے جو قائل ہیں کہ اسی سال کی عمر پائی اور ۷۴ھ میں ان کا انتقال ہوا کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ حدیبیہ میں ان کی عمر صرف بارہ برس ہو اور یہ باطل ہے کیونکہ ثابت ہے کہ اس دن قتال و بیعت کرنے والوں میں یہ شامل تھے (بلکہ اس سے قبل خیبر میں بھی) بقول ابن حجر یہ اعتراض تو ٹھیک ہے لیکن چاہئے کہ ان کے سالِ وفات کی طرف یہ منصرف ہو نہ کہ مبلغ عمر کی طرف تو اس سے ۶۴ھ کو ان کی وفات کا سال قرار دینے والوں کا قول ارجح ثابت نہیں ہوتا (یعنی کہنا یہ چاہئے کہ ان کی عمر اسی برس نہیں بلکہ زائد تھی) کیونکہ حدیثِ جابر دال ہے کہ یہ اس سے متاخر ہوئے ہیں کیونکہ کہا صحابہ میں اب انس اور سلمہ ہی زندہ ہیں اور یہ ۷۴ھ کے لائق ہے کیونکہ جابر بن عبداللہ کی وفات صحیح قول کے مطابق ۷۷ھ میں ہوئی بعض نے ۷۸ھ کہا۔

اسے مسلم نے (المغازی) ورنسائی نے (البیعة) میں نقل کیا ہے۔

- 7088 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ .

أطرافه 19، 3300، 3600، - 6495 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۲۶۷)

اس کی کچھ شرح کتاب الرقاق کے باب (العزلة) میں گزری ہے، حضرت سلمہ کی اس صنیع کو اسی پر محمول کرنے کا اشارہ

دیا کیونکہ جب حضرت عثمان شہید ہوئے اور فتنوں کا وقوع ہوا وہ (اسی حدیث پر عمل کرتے ہوئے) ان فتنوں سے الگ تھلگ ہو گئے اور ربذہ میں رہائش اختیار کرلی اور ان جنگوں میں سے کسی میں شرکت نہیں، حق بات یہ ہے کہ ان مذکورہ صحابہ کرام میں سے ہر ایک کی صنیع سدید ہے تو جس نے ان لڑائیوں میں شرکت کی اس کے لئے دلیل متضح ہوئی کیونکہ فئہ باغیہ سے لڑنے کا حکم ثابت ہے اور انہیں اس پر قدرت بھی حاصل تھی اور جو صحابہ کرام بیٹھ اور الگ تھلگ رہے ان کی نظر میں یہ بات واضح نہ ہوئی تھی کہ دونوں گروہوں میں سے کون سا گروہ فئہ باغیہ کہلانے کا حقدار ہے اور بعض کے پاس قدرت علی القتال بھی نہ تھی خزیمہ بن ثابت کیلئے یہی واقع ہوا کہ وہ حضرت علی کے ساتھی بنے مگر اس کے باوجود قتال نہ کرتے تھے البتہ جب عمار قتل ہوئے تب قتال کرنا شروع کیا اور یہ حدیث بیان کی: (يقتل عمارا الفئة الباغية) اسے احمد وغیرہ نے نقل کیا (کیونکہ آنجناب نے حضرت عمار سے ایک دفعہ فرمایا تھا تمہیں فئہ باغیہ قتل کرے گا اور وہ حضرت معاویہ کے لشکر کے ہاتھوں قتل ہوئے گویا اس سے ان کیلئے واضح ہو گیا کہ حضرت معاویہ کا گروہ فئہ باغیة ہے، ہمارے ایک مصری استاذ نے بتلایا کہ حضرت عمار کے قتل کے بعد حضرت عبد اللہ بن عمرو کے ذہن میں بھی خلش پیدا ہوئی جس کا ذکر اپنے والد حضرت عمرو سے کیا جو حضرت معاویہ کے ساتھی تھے انہوں نے اس کا ذکر حضرت معاویہ سے کیا وہ کہنے لگے عمار کے قتل کے حقیقی ذمہ دار وہ ہیں جو انہیں یہاں میدانِ قتال میں لے کر آئے، کہتے ہیں حضرت علی کو امیر معاویہ کے اس جواب کا پتہ چلا تو ہنسے اور کہا اس کا مطلب ہوا حمزہ کے قاتل نبی اکرم ہیں کہ جو انہیں میدانِ احد میں لے کر گئے، پہلے ذکر کیا تھا کہ میری نظر میں معتدل ترین موقف یہ ہے اور یہ آنجناب کے خوارج کی بابت کہے ان الفاظ سے ماخوذ ہے۔ یہ میرا ذاتی استنباط ہے تادم تحریر نہ کسی سے سنا اور نہ کہیں پڑھا۔ کہ میری امت میں دو گروہ پیدا ہو جائیں گے اور دونوں حق پر ہونے کا دعوی کریں گے، آگے فرمایا: أولى الفريقين بالحق، یعنی حق کے زیادہ قریب وہ گروہ ہوگا جو ان خوارج سے لڑے گا اور یہ کام حضرت علی نے کیا تھا، اب آپ نے اولی یعنی اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کیا ہے جیسے کہا جائے سبھی حسین ہیں وهذا أحسن مگر یہ زیادہ حسین ہے تو اسی طرح اس بلیغ نبوی جملہ کا مطلب ہوا کہ موقف دونوں کا بجا مگر زیادہ مناسب حضرت علی کا تھا، امیر معاویہ اور ان کے ساتھ کہتے تھے پہلے قاتلینِ عثمان سے قصاص لیں پھر خلافت کا معاملہ طے کریں گے اور یہ بات بے وزن نہیں، بالمقابل حضرت علی کا موقف تھا کہ پہلے مجھے خلیفہ تسلیم کرو اور بیعت کرو پھر میری عدالت میں مقدمہ پیش کرو، ظاہر ہے یہ بات زیادہ وزنی ہے تبھی آقائے کائنات نے بذریعہ وحی یہ مذکورہ الفاظ استعمال فرمائے! بہر حال اہل سنت کا عمومی موقف یہی ہے کہ تمام صحابہ کرام مخلص تھے اور انہوں نے نیک نیتی سے یہ سارے کام کئے لہذا اگر کسی کا کوئی فعل بجا نہیں بھی تو یہ چونکہ ان کا اجتہاد تھا اور مجتہد اگر غلطی بھی کرے تو اجر کا مستحق ہوتا ہے، رہی یہ بات پھر فئہ باغیہ کون ہوا؟ تو پچھلے دنوں انٹرنیٹ پہ اسی موضوع پر انگلینڈ میں ہوا ایک مناظرہ دیکھا جس میں سید عرفان مشہدی نامی مناظر نے بہت عمدہ بات کہی اور مدِ مقابل کو چپ کرادیا کہ فئہ باغیہ نہ حضرت علی اور نہ امیرِ معاویہ کا گروہ ہے بلکہ یہ ایک تیسری پارٹی ہے جس کے افراد دونوں طرف پائے جاتے تھے اور ان کا مقصد اہلِ اسلام کے درمیان غلط فہمیاں جاری رکھنا اور انہیں ہوا دینا تھا اور یہی عبد اللہ بن سبا کے پیروکار اور خوارج جیسے لوگ تھے جو ان کی باتوں میں آ گئے)۔

(يوشك) کسر شین کے ساتھ، زبر کے ساتھ پڑھنا بھی صحیح ہے بقول جوہری یہ لغتِ ردیئہ ہے (یعنی زبر سے پڑھنا)۔ (أن يكون خير مال الخ) خیر میں رفع ونصب دونوں جائز ہیں تو اگر (غنم) کو مرفوع پڑھیں تو یہ زبر کے ساتھ وگرنہ رفع کے ساتھ

ہے، اسکا بیان کتاب الایمان میں گزرا ہے، روایت میں اشہر غنم کے رفع کے ساتھ ہے بعض نے اس کے باوجود (خیر) کا رفع جائز قرار دیا اس طور کہ (یکون)میں ضمیرِ شان مقدر مانی جائے اور (غنم) و (خیر) مبتدا اور خبر ہوں ، اس کا تکلف مخفی نہیں۔ (شغف الجبال) شعفۃ کی جمع ہے جیسے أکم/ أکمۃ، پہاڑوں کی چوٹیاں اور وہاں موجود چراگاہیں اور پانی، خصوصا (عرب کے) دیگر علاقوں کی نسبت بلادِ حجاز میں یہ کثیر ہیں، موطا کے بعض رواۃ کے ہاں یہ اول کی پیش اور دوسرے کی زبر کے ساتھ ہے اور بجائے فاء کے باء کے ساتھ، شعبۃ کی جمع، یہ دو پہاڑوں کے درمیان کی کشادگی کو کہتے ہیں (یعنی درہ) سب کے ہاں شروع میں شین ہے غیرِ مالک کے ہاں اول کی مانند ہے لیکن سین کے ساتھ، اس کا بیان اواخر علامات النبوۃ میں گزرا، مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں اس کا نحو ہے وہاں یہ الفاظ مذکور ہیں: (و رجل فی رأس شعبۃ من ھذہ الشعاب)۔

(یفر بدینہ من الفتن) کرمانی لکھتے ہیں یہ جملہ حالیہ ہے اور ذوالحال (یتبع) میں ضمیرِ مستتر ہے، اگر ہم مضاف الیہ سے حال ہونا جائز قرار دیں اس کی شرط موجود ہے اور وہ ہے (شدۃ الملابسۃ) گویا یہ اس سے جزو ہے، خیر کا مال کے ساتھ اتحاد واضح ہے اور جائز ہے کہ یہ استئنافیہ ہو اور یہ واضح ہے اھ، حدیث دین پر خائف کے لئے عزلت کی فضیلت پر دال ہے، سلف کے ہاں اصلِ عزلت بارے اختلافِ آراء ہے تو جمہور نے کہا اختلاط اولی ہے کیونکہ اس میں شعائرِ اسلام کے قیام، سوادِ مسلمین کی تکثیر اور اعانت، اِغاثت اور عیادت وغیرہ انواعِ خیر کے ان تک ایصال کے مدِ نظر دینی فوائد کا اکتساب ہے! بعض حضرات نے کہا عزلت اولی ہے تا کہ سلامتی متحقق ہو مگر یہ اس امر سے مشروط ہے کہ (ما یتعین) کی معرفت ہو، اس بحث کا ایک حصہ الرقاق کے باب (العزلۃ) میں گزرا ہے بقول نووی مختار روش اختلاط کی ترجیح ہے ان حضرات کے لئے جن کا غالب ظن ہو کہ وہ (اگر عزلت اختیار نہ کی تو) فتنہ میں پڑ سکتے ہیں اگر معاملہ میں اشکال ہو تو عزلت اولی ہے، دیگر نے کہا یہ اختلافِ اشخاص کے ساتھ مختلف ہے تو جن پر احد الامرین متحتم ہو اور پھر جن پر کوئی ایک پہلو مترجح ہو تو ان کے بارہ میں یہ کلام نہیں لیکن اگر دونوں پہلو متساوی ہیں تو یہ معاملہ اختلافِ احوال کے ساتھ مختلف ہوگا اور اگر یہ دونوں باہم متعارض ہوں تو اختلافِ اوقات کے ساتھ یہ مختلف ہوگا تو وہ حضرات جن پر مخالطت اختیار کرنا متحتم ہو تو جن کے پاس ازالہِ منکر کی قدرت ہو تو ان پر ایسا کرنا واجب ہے یا تو عیناً یا پھر کفایۃً بحسب الحال والا مکان، اور ایسے حضرات جن کے ظنِ غالب کے مطابق وہ اگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا قیام کریں گے تو جان و دین سالم رہیں گے اور ان میں سے جو اس ضمن میں مستوی ہیں، ایسے حضرات جو اپنی سلامتی بارے مامون تو ہیں لیکن ان کی نسبت امرِ متحقق یہ ہے کہ ان کی بات کا کوئی اثر نہ ہوگا اور یہ اس طور کہ فتنہِ عامہ برپا نہ ہوا ہو لیکن اگر ہے تو عزلت اختیار کرنا (یعنی ان سابق الذکر کے لئے) مترجح ہے کیونکہ گمانِ غالب ہے کہ اگر ایسا نہ کیا تو محذور میں واقع ہو جائیں گے، یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالی کی طرف سے اہلِ فتنہ پر عذاب آنا ہو تو اگر یہ ہوا تو سبھی اہلِ علاقہ کو یہ گھیرلے گا چاہے کوئی ان میں شامل نہ بھی تھا جیسا کہ قرآن میں کہا: (وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً) [الأنفال : ۹۶] اس تفصیلِ مذکور کی تائید حدیثِ ابوسعید بھی کرتی ہے جس میں ہے: (خیر الناس رجل جاھَدَ بنفسہ و مالِہ و رجلٌ فی شِعْبِ من الشعاب یَعْبُدُ ربہ و یَدَعُ الناس من شرہ) (یعنی بہترین آدمی وہ جو اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کرے اور وہ جو کسی گھاٹی میں اپنے رب کی عبادت پہ لگا رہے اور لوگوں اپنے شر سے بچائے رکھے)

الرقاق کے باب (العزلة) میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث گزری جس کی طرف ابھی اشارہ کیا مسلم کے ہاں اس کے شروع میں ہے: (خير معاشر الناس رجل مُمسِكٌ بعَنان فرسه في سبيل الله) آگے فرمایا: (ورجل في غنيمة) (یعنی اپنے حال و مال میں مست) گویا یہ اس امر میں وارد ہے کہ کون سا کسب اطیب ہے؟ تو اگر اس کے عموم کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ عزلت کی فضیلت پر دال ہے ان حضرات کے لئے جن کے لئے جہاد فی سبیل اللہ میسر نہیں (یعنی اس کے وسائل نہیں) الا یہ کہ یہ زمانۂ وقوعِ فتن کی قید کی ساتھ ہو۔

- 15باب التَّعَوُّذِ مِنَ الْفِتَنِ (فتنوں سے اللہ کی پناہ کا طالب ہونا)

ابن بطال لکھتے ہیں اس کے تحت اس کی مشروعیت میں ان لوگوں کا رد ہے جو قائل ہیں کہ اللہ سے فتنہ (یعنی آزمائش) مانگو کہ اس میں (حصاد المنافقين) ہے (یعنی منافقین فصل کی مانند کاٹے جاتے ہیں) ان کا زعم ہے کہ یہ ایک حدیث میں وارد ہے لیکن اس کا مرفوع ہونا صحیح نہیں بلکہ صحیح اس کا برخلاف ہے بقول ابن حجر اسے ابونعیم نے حضرت علی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا تكرهوا الفتنة في آخر الزمان فإنها تُبيرُ المنافقين) (یعنی آخر الزمان کے فتنوں سے مت ڈرو کہ یہ منافقین کا صفایا کر ڈالیں گے) اسکی سند میں ضعیف و مجہول ہیں، کتاب الدعوات میں متعدد تراجم گزرے جن میں کئی اشیاء سے تعوذ کی مشروعیت مذکور ہوئی ان میں غنی، فقر، ارذل العمر، فتنۂ دنیا اور فتنۂ نار وغیرہ سے تعوذ و استعاذہ! علماء کہتے ہیں آپکی مراد امت کیلئے اس کی مشروعیت تھی۔

- 7089حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ ؓ قَالَ سَأَلُوا النَّبِيَّ ﷺ حَتَّى أَحْفَوْهُ بِالْمَسْأَلَةِ فَصَعِدَ النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ الْمِنْبَرَ فَقَالَ لاَ تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلاَّ بَيَّنْتُ لَكُمْ فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ يَمِينًا وَشِمَالاً فَإِذَا كُلُّ رَجُلٍ رَأْسُهُ فِي ثَوْبِهِ يَبْكِي فَأَنْشَأَ رَجُلٌ كَانَ إِذَا لاَحَى يُدْعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَنْ أَبِي فَقَالَ أَبُوكَ حُذَافَةُ ثُمَّ أَنْشَأَ عُمَرُ فَقَالَ رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالإِسْلاَمِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولاً نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْفِتَنِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا رَأَيْتُ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ كَالْيَوْمِ قَطُّ إِنَّهُ صُوِّرَتْ لِي الْجَنَّةُ وَالنَّارُ حَتَّى رَأَيْتُهُمَا دُونَ الْحَائِطِ قَالَ قَتَادَةُ يُذْكَرُ هَذَا الْحَدِيثُ عِنْدَ هَذِهِ الآيَةِ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾

أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6468، 6486، 7090، 7091، 7294، - 7295 تحفة 1362 - 67/9 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۱۸۹)

- 7090 وَقَالَ عَبَّاسٌ النَّرْسِيُّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ أَنَّ أَنَسًا حَدَّثَهُمْ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ بِهَذَا وَقَالَ كُلُّ رَجُلٍ لاَفًّا رَأْسَهُ فِي ثَوْبِهِ يَبْكِي وَقَالَ عَائِذًا بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْفِتَنِ أَوْ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْفِتَنِ .(سابقہ)

أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6468، 6486، 7089، 7091، 7294، - 7295

- 7091 وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ وَمُعْتَمِرٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّ أَنَسًا حَدَّثَهُمْ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِهَذَا وَقَالَ عَائِذًا بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ الْفِتَنِ

أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6468، 6486، 7089، 7090، 7294، - 7295.

ترجمہ: یعنی نبی اکرم فتنوں کے شر سے اللہ کی پناہ مانگتے تھے۔

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (عن أنس) سلیمان تیمی عن قتادہ کی روایت میں ہے: (أن أنسا حدثهم)۔ (أحفوه) اسماعیلی کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (ألحفوه أو أحْفَوُهُ بالمسألة) ۔(كل رجل رأسه الخ) کشمیہنی کے ہاں (لاف رأسه في ثوبه) ہے تفسیر المائدہ میں ایک اور طریق سے (لهم حنين) بھی تھا یعنی رونے کی وجہ سے ہچکی لے رہے تھے۔ (فأنشا الرجل) یعنی بولنا شروع کیا، اسماعیلی کی روایت میں (فقام) ہے، ایک طریق میں ہے: (فأتى رجل) ۔(أبوك حذافة) اسماعیلی کے ہاں معتمر کی (سمعت أبي عن قتادة) سے روایت میں ہے کہ اس سائل کا نام خارجہ تھا بقول ابن حجر معروف یہ ہے کہ سوال کرنے والے ان کے بھائی عبد اللہ تھے تفسیر المائدہ میں بعض کا یہ قول گزرا کہ وہ قیس بن حذافہ تھے، احمد کی محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ آپ نے لوگوں سے کہا تم کسی شیٔ بارے مجھ سے سوال نہ کرو گے مگر میں تمہیں اس کی خبر دوں گا تو عبد اللہ بن حذافہ نے کہا: (من أبي يا رسول الله؟) اس میں ہے حذافہ بن قیس کہتے ہیں وہ والدہ کے پاس آئے تو انہوں نے کہا تم نے ایسا کیوں کیا؟ ہم جاہلیت میں تھے تو کہا: (إني كنت لأحِبُّ أن أعلم من هو أبي مَنْ كان من الناس) (یعنی میں اپنے حقیقی والد کو جاننا چاہتا تھا وہ جو کوئی بھی ہو)۔

(ثم أنشا عمر) اس میں یہی واقع ہو تفسیر المائدہ میں ایک اور طریق سے اتم سیاق گزرا اسماعیلی کے ہاں معتمر کے مذکورہ طریق میں یہ زیادت بھی ہے: (فأرَمَّ وخَشُوْا أن يكونوا بين يدي أمر عظيم) (یعنی حضرت عمر ایسے ہو گئے جیسے بوسیدہ ہڈی ہو اور صحابہ کو خوف ہوا کہ کہیں کوئی امرِ عظیم نہ برپا ہو جائے) انس کہتے ہیں نبی اکرم بار بار کہتے جاتے کہ مجھ سے پوچھو، احمد کی ابو عامر عقدی عن ہشام سے روایت میں (أبوك حذافة) کے بعد ہے کہ ایک آدمی نے پوچھا یا رسول اللہ میں جنتی ہوں یا جہنمی؟ فرمایا جہنمی! کتاب الاعتصام میں زہری عن انس سے اسکا نحو آئے گا۔

(من سوء الفتن) نسخۂ کشمیہنی میں (شر الفتن) ہے۔ (صورت) کشمیہنی میں (لي) بھی ہے۔ (دون الحائط) یعنی آپ کے اور دیوار کے درمیان، زہری عن انس کی روایت میں مزید یہ ہے: (فلم أر كاليوم في الخير والشر) اسکا بیان الاعتصام میں آئے گا۔ (قال قتادة يذكر هذا الخ) یہاں (يذكر) بصیغۂ مجہول ہے کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (فكان قتادة يذكر الخ) یہ معلوم کا صیغہ اور یہی اوجہ ہے، اسماعیلی کی روایت میں بھی یہی واقع ہے۔(وقال عباس) یہ ابن ولید ہیں، علامات النبوۃ میں اور اواخر المغازی کے باب (بعث معاذ و أبي موسى إلى اليمن) میں ان کی احادیث گزری ہیں تو ان تین مواضع کے علاوہ کسی جگہ اس صورت کے ساتھ اگر کہیں مذکور ہے تو وہ عیاش بن ولید رقام ہیں، ان کے شیخ یزید، ابن زریع جبکہ سعید، ابن ابو عروبہ ہیں اسے ابو نعیم نے مستخرج میں محمد بن عبد اللہ بن رُستہ قال (حدثنا العباس بن الوليد) کے حوالے سے تخریج کیا ہے یہ اس کے سین کے ساتھ ہونے کی تائید کرتا ہے کیونکہ جو شین کے ساتھ ہو اس میں الف ولام نہیں ہوگا۔ (بهذا) یعنی یہی سابق الذکر

حدیث، پھر بیان کیا کہ اس میں (لافاً) کی زیادت ہے تو دلالت ملی کہ شروع میں زیادت کشمیہنی کا وہم ہے۔

(وقال عائذا) تبیین کی ہے کہ روایتِ سعید میں شک ہے کہ (سوء) ہے یا (سوأی) ، عائذ نصب کے ساتھ واقع ہے اور یہ بطورِ حال ہے ای (أقول ذلك عائذا) یا علی المصدر ہے ای (عیاذا) ایک روایت میں رفع کے ساتھ ہے:(أی أنا عائذ)۔ (وقال لی خلیفة) یہ ابن خیاط عصفری ہیں اکثر امام بخاری ان سے اسی صیغہ کے ساتھ ہی تخریج کرتے ہیں حدثنا اور اخبرنا نہیں کہتے گویا مذاکرۃً اخذ کیا، سعید سے ابن ابوعروبہ اور معتمر سے مراد ابن سلیمان تیمی ہیں۔(عن أبیه) یعنی ابو معتمر ، یہ طریق اس کے آخر میں مذکور (من شر الفتن) کی وجہ سے ذکر کیا، اسکی بقیہ شرح الاعتصام میں آئے گی۔

- 16باب قَوْلِ النَّبِیِّ ﷺ الْفِتْنَةُ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ (قولِ نبوی: مشرق کی جانب سے فتنہ اٹھے گا)

اس کے تحت تین احادیث لائے پہلی کو دو طرق سے تخریج کیا کتاب الفتن کے اوائل میں اس حدیث کے اور آپ کے حدیثِ اسامہ میں فرمانِ مذکور: (إنی لأری الفتن خلال بیوتکم) کے مابین وجہِ تطبیق ذکر ہو چکی اور آپکا یہ خطاب اہلِ مدینہ کیلئے تھا۔

شاہ ولی اللہ رقمطراز ہیں یہ عہدِ نبوی میں اہلِ نجد کے ارتداد اور بعد ازاں دورِ علیؓ اور مابعد کے فتنوں کی طرف اشارہ تھا جو اہلِ عراق نے برپا کئے۔

- 7092حَدَّثَنِی عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ یُوسُفَ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِیِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ أَنَّهُ قَامَ إِلَی جَنْبِ الْمِنْبَرِ فَقَالَ الْفِتْنَةُ هَا هُنَا الْفِتْنَةُ هَا هُنَا مِنْ حَیْثُ یَطْلُعُ قَرْنُ الشَّیْطَانِ أَوْ قَالَ قَرْنُ الشَّمْسِ .

أطرافه 3104، 3279، 3511، 5296، - 7093 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۵۸۳)

(أنه قام إلی الخ) مناقبِ قریش میں گزری شعیب عن زہری کی روایت میں تھا: (سمعت رسول الله ﷺ یقول وهو علی المنبر) مسلم کی انس بن یزید عن زہری سے روایت میں ہے:(إن رسول الله ﷺ قال وهو مستقبل المشرق)(یعنی جہتِ مشرق کی طرف رخ کئے یہ فرمایا)۔ (الفتنة هٰهنا الخ) اس میں یہی دو مرتبہ واقع ہے، یونس کی روایت میں ہے: (ها إن الفتنة هٰهنا أعادها ثلاث مرات) (یعنی تین مرتبہ یہ بات دہرائی)۔

(أو قال قرن الشمس) یہاں یہی شک کے ساتھ ہے عبد الرزاق کی معمر سے روایت میں ہے:(هٰهنا أرض الفتن وأشار إلی المشرق حیث یطلع قرن الشیطان)(یعنی وہاں فتنوں کی سرزمین ہے اور مشرق کی طرف اشارہ کیا جہاں شیطان کا سینگ طلوع ہوتا ہے) شعیب کی روایت میں ہے:(ألا إن الفتنة هٰهنا یشیر إلی المشرق حیث یطلع قرن الشیطان) یونس کی روایت میں معمر کی روایت کے مثل ہے لیکن کہا:(یعنی المشرق) مسلم کی عکرمہ بن عمار عن سالم سے روایت میں ہے کہ ابن عمر سے سنا کہتے تھے میں نے نبی اکرم کو سنا مشرق کی طرف اشارہ کیا اور فرمایا:(ها إن الفتنة هٰهنا ثلاثا حیث یطلع قرن الشیطان) انہی کی حنظلہ عن سالم سے طریق سے اس کا مثل ہے لیکن کہا:(إن الفتنة هٰهنا ثلاثا) ان کی فضیل بن غزوان سے

روایت میں ہے کہ میں نے سالم بن عبد اللہ بن عمر کو کہتے سنا اے اہل عراق میں تم سے صغیرہ بارے نہیں پوچھتا اور کبیرہ پر سوار کر دوں، میں نے والد صاحب سے سنا نبی اکرم سے بیان کرتے تھے کہ فتنہ یہاں سے آئے گا اور ہاتھ کے ساتھ مشرق کی جہت اشارہ کیا جہاں سے شیطان کے دو سینگ طلوع ہوتے ہیں (یہ ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں فرمایا سورج جب طلوع ہوتا ہے تو شیطان اپنا سر اسی طرف کر لیتا ہے تو یہ اسکے سینگوں کے درمیان ہوتا ہے، مجازی معنی مراد ہے کیونکہ اس وقت شیطان اسی طرف ہوتا ہے تو اس وقت جو اقوام سورج کی پجاری ہیں وہ گویا اصل میں شیطان کی پوجا کر رہے ہوتے ہیں) انہی کی (صفة إبليس) میں مالک عن عبد اللہ بن دینار عن ابن عمر سے روایت میں بعینہ حنظلہ کے سیاق کی مانند ہے اسی طرح اسکا نحو سفیان ثوری عن عبد اللہ بن دینار سے ہے اسے کتاب الطلاق میں تخریج کیا تھا پھر یہاں لیث عن نافع عن ابن عمر سے روایتِ یونس کی مثل نقل کیا البتہ کہا: (ألا إن الفتنة ههنا بغیر تکرار کے، اسی طرح مسلم کے ہاں ہے اسے اسماعیلی نے احمد بن یونس عن لیث نقل کرتے ہوئے دو مرتبہ کے تکرار سے ذکر کیا۔

- 7093حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ -رضى الله عنهما - أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُسْتَقْبِلٌ الْمَشْرِقَ يَقُولُ أَلاَ إِنَّ الْفِتْنَةَ هَا هُنَا مِنْ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ .

أطرافه 3104، 3279، 3511، 5296، - 7092 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۵۸۳)

- 7094حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَزْهَرُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ ذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَأْمِنَا اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي يَمَنِنَا قَالُوا وَفِي نَجْدِنَا قَالَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَأْمِنَا اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي يَمَنِنَا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَفِي نَجْدِنَا فَأَظُنُّهُ قَالَ فِي الثَّالِثَةِ هُنَاكَ الزَّلاَزِلُ وَالْفِتَنُ وَبِهَا يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ .

طرفه - 1037

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ نبی پاک نے دعا فرمائی اے اللہ ہمارے لئے ہمارے شام اور ہمارے یمن میں برکت کر، لوگوں نے کہا اور ہمارے نجد میں بھی؟ لیکن آپ نے پھر انہی دو کیلئے دعا کی لوگوں نے پھر وہی بات کی تو میرا خیال ہے تیسری مرتبہ میں فرمایا وہاں زلازل اور فتنے ہوں گے اور وہاں شیطان کا سینگ طلوع ہوگا۔

شیخِ بخاری ابن مدینی ہیں، ابن عون سے مراد عبد اللہ ہیں۔ (اللهم بارك الخ) ابن مدینی سے ازہر سمان کے حوالے سے یہی نقل کیا ترمذی نے اسے بشیر بن آدم بن بنت ازہر حدثنی جدی أزهر سے اسی اسناد کے ساتھ (أن رسول الله ﷺ قال) کے الفاظ سے نقل کیا، اسکا مثل اسماعیلی کے ہاں احمد بن ابراہیم دورقی عن ازہر سے ہے اسے انہوں نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عون عن ابیہ سے بھی اسی طرح نقل کیا، الاستسقاء میں یہ ایک اور طریق کے ساتھ موقوفاً گزری ہے وہاں اس بابت اختلاف کا حال بیان کیا تھا۔

(وبها يطلع الخ) ترمذی اور دورقی کے ہاں (وفی نجدنا) کے بعد ہے: (قال اللهم بارك لنا فی شامنا و بارك لنا فی یمننا قال وفی نجدنا قال هناك۔۔۔ الخ) تو یہی ذکر کیا لیکن شک کیا کہ (منها) فرمایا تھا یا (بها) اسی

طرح (يطلع) کی بجائے (يخرج) کہا، حسین بن حسن کی الا ستسقاء میں گزری روایت اس کے مثل ہے دومرتبہ کے اعادہ میں، ابن عون کے بیٹے کی روایت میں ہے تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ جب یہی کہا تو لوگوں نے کہا یا رسول اللہ : (وفي نجدنا؟ قال بها الزلازل والفتن و منها يطلع قرن الشيطان) مہلب کہتے ہیں اہلِ مشرق کیلئے آپ نے اس لئے ترکِ دعا کیا تا کہ وہ اس شر سے کمزور پڑیں جو ان کی جہت میں موضوع ہے فتن کے ساتھ استیلائے شیطان کی وجہ سے، جہاں تک آپ کا قول: (قرن الشمس) تو داؤدی نے کہا ہے سورج کا حقیقۃً سینگ ہے اور محتمل ہے کہ قرن سے مراد شیطان کی قوت اور جس کے ساتھ وہ اضلال پر استعانت لیتا ہے اور یہ اوجہ ہے، بعض نے کہا شیطان سورج کے طلوع کے وقت اپنا سر اس کے ساتھ ملا لیتا ہے تا کہ اس کے پجاریوں کا سجدہ اس کے لئے واقع ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ سورج کیلئے ایک شیطان ہو جس کے دوسینگوں کے درمیان سے سورج طلوع ہوتا ہو، خطابی کہتے ہین قرن لوگوں کی ایک نسل ہے جو دوسروں کے فنا کے بعد حادث ہوتے ہیں اور (قرن الحية) غیر محمود امور کے لئے مثال کے طور پر کہا جاتا ہے، ان کے غیر نے کہا اس زمانہ میں اہلِ مشرق اہلِ کفر تھے تو آنجناب نے بتلایا کہ فتنہ اس علاقہ سے ہوگا تو اسی طرح ہوا تھا، فتنہ کی ابتدا مشرق کی جہت سے ہوئی تو یہی مسلمانوں کو تقسیم کرنے کا سبب بنا اور ظاہر ہے اس سے شیطان کو خوشی حاصل ہوئی اور یہ اسے پسند ہے، اسی طرح بدعات کا ظہور اس علاقہ میں ہوا، خطابی لکھتے ہیں نجد جہتِ مشرق میں تھا اور اہلِ مدینہ کا نجد بادیۃ العراق (یعنی عراق کے دیہات) اور اسکے نواحی علاقے تھے اور یہ مدینہ کے مشرق میں واقع ہے، نجد اصل میں زمین کی سطحِ مرتفع کو کہتے ہیں اسکا عکس غور (یعنی نشیب) ہے، تہامہ کا سارا علاقہ نشیبی ہے مکہ بھی تہامہ میں واقع ہے اس سے داودی کے قول کا ضعف ثابت ہوا کہ نجد عراق کے ناحیہ سے تھا تو اس سے توھم ہوتا ہے کہ نجد موضعِ مخصوص ہے مگر یہ مراد نہیں بلکہ ہر علاقہ جو ساتھ والے علاقہ کی نسبت مرتفع ہو نجد کہلائے گا۔

اسے ترمذی نے (المناقب) میں نقل کیا اور کہا حسن غریب ہے۔

- 7095حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْوَاسِطِيُّ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ بَيَانٍ عَنْ وَبَرَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ فَرَجَوْنَا أَنْ يُحَدِّثَنَا حَدِيثًا حَسَنًا -قَالَ- فَبَادَرَنَا إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدِّثْنَا عَنِ الْقِتَالِ فِي الْفِتْنَةِ وَاللَّهُ يَقُولُ ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ فَقَالَ هَلْ تَدْرِي مَا الْفِتْنَةُ ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ إِنَّمَا كَانَ مُحَمَّدٌ ﷺ يُقَاتِلُ الْمُشْرِكِينَ وَكَانَ الدُّخُولُ فِي دِينِهِمْ فِتْنَةً وَلَيْسَ كَقِتَالِكُمْ عَلَى الْمُلْكِ .

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ابن عمر ہماری طرف نکلے تو ہم نے امید کی کہ وہ ہمیں کوئی اچھی سی حدیث سنائیں تو ایک آدمی نے کہا اے عبدالرحمٰن ہمیں فتنہ میں قتال کی بابت حدیث بیان کریں کیونکہ اللہ کہتا ہے اور ان سے لڑ حتی کہ فتنہ ختم ہو جائے تو کہنے لگے تمہاری ماں تمہیں گم پائے جانتے ہو فتنہ کیا ہے؟ محمد ﷺ تو مشرکین سے قتال کرتے تھے اور ان کے دین میں دخول فتنہ تھا اور یہ تمہارے اقتدار کی خاطر قتال کی مانند نہ تھا۔

خالد سے مراد ابن عبداللہ ہیں جبکہ بیان، ابن عمرو ہیں، وبرہ سب کے ہاں واو اور باء کی زبر کے ساتھ ہے ابن عبدالبر نے یہی جزم کیا، عیاض کہتے ہیں ہم نے مسلم میں باء پر سکون کے ساتھ جزم کیا ہے۔ (حديثا حسنا) یعنی حسن الفاظ والی جو ذکرِ ترجمہ اور رفعت پر

مشتمل ہوتو قبل اس کے کہ ایسا کریں ایک شخص نے فتنہ کی بابت پوچھ لیا جس پر فتنہ کی بابت تحدیث کی۔(فقام إليه رجل) تفسیر انفال میں گزرا کہ اس کا نام حکیم تھا، اسے بیہقی نے زہیر بن معاویہ عن بیان سے نقل کرتے ہوئے (أن وبرة حدثه) کے الفاظ سے یہ ذکر کیا: (فمررنا برجل يقال له حكيم)۔ (والله يقول الخ) اس کی مراد اس سے یہ تھی کہ فتنہ میں قتال کی مشروعیت پر اس سے احتجاج کرے اور یہ کہ اس میں اس کے تارکین جیسے ابن عمر، کا رد ہے۔ (ثكلتك الخ) بظاہر بددعا ہے البتہ کبھی یہ جملہ موردِ زجر میں وارد ہوتا ہے جیسے یہاں، ابن عمر کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ قولہ تعالی: (وقاتلوهم) میں ضمیر کفار کیلئے ہے تو اہلِ ایمان کو ان کے خلاف قتال کا حکم دیا حتی کہ کوئی ایسا باقی نہ رہے جو دینِ اسلام سے فتنہ میں ڈالے اور ارتداد کا باعث بنے اور اس پر مجبور کرے، اس کا مثل سوال نافع بن ازرق بھی اور کئی ایک نے عمران بن حصین سے کیا تھا ان کا جواب بھی ابن عمر کے اس جواب کی مانند تھا، اسے ابن ماجہ نے نقل کیا، تفسیر سورۃ انفال میں زہیر بن معاویہ کی روایت میں ان کے حضرات علی وعثمان سے سوال بھی مذکور تھا پھر ابن عمر کا جواب ذکر کیا۔ (على الملك) یعنی طلبِ اقتدار میں، ان کا اشارہ مروان پھر اس کے بیٹے عبدالملک کی ابن زبیر کے ساتھ لڑائیوں اور ان جیسی جنگوں کی طرف تھا، ابن عمر کی ایامِ فتنہ بارے رائے تھی کہ ترکِ قتال اور علیحد گی اختیار کی جائے اگرچہ ظاہر ہو بھی جائے کہ ایک فریق حق پر اور دوسرا باطل پر ہے! بعض نے کہا فتنہ یہاں اس امر کے ساتھ مختص ہے کہ طلبِ جاہ واقتدار میں تغالب کے سبب قتال واقع ہو لیکن اگر باغی گروہ کا تعین ہو جائے تو یہ فتنہ نہیں بلکہ تب ان سے لڑنا واجب ہے حتی کہ وہ طاعت کی طرف لوٹ آئیں، یہی جمہور کا قول ہے۔

17 - باب الْفِتْنَةِ الَّتِي تَمُوجُ كَمَوْجِ الْبَحْرِ (ایک ایسا فتنہ جو سمندر کی موجوں کی طرح جولانی دکھائے گا)

وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ خَلَفِ بْنِ حَوْشَبٍ كَانُوا يَسْتَحِبُّونَ أَنْ يَتَمَثَّلُوا بِهَذِهِ الأَبْيَاتِ عِنْدَ الْفِتَنِ قَالَ امْرُؤُ الْقَيْسِ :

الْحَرْبُ أَوَّلُ مَا تَكُونُ فَتِيَّةً تَسْعَى بِزِينَتِهَا لِكُلِّ جَهُولِ
حَتَّى إِذَا اشْتَعَلَتْ وَشَبَّ ضِرَامُهَا وَلَّتْ عَجُوزًا غَيْرَ ذَاتِ حَلِيلِ
شَمْطَاءَ يُنْكَرُ لَوْنُهَا وَتَغَيَّرَتْ مَكْرُوهَةً لِلشَّمِّ وَالتَّقْبِيلِ

(ابن عیینہ نے خلف بن حوشب سے بیان کیا کہ سلف فتنوں کا ذکر کرتے ہوئے امرؤ القیس کے یہ اشعار بطورِ تمثل پڑھا کرتے تھے: (ترجمہ) لڑائی آغاز میں ایک جوان عورت کی مانند ہے جس کی زینت میں نادانوں کیلئے کشش ہے حتی کہ جب اسکے شعلے بھڑک اٹھیں اور ہر سو پھیل جائیں تو وہ ایسی بوڑھی اور بدصورت بڑھیا کی سی لگنے لگتی ہے جس کے کوئی قریب بھی نہ آنا چاہے)

گویا اشارہ کرتے ہیں اس روایت کی طرف جسے ابن ابوشیبہ نے عاصم بن ضمرہ عن علی سے نقل کیا کہتے ہیں اللہ نے اس امت میں پانچ فتنے رکھے ہیں تو چار کا ذکر کیا پھر کہا کہ پھر ایسا فتنہ ہوگا جو سمندر کی موج کی مانند چھالیں مارے گا اور یہ وہ دن ہوں گے کہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہوں گے کہ کوئی عقل نہیں، اسکی تائید ابوموسی کی یہ حدیث کرتی ہے: (تذهب عقول أكثر ذلك الزمان) (یعنی اس زمانہ کے اکثر لوگوں کی عقول جاتی رہیں گی) ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت حذیفہ سے نقل کیا کہ فتنہ تب تک نقصان نہیں پہنچاتا جب تک تم اپنے دین سے واقف ہو، فتنہ وہ جب تم پر حق وباطل مشتبہ ہو جائے۔ (وقال ابن عيينة) سفیان مراد ہیں، اسے بخاری نے تاریخِ صغیر میں عبداللہ بن محمد مسندی (حدثنا سفيان) کے ساتھ موصول کیا ہے۔ (عن خلف بن حوشب) خلف اہلِ کوفہ میں سے تھے کبار تابعین کی ایک جماعت سے روایت کی ہے بعض صحابہ کو بھی پایا لیکن کسی صحابی سے ان

کی روایت نہیں دیکھی، عابد تھے عجلی نے انہیں ثقہ قرار دیا بقول نسائی (لا بأ س به) ابن عیینہ اور ربیع بن ابو راشد نے تعریف کی، ان سے شعبہ نے بھی روایت کیا بخاری میں ان کی یہی ایک روایت ہے۔ (قال امرؤ القيس الخ) ابو ذر کے نسخہ میں یہی واقع ہے محفوظ یہ ہے کہ یہ اشعار عمرو بن معد یکرب زبیدی کے ہیں جیسا کہ الکامل میں ابو عباس مبرد نے جزم کیا، ابو بکر محمد بن خلف قاضی جو وکیع کے ساتھ معروف تھے کی کتاب الغرر من الأخبار میں معدان بن علی (حدثنا عمرو الناقد حدثنا سفيان بن عيينة عن خلف بن حوشب قال قال عمرو بن معدی کرب) سے یہی روایت نقل کی (یعنی شاعر کا نام ذکر کر کے) سہیلی نے الروض میں اسی پر جزم کیا ایک اور طریق کے ساتھ بھی موصولا یہ ہمیں ملی ہے اور اس میں بھی یہ زیادت ہے فوائدِ میمون بن حمزہ مصری میں طحاوی سے منقول ہے کہ انہوں نے سنن میں مزنی عن شافعی سے (حدثنا المزنی حدثنا الحمیدی عن سفيان عن خلف بن حوشب) سے یہ زیادت ذکر کی: (قال قال عيسى بن مريم للحواريين كما ترك لكم الملوك الحكمة فاتركوا لهم الدنيا) (یعنی جیسے ملوک نے تمہارے لئے حکمت و دانائی چھوڑ دی ہے تم ان کیلئے دنیا چھوڑ دو) اس میں ہے کہ خلف کہا کرتے تھے لوگوں کو چاہئے کہ فتنہ میں ان اشعار کو سیکھیں۔

(ما تكون فتية) یعنی شابۃ (یعنی جوبن پر) ابن تین نے سیبویہ سے نقل کیا کہ حرب مونث ہے مبرد سے نقل کیا کہ کبھی مذکر ابھی مستعمل ہے ایک شعری شاہد پیش کیا، بعض نے (أول) اور (فتية) کو مرفوع پڑھا ہے کیونکہ یہ مثل ہے (یعنی ضرب المثل) جس نے (اول) کو منصوب پڑھا اس نے کہا یہ خبر ہے، بعض نے یہ تقدیرِ کلام ذکر کی: (الحرب أول ما تكون أحوالها إذا كانت فتنة) بعض نے (أول) کو بطورِ حال معرب کیا، دیگر کہتے ہیں اس میں چار اعرابی وجوہ جائز ہیں: اول کا نصب اور فتیۃ کا رفع اور اس کا عکس، دونوں کا رفع، دونوں کا نصب تو جس نے اول کو مرفوع اور فتیۃ کو منصوب پڑھا اس کے ہاں تقدیرِ کلام ہے: (الحرب أول أحوالها إذا كانت فتية) تو حرب مبتدا، اول مبتدا ثانی اور فتیۃ حال ساد مسد الخبر ہے اور جملہ حرب کی خبر بنا، جس نے اسکا عکس کیا اس کے ہاں تقدیر یہ ہے: (الحرب فی أول أحوالها فتية) تو حرب مبتدا اور فتیۃ اس کی خبر اور اول ظرفیت کی بنا پر منصوب ہے! جس نے دونوں کو مرفوع کہا اس کے ہاں تقدیر یہ ہے: (الحرب أول أحوالها الخ) تو اول مبتدا ثانی یا (الحرب) سے بدل اور فتیۃ خبر ہے، جس نے دونوں پر نصب پڑھی اس نے (أول) کو ظرف اور (فتية) کو حال بنایا اور تقدیر بنی: (الحرب فی أول أحوالها إذا كانت فتية) اور (تسعى) اس کی خبر ہے یعنی جنگ جبکہ وہ فتیہ ہو یعنی اس کے وقتِ وقوع میں نا تجربہ کار اس میں داخل ہو جاتا ہے جسے وہ ہلاک کر ڈالتی ہے۔

(بزينتها) یہاں یہی ہے سیبویہ نے اسے (یعنی اس ضرب المثل کو) (ببزتها) کے ساتھ روایت کیا، بزۃ اچھے لباس کو کہتے ہیں۔ (إذا اشتعلت) اس کے بھڑک اٹھنے اور پھیل جانے سے کنایہ ہے (إذا) میں جائز ہے کہ ظرفیہ ہو اور یہ بھی کہ شرطیہ ہو اور جواب (ولت) ہے۔ (وشَبَّ ضرامها) کہا جاتا ہے: (شبت الحرب) جب اس کے شعلے بھڑک اٹھیں، ضرام بمعنی اشتعال ہے۔ (ذات حليل) معنی یہ کہ ایسی ہو جاتی ہے کہ کوئی اس سے تزویج میں راغب نہیں ہوتا (یعنی اسے منہ لگانا پسند نہیں کرتا) بعض نے بجائے حاء کے خاء کے ساتھ کہا۔ (شمطاء) نصب کے ساتھ، یہ عجوز (بڑھیا) کا وصف ہے! شمط سفید بالوں کا کالے بالوں کے ساتھ اختلاط، بقول

داودی یہ کثرتِ شیب سے کنایہ ہے۔ (ینکر لونہا) یعنی اسکا حسن قبح کے ساتھ بدل جاتا ہے، حمیدی کی روایت میں بجائے اسکے یہ ہے: (شمطاء جزت رأسها) یہ جملہ سہیلی نے بھی الروض میں اسی طرح لکھا۔ (مکروهة الخ) اس کے منہ کو اس سے تنفیر میں مبالغہ کرتے ہوئے بدبو کے ساتھ موصوف کیا، ان اشعار سے تمثل فتنہ کے احوال کا استحضار تھا جو ان کے مشاہدہ میں آئے یا ان کے بارہ میں سنا اصل مقصد تذکُّر اور لوگوں کو ان لڑائیوں میں شرکت سے روکنا تھا تا کہ وہ اسکے اول الامر سے دھوکہ میں نہ پڑیں۔

علامہ انور باب (الفتنة التي تموج كموج البحر) کے تحت لکھتے ہیں اس میں جو اشعار مذکور ہیں وہ سیبویہ کی کتاب میں بھی ہیں اور یہ ان کا ترجمہ ہے: جنگ اول اول تو ایک جوان عورت ہے جو زینت کر کے ہر جاہل شخص کو اپنی طرف بلاتی ہے یہاں تک کہ جب مشتعل ہو جاتی ہے اور اس کی لپٹیں انہیں لگتی ہیں تو پشت پھیر لیتی ہے، بڑھیا ہو کر بھی شوہر بن کر کوئی پرسان حال نہیں ہوتا ادھیڑ ہوتے ہی اوپرا ہوتا ہے اس کا رنگ اور متغیر، نہ قابل سونگھنے کی اور نہ قابل منہ لگانی کی۔

- 7096حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا شَقِيقٌ سَمِعْتُ حُذَيْفَةَ يَقُولُ بَيْنَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ عُمَرَ قَالَ أَيُّكُمْ يَحْفَظُ قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْفِتْنَةِ .قَالَ فِتْنَةُ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَوَلَدِهِ وَجَارِهِ تُكَفِّرُهَا الصَّلاَةُ وَالصَّدَقَةُ وَالأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ قَالَ لَيْسَ عَنْ هَذَا أَسْأَلُكَ وَلَكِنِ الَّتِي تَمُوجُ كَمَوْجِ الْبَحْرِ قَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ مِنْهَا بَأْسٌ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا بَابًا مُغْلَقًا قَالَ عُمَرُ أَيُكْسَرُ الْبَابُ أَمْ يُفْتَحُ قَالَ بَلْ يُكْسَرُ قَالَ عُمَرُ إِذًا لاَ يُغْلَقَ أَبَدًا قُلْتُ أَجَلْ .قُلْنَا لِحُذَيْفَةَ أَكَانَ عُمَرُ يَعْلَمُ الْبَابَ قَالَ نَعَمْ كَمَا أَعْلَمُ أَنَّ دُونَ غَدٍ لَيْلَةً وَذَلِكَ أَنِّي حَدَّثْتُهُ حَدِيثًا لَيْسَ بِالأَغَالِيطِ فَهِبْنَا أَنْ نَسْأَلَهُ مَنِ الْبَابُ فَأَمَرْنَا مَسْرُوقًا فَسَأَلَهُ فَقَالَ مَنِ الْبَابُ قَالَ عُمَرُ .

أطرافه 525، 1435، 1895، - 3586 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۳۲۲)

شقیق سے مراد ابو وائل بن سلمہ اسدی ہیں۔ (بينا نحن جلوس الخ) علامات النبوۃ میں اسکی مفصل شرح گزری وہاں کا سیاق اتم تھا، ابوحمزہ سکری نے اصحابِ اعمش کی مخالفت کی اور یہ سند ذکر کی: (عن أبي وائل عن مسروق قال قال عمر)۔ (ليس عن هذا أسألك) طبرانی کے ہاں ربعی بن حراش عن حذیفہ سے روایت میں یہ عبارت ہے: (لم أسأل عن فتنة الخاصة)۔

(ليس عليك منها الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (عليكم) ہے ربعی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (يأتيكم بعدي فتن كموج البحر يدفع بعضها بعضا) تو اس سے موج کے ساتھ جہتِ تشبیہ ماخوذ ہے اور یہ کہ اس سے فقط کثرت مراد نہیں، ربعی نے یہ زیادت بھی کی: (فرفع عمر يده فقال اللهم لا تدركني فقال حذيفه لا تَخَفْ)۔ (إذاً لايغلق الخ) ربعی کی روایت میں ہے: (قال حذيفة كسراً ثم لا يغلق إلى يوم القيامة)۔

(كما يعلم أن الخ) یعنی اس امر کی طرح انہیں اس کا علم ضروری حاصل تھا بقول ابن بطال حضرت عمر کے فتنہ کبریٰ بارے پوچھنے پر حضرت حذیفہ نے اس لئے فتنہ خاصہ بارے بتلانے کی طرف عدول کیا تا کہ وہ غم نہ کریں اور اپنے دل کو اس کے ساتھ

مشغول نہ کرلیں اسی لئے کہا: (إن بينك الخ) اورصراحت سے نہ کہا کہ آپ دروازہ ہیں حالانکہ انہیں علم تھا کہ حضرت عمر ہی وہ دروازہ ہیں تو یہ عدم تصریح ان کے حسنِ ادب کا نمونہ ہے! حضرت عمر کا کہنا کہ اگر دروازہ توڑا جائے گا تو تب کبھی بند نہ کیا جائیگا اس جہت سے اس کا اخذ تھا کہ کسی شئ کا کسر غلبۃً ہی ہوتا ہے اور غلبہ کا وقوع فتنہ ہی میں ہے اور حدیثِ نبوی سے جانا کہ امت کے درمیان بأس واقع ہونے والا ہے اور ہرج قیامت تک رہے گا جیسا کہ حضرت شداد کی مرفوع روایت میں ہے: (إذا وقع السيف فى أمتى لم يرفع عنها إلى يوم القيامة) (یعنی جب میری امت میں تلوار واقع ہوگی۔یعنی باہمی قتل وقتال شروع ہوگا۔تو قیامت تک یہ صورتحال ختم نہ ہوگی) بقول ابن حجرا سے طبری نے تخریج کیا اور ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، خطیب نے (الرواة عن مالك) میں نقل کیا ہے کہ عمر ام کلثوم بنت علی (یعنی اپنی زوجہ) کے پاس آئے تو وہ رو رہی تھیں پوچھا کیوں روتی ہو؟ کہا یہ یہودی۔یعنی کعب احبار۔کہتا ہے کہ آپ جہنم کے دروازوں میں سے ایک دروازہ ہیں حضرت عمر نے کہا: (ما شاء الله) (یعنی جو اللہ کی مشیت) پھر باہر نکلے اور انہیں طلب کیا وہ آئے اور کہا بخدا اے امیر المومنین ذوالحج ختم نہیں ہوگا مگر آپ جنت میں پہنچ چکے ہوں گے، فرمایا یہ کیا؟ کبھی جنتی قرار دیتے ہو اور کبھی آگ کا ذکر کرتے ہو، کہا ہم اللہ کی کتاب (یعنی تورات) میں آپ کو پاتے ہیں کہ جہنم کے دروازوں پر کھڑے لوگوں کو اس میں داخل ہونے سے روکتے ہیں تو جب آپ فوت ہو جائیں گے تو لوگ داخل ہو جائیں گے۔

(فأمرنا مسروقا) اس سے ان قائلین نے احتجاج کیا جو کہتے ہیں امر میں علو اور استعلاء مشروط نہیں (کیونکہ مسروق ان کے ساتھی تھے)۔

- 7097 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شَرِيكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى حَائِطٍ مِنْ حَوَائِطِ الْمَدِينَةِ لِحَاجَتِهِ وَخَرَجْتُ فِي إِثْرِهِ فَلَمَّا دَخَلَ الْحَائِطَ جَلَسْتُ عَلَى بَابِهِ وَقُلْتُ لأَكُونَنَّ الْيَوْمَ بَوَّابَ النَّبِيِّ ﷺ وَلَمْ يَأْمُرْنِي فَذَهَبَ النَّبِيُّ ﷺ وَقَضَى حَاجَتَهُ وَجَلَسَ عَلَى قُفِّ الْبِئْرِ فَكَشَفَ عَنْ سَاقَيْهِ وَدَلاَّهُمَا فِي الْبِئْرِ فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ يَسْتَأْذِنُ عَلَيْهِ لِيَدْخُلَ فَقُلْتُ كَمَا أَنْتَ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ لَكَ فَوَقَفَ فَجِئْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَبُو بَكْرٍ يَسْتَأْذِنُ عَلَيْكَ قَالَ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ فَدَخَلَ فَجَاءَ عَنْ يَمِينِ النَّبِيِّ ﷺ فَكَشَفَ عَنْ سَاقَيْهِ وَدَلاَّهُمَا فِي الْبِئْرِ فَجَاءَ عُمَرُ فَقُلْتُ كَمَا أَنْتَ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ لَكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ فَجَاءَ عَنْ يَسَارِ النَّبِيِّ ﷺ فَكَشَفَ عَنْ سَاقَيْهِ فَدَلاَّهُمَا فِي الْبِئْرِ فَامْتَلأَ الْقُفُّ فَلَمْ يَكُنْ فِيهِ مَجْلِسٌ ثُمَّ جَاءَ عُثْمَانُ فَقُلْتُ كَمَا أَنْتَ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ لَكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ مَعَهَا بَلاَءٌ يُصِيبُهُ فَدَخَلَ فَلَمْ يَجِدْ مَعَهُمْ مَجْلِسًا فَتَحَوَّلَ حَتَّى جَاءَ مُقَابِلَهُمْ عَلَى شَفَةِ الْبِئْرِ فَكَشَفَ عَنْ سَاقَيْهِ ثُمَّ دَلاَّهُمَا فِي الْبِئْرِ فَجَعَلْتُ أَتَمَنَّى أَخًا

لِي وَأَدْعُو اللَّهَ أَنْ يَأْتِيَ قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ فَتَأَوَّلْتُ ذَلِكَ قُبُورَهُمْ اجْتَمَعَتْ هَا هُنَا وَانْفَرَدَ عُثْمَانُ .

أطرافه 3674، 3693، 3695، 6216، - 7262 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵ ص:۴۰۳)

شریک بن عبداللہ، ابن ابونمر ہیں بخاری نے شریک بن عبداللہ نخعی قاضی سے کچھ نقل نہیں کیا۔ (إلى حائط الخ) اس باغ کا نام مع دیگر شرحِ حدیث کے مناقبِ ابوبکر میں گزرا۔ (ولم يأمرني) داودی کہتے ہیں دوسری روایت میں ہے: (أمرني بحفظ الباب) تو یہ ایسا اختلاف ہے کہ دونوں میں سے ایک ہی محفوظ قرار دیا جا سکتا ہے، ان کی اس بات کا یہ کہہ کر تعقب ہوا کہ تطبیق یہ ممکن ہے کہ شروع میں انہوں نے اپنی مرضی سے ایسا کیا تو جب حضرت ابوبکر نے آ کر استیذان کیا اور انہوں نے نبی اکرم کو اس کی اطلاع کی تو آپ نے ابوبکر کو آنے کی اجازت دینے کے ساتھ ساتھ انہیں دروازے کی نگہ بانی کا حکم دیا تھا کیونکہ آپ حالِ خلوت میں تھے پنڈلیوں سے کپڑا اہٹایا ہوا اور پاؤں مبارک کنویں میں لٹکائے بیٹھے تھے تو انہیں حفظِ باب کا کہا اور ابوموسی پہلے ہی سے یہ کام اپنی مرضی سے سنبھالے ہوئے تھے، یہ بھی محتمل ہے کہ امر (کے لفظ) کا اطلاق تقریر پر کیا ہو (یعنی دربانی تو اپنی مرضی سے سنبھالی مگر آنجناب کی اس پر تائید حاصل ہوئی جسے دوسری روایت میں امر کے لفظ سے تعبیر کیا گیا) اس بارے مناقبِ ابوبکر میں بھی بحث گزری ہے۔

(على قف البئر) غیر کشمیہنی میں (على) کی بجائے (فى) ہے، قف کنویں کی منڈیر کو کہتے ہیں بقول داودی (ما حول البئر) (یعنی جو کنویں کے گرد دیوار وغیرہ ہو) بقول ابن حجر یہاں مراد کنویں کے گرد بیٹھنے کی غرض سے بنائی گئی جگہ ہے، قف خشک شیٔ کو بھی کہتے ہیں، مدینہ کی وادیوں میں سے ایک وادی کا نام بھی قف ہے وہ یہاں مراد نہیں۔ (فجاء عن يمين النبى) نسخہِ کشمیہنی میں (فجاء) کی بجائے (فجلس) ہے۔ (بلاء يصيبه) اس سے مراد ان کی شہادت کا سانحہ جس کے نتیجہ میں صحابہ کرام کے مابین کئی فتنے از قسم جنگِ جمل وصفین برپا ہوئے اور جو واقعات وحوادث اس کے بعد ہوئے، ابن بطال کہتے ہیں حضرت عثمان کو خاص بالبلاء اس لئے کیا حالانکہ حضرت عمر بھی شہید ہوئے تھے کیونکہ وہ حضرت عثمان کی مانند آزمائش میں نہیں ڈالے گئے کہ ایسے فتنہ باز ان پہ مسلط ہو گئے تھے جن کا مطالبہ تھا کہ وہ خود خلافت سے دستبردار ہو جائیں، انہوں نے ظلم و جور ان کی طرف منسوب کیا حالانکہ انہوں نے اس سے تنصّل کیا اور ان کے ہر اعتراض کا جواب دیا آخر کار فسادیوں نے ان کے گھر کا محاصرہ کر لیا پھر اندر گھس کر شہید کر دیا اور گھر کی حرمت پامال کی اور یہ سب ان کے قتل سے زائد ہے بقول ابن حجر اس کا حاصل یہ ہوا جس کے ساتھ وہ خاص کئے گئے اس سے مراد ان کے قتل سے زائد امور تھے جن کا انہیں شکار ہونا پڑا۔

(فتأولت ذلك قبورهم) نسخہ کشمیہنی میں (أولت) ہے۔

- 7098حَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ قَالَ قِيلَ لِأُسَامَةَ أَلَا تُكَلِّمُ هَذَا قَالَ قَدْ كَلَّمْتُهُ مَا دُونَ أَنْ أَفْتَحَ بَابًا أَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَفْتَحُهُ وَمَا أَنَا بِالَّذِي أَقُولُ لِرَجُلٍ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ أَمِيرًا عَلَى رَجُلَيْنِ أَنْتَ خَيْرٌ بَعْدَ مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يُجَاءُ بِرَجُلٍ فَيُطْرَحُ فِي النَّارِ فَيَطْحَنُ فِيهَا كَطَحْنِ

الْحِمَارِ بِرَحَاهُ فَيُطِيفُ بِهِ أَهْلُ النَّارِ فَيَقُولُونَ أَىْ فُلاَنُ أَلَسْتَ كُنْتَ تَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ فَيَقُولُ إِنِّى كُنْتُ آمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَلاَ أَفْعَلُهُ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَفْعَلُهُ

.طرفه - 3267 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۷۴۶)

سلیمان سے مراد اعمش ہیں احمد کی محمد بن جعفر عن شعبہ سے روایت ہیں (عن سليمان و منصور) ہے اسماعیلی کی قاسم بن زکریا عن بشر بن خالد یعنی یہی شیخ بخاری، سے روایت میں بھی دونوں مذکور ہیں البتہ سیاق سلیمان کا ذکر کیا اور آخر میں لکھا: (قال شعبة و حدثني منصور عن أبي وائل عن أسامة) اس کا نحو نقل کیا البتہ یہ زیادت بھی کی: (فتندلق أقتاب بطنه) (یعنی پیٹ کی آنتیں نکل آئیگی) ۔ (ألا تكلم هذا؟) یہاں بھی قائل اور مشار الیہ کے ابہام سے ہے بدء الخلق کے باب (صفة النار) میں ابن عیینہ عن اعمش سے یہ الفاظ منقول تھے: (لو أتيت فلانا فكلمته) جواب شرط محذوف ہے یعنی (لكان صوابا) یہ بھی محتمل ہے کہ (لو) برائے تمنی ہو! مشار الیہ کا نام مسلم کی ابو معاویہ عن اعمش عن شقیق عن اسامہ سے روایت میں مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (ألا تدخل على عثمان فتكلمه) احمد کی یعلی بن عبید عن اعمش سے روایت میں ہے: (ألا تكلم عثمان)

(ما دون أن أفتح بابا) یعنی جس طرف تم نے اشارہ کیا اس بارے میں ان سے بات کر چکا ہوں لیکن مصلحت وادب کے پیش نظر خلوت میں بغیر اس امر کے کہ میری گفتگو میں کوئی مثیر فتنہ یا اس کے نحو کوئی بات ہو (ما) موصوفہ ہے، موصولہ بھی محتمل ہے ۔ (أكون أول من الخ) کشمیہنی کے ہاں ماضی کا صیغہ ہے: (فتحه) اسی طرح روایتِ اسماعیلی میں بھی، سفیان کی روایت میں ہے کہ تمہارا خیال ہے کہ میں ان سے کلام نہیں کرتا مگر تمہیں سنا کر؟ یعنی تمہاری موجودی میں ہی! یہ یعلی بن عبید کی مشار الیہ روایت ہے، مسلم کے ہاں منقول ہے کہ واللہ میں اکیلے میں ان سے بات کر چکا ہوں (دون أن أفتح أمرا لا أحب أن أكون أول مَنْ فَتَحَهُ) یعنی ایسے طریقہ سے بات کی ہے کہ کوئی فتنہ نہ اٹھ کھڑا ہو۔

(على رجلين أنت خير) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (إيت خيرا) یعنی ایتاء سے فعلِ امر اور (خيرا) مفعولیت کی بنا پر منصوب ہے، اول اولیٰ ہے سفیان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (ولا أقول لأمير إن كان على أميرا) یہ ہمزہ کی زیر کے ساتھ ہے زبر بھی جائز ہے۔ (كان على أميرا) مسلم کی روایت میں ہے: (يكون على أميرا) یعلی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (وإن كان على أميرا)۔ (بعد ما سمعت رسول الخ) سفیان کی روایت میں ہے: (بعد شیء سمعته من رسول اللهؐ) لوگوں نے کہا آپ نے کیا سنا ؟ کہا میں نے سنا فرماتے تھے: (يجاء بالرجل الخ) عاصم بن بہدلہ کی ابو وائل سے احمد کے ہاں روایت میں ہے: (يجاء بالرجل الذى كان يطاع فى معاصى الله فيقذف فى النار) (یعنی ایسے شخص کو لایا جائے گا جسکی اللہ کی معاصی میں طاعت کی جاتی تھی تو اسے آگ میں پھینک دیا جائے گا)۔

(كطحن الحمار) نسخہِ کشمیہنی میں ہے: (كما يطحن الحمار) ایک معتمد نسخہ میں بھی یہی دیکھا تو (يطحن) مجہول کا صیغہ ہے لیکن ایک اور میں معلوم کا ہے اور یہی اوجہ ہے! سفیان اور ابو معاویہ کی روایتوں میں مذکور گزرا: (فتندلق أقتابه فيدور كما يدور الحمار) عاصم کی روایت میں ہے: (يستدير فيها كما يستدير الحمار) یہی ابو معاویہ کی روایت میں ہے،

اقتاب قتب کی جمع ہے، امعاء کو کہتے ہیں اور اندلاق یعنی سرعت سے نکل جانا، کہا جاتا ہے: (اندلق السيف من غمده) جب تلوار بغیر کسی کے نکالے نیام سے نکل پڑے، یہ اس بات کو مشعر ہے کہ یہ زیادت اعمش کے پاس بھی تھی لیکن شعبہ نے ان سے اس کا سماع نہ کیا اور اس کا مفہوم منصور سے سماع کیا جیسا کہ گزرا۔

(فيطيف به أهل النار) یعنی اس کے گرد اکٹھے ہو جائیں گے، کہا جاتا ہے: (أطاف به القوم) اور (طافوا) جب اس کے گرد حلقہ سا بنالیں۔ (فيقولون أي فلان) سفیان وابو معاویہ کی روایتوں میں ہے: (فيقولون يا فلان) یہ زیادت بھی کی: (ما شأنك) عاصم کی روایت میں ہے: (أي قل أين ما كنت تأمرنا به)۔ (ألست كنت الخ) سفیان کی روایت میں (تأمرنا) اور (تنهانا) ہے۔ (إني كنت آمر الخ) روایتِ سفیان میں ہے: (آمركم وأنهاكم) ابو معاویہ نے یہ الفاظ نقل کئے: (وآتيه ولا أتيه) یعلی کی روایت میں ہے: (بل كنت آمر) عاصم کی روایت میں ہے: (وإني كنت آمركم بأمر وأخالفكم إلى غيره)

مہلب لکھتے ہیں اسامہ سے لوگوں نے یہ چاہا کہ وہ حضرت عثمان سے۔ اور یہ ان کے خواص میں سے تھے۔ ولید بن عقبہ کے معاملہ میں بات کریں جن سے نبیذ کی بو ظاہر ہوئی تھی اور لوگوں میں ان کا شہرہ ہوا تھا اور وہ حضرت عثمان کے ماں جائے بھائی تھے وہ انہیں عامل بھی بنایا کرتے تھے تو اسامہ نے کہا میں نے خلوت میں ان سے بات کر لی ہے (دون أن أفتح بابا) یعنی امراء پر علانیہ بابِ انکار کھولے بغیر تاکہ افتراقِ کلمہ کا اندیشہ نہ ہو پھر باور کرایا کہ وہ کسی سے مداہنت نہیں کرتے اگرچہ وہ امیر ہو بلکہ ہر ممکن طور پر کوشاں ہوتے ہیں کہ علیحدگی میں پند ونصائح کریں اور اس شخص کا قصہ بیان کیا جسے جہنم میں ڈالا جائے گا اس وجہ سے کہ وہ نیکی کا حکم دیا کرتا تھا مگر خود نہ کرتا تھا، یہ سب اس لئے کیا تاکہ لوگوں کا جو ان کے بارہ میں سکوت کا ظن تھا وہ دور ہو اھ ملخصا، بقول ابن حجر ان کا یہ جزم کہ ولید مذکور کی بابت بات کرانا مراد ہے، اس کا مستند معلوم نہیں اور مسلم کا جریر عن اعمش کا طریق اس کا رد کرتا ہے اس میں ہے ہم اسامہ کے پاس تھے تو ایک شخص نے کہا آپ کیلئے کیا مانع ہے کہ آپ حضرت عثمان کے پاس جائیں اور اس مسئلہ میں ان سے بات کریں اور آگے اسکی کے مثل ذکر کیا، کرمانی نے جزم کیا ہے کہ مراد یہ تھی کہ انہیں آگاہ کریں کہ لوگ ان کے اپنے رشتہ داروں کو عمال مقرر کرنے کے خلاف ہیں اور دیگر کئی امور، ان کا قول کہ حضرت اسامہ نے یہ باتیں کر کے اپنے بارے لوگوں کے ظن سے تبرؤ چاہا، واضح نہیں بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اسامہ کسی ولایت کے والی کی بابت ڈرتے تھے چاہے وہ کوئی چھوٹی سی ولایت (یعنی سرکاری ذمہ داری اور عہدہ) ہو کہ اسکے لئے چونکہ ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ بھی ادا کرے تو اندیشہ تھا کہ اس ضمن میں اس سے کوئی تقصیر نہ سرزد ہو جائے تو اسامہ کی رائے تھی کہ وہ خود کسی قسم کا عہدہ نہ سنبھالیں اسی طرف اپنے قول: (لا أقول للأمير إنه خير الناس) سے اشارہ کیا یعنی بلکہ ان کی غرض وغایت یہ ہے کہ برو برابر چھوٹ جائیں (کفافا کا لفظ استعمال کیا جسکا مطلب ہے نہ جزا ملے اور نہ سزا)

عیاض کہتے ہیں حضرت اسامہ کی مراد یہ تھی کہ وہ امام المسلمین پر سرِ عام تنقید کا کا باب کھولنا نہیں چاہتے کیونکہ وہ اس کے انجام سے ڈرتے ہیں بلکہ وہ اس ضمن میں تلطف کا مظاہرہ کریں گے اور تنہائی میں پند ونصائح کریں گے اور یہی زیادہ قابلِ قبول ہے، ان کے قول: (لا أقول لأحدٍ يكون عليَّ أميرا إنه خير الناس) میں امورِ حق میں امراء کے ساتھ مداہنت سے کام لینے اور

منافقت کی مذمت ہے، جیسے متملق بالباطن (یعنی غلط خوشامد کرنے والا) تو انہوں نے مدارات محمودہ اور مداہنت کی طرف اشارہ کیا (اور انکا باہمی فرق بیان کیا) مدارات کا ضابطہ یہ ہے کہ اس میں دین پر حرف نہ آئے جبکہ مذموم مداہنت یہ ہے کہ اس میں قبیح کی تزیین اور باطل کی تصویب جیسی روش ہو، طبری لکھتے ہیں سلف نے امر بالمعروف بارے باہم اختلاف کیا تو ایک گروہ نے اسے مطلقا واجب قرار دیا، ان کا احتجاج طارق بن شہاب کی اس مرفوع حدیث سے ہے: (أفضلُ الجهادِ کلمةُ حقٍّ عندَ سلطانٍ جائرٍ) (یعنی افضل جہاد ظالم سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہنا ہے) اور آپ کے اس فرمان کے عموم سے: (من رأى منكم منكراً فليغير بيده) (یعنی جو تم میں سے برائی دیکھے تو اسے بزور روکے) جبکہ بعض کی رائے ہے کہ انکارِ منکر واجب تو ہے لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ ایسا کرتے ہوئے کوئی مصیبت از قسم قتل وغیرہ گلے نہ پڑ جائے! کچھ اور نے کہا اس صورت میں اپنے دل میں اسے برا جانے کیونکہ حضرت ام سلمہ کی مرفوع حدیث میں ہے: (يستعمل عليكم أمراء بعدي فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سَلِمَ ولكن مَنْ رَضِيَ و تَابَعَ) (یعنی میرے بعد حکام ہونگے تو۔ان کے غلط اقدامات دیکھ کر۔جس نے برا جانا۔یعنی دل میں۔وہ بری ہوا اور جس نے انکار کیا وہ سالم رہا لیکن وہ۔پکڑا جائے گا۔جو راضی ہوا اور پیروی کی) کہتے ہیں درست یہی ہے کہ اس شرطِ مذکور کا اعتبار ہے، اس پر یہ حدیث دال ہے:(لا ينبغي لمؤمن أنْ يُذِلَّ نفسَهُ)(یعنی مومن کیلئے جائز نہیں کہ اپنے آپکو ذلیل کرے) اس کی تشریح یہ کی کہ ایسی بلاء کیلئے متعرض ہو جس کی سہنے کی اس میں طاقت نہیں ملخصا،

ان کے غیر نے کہا امر بالمعروف اس کے لئے واجب ہے جو اس کی قدرت رکھتا ہے اور اس وجہ سے اسے اپنی جان پر کسی ڈر یا نقصان کا اندیشہ نہیں اور اگرچہ آمر متلبس بالمعصیت (یعنی معصیت کے ساتھ آلودہ) ہو کیونکہ بالجملہ اسے امر بالمعروف پر اجر ملے گا بالخصوص اگر ایسا شخص ہے جس کی بات مانی جاتی ہے، جہاں تک اسکی معصیت کا تعلق ہے تو اللہ چاہے تو معاف کر دے اور چاہے تو مواخذہ کر لے جہاں تک بعض حضرات کا یہ قول کہ امر بالمعروف وہی کرے جس میں کوئی عیب نہیں تو اگر ان کی مراد یہ ہے کہ اولیٰ یہی ہے تو یہ جید ہے وگرنہ یہ امر بالمعروف کا باب بند کرنے کو مستلزم ہے اگر اس کے علاوہ کوئی ایسا کرنے والا نہیں پھر طبری نے لکھا اگر کہا جائے حدیثِ اسامہ مذکور میں مامورون بالمعروف آگ میں کیونکر ہو سکتے ہیں! تو جواب یہ ہے کہ انہوں نے اس امر بالمعروف کا تمثل نہ کیا تو اپنی معصیت کے باعث عذاب دئے گئے اور ان کا امیر اس لئے معذب ہوا کہ وہ خود وہی کام کرتا تھا جس سے اوروں کو روکتا تھا، حدیثِ ہذا سے امراء کی تعظیم اور ان سے حسنِ ادب سے پیش آنا ثابت ہوا اور یہ کہ لوگوں کے ان کی بابت کئے گئے اعتراضات ان تک پہنچائے جائیں تاکہ اگر برے اور غیر مناسب کام کر رہے ہیں تو ان سے باز آ جائیں مگر یہ سب تلطف اور حسنِ تبلیغ کے ساتھ ہو اس طور کہ مقصود بھی حاصل ہو اور کسی ضرر و بلاء کا اندیشہ بھی نہ رہے۔

- 18باب (بلاعنوان)

سب کے ہاں یہ بلاترجمہ ہے ابن بطال سے یہ ساقط ہے، اس کے تحت تین احادیث نقل کی ہیں جو واقعہ جنگ جمل کے متعلق ہیں، ماقبل سے ان کا تعلق ظاہر ہے کہ یہ مسلمانوں کی باہمی پہلی لڑائی تھی۔

- 7099 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ أَيَّامَ الْجَمَلِ لَمَّا بَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ أَنَّ فَارِسًا مَلَّكُوا ابْنَةَ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً .

طرفہ - 4425 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶ ،ص: ۴۵۹)

عوف سے اعرابی اور حسن سے مراد بصری ہیں سند کے تمام راوی بصری ہیں، حسن کے ابوبکرہ سے سماع بارے کتاب الصلح میں بحث گزری، حمید طویل نے حسن سے عوف کی متابعت کی ہے اسے بزار نے تخریج کیا حسن سے ایک جماعت نے اس روایت کو نقل کیا ہے اسناد کے لحاظ سے سب سے احسن روایت حمید کی ہے۔

(لقد نفعنی الله الخ) حمید کی روایت میں ہے: (عصمنی الله بشیء سمعته من رسول الله) عمر بن شبہ نے کتاب اخبار البصرۃ میں جنگِ جمل کا قصہ پوری تفصیل سے ذکر کیا ہے یہاں میں اس کا اختصار کرتا ہوں انہی واقعات پر اقتصار کروں گا جو صحیح یا حسن سند کے ساتھ بیان کئے باقی کی بابت تبیین کردوں گا (گویا تاریخی واقعات کے نقل و بیان میں بھی صحتِ اسناد ملحوظ رکھنا ضروری ہے، اس سے مولانا مودودیؒ کی بابت کا رد ہوتا ہے کہ تاریخ بیان کرنے میں احادیث کی اسانید بارے جو احتیاط و تدقیق کی گئی، اس کی ضرورت نہیں) چنانچہ عطیہ بن سفیان ثقفی عن ابیہ سے نقل کیا کہ حضرت عثمان کی شہادت کے اگلے روز میں حضرت علی کے ہمراہ مسجد (نبوی) آیا تو علی وطلحہ کی جماعتیں موجود تھیں تو ابوجہم بن حذیفہ نکلے اور کہا اے علی کیا آپ دیکھ نہیں رہے؟ وہ کچھ نہ بولے اور اپنے گھر چلے گئے ثرید پیش کیا گیا جسے تناول کیا پھر کہا میرا عمز اد قتل کر دیا جائے اور ہم اس کی مِلک کو قبضہ میں کر لیں؟ تو بیت المال سے نکلے اور اسے کھول دیا جب لوگوں نے یہ کچھ سنا تو حضرات طلحہ و زبیر کو چھوڑ دیا، مغیرہ عن ابراہیم عن علقمہ سے نقل کیا کہ اشتر نے کہا میں نے طلحہ اور زبیر کو دیکھا کہ اپنی رضا مندی اور اختیار سے حضرت علی کی بیعت کی، ابونضرہ سے نقل کیا کہ طلحہ کہا کرتے تھے میں نے رضامندی سے بیعت نہ کی تھی، داؤد بن ابو ہند نے شعبی سے نقل کیا کہ حضرت عثمان کی شہادت کے بعد لوگ حضرت علی کے پاس آئے اور وہ مدینہ کے بازار میں تھے اور کہا اپنا ہاتھ بڑھایئے ہم آپ کی بیعت کرنا چاہتے ہیں انہوں نے کہا پہلے لوگوں سے مشاورت کر لی جائے تو بعض نے کہا اگر لوگ (یعنی وہ جو بھاری تعداد میں حضرت عثمان کے خلاف احتجاج کرنے مدینہ آئے تھے کم وبیش پانچ ہزار تھے) قتلِ عثمان کے ساتھ اپنے شہروں میں واپس گئے (یعنی کوئی حضرت عثمان کا قائم مقام ان کے یہاں ہوتے ہوئے نہ بنا) تو بڑا فتنہ و فساد پھیلے گا (یعنی ہر سو افراتفری ہوگی کیونکہ ان کے ذہن میں یہی ہوگا کہ مسلمانوں کا کوئی خلیفہ نہیں ہے، دراصل یہ اس زمانہ کے حالات کے تناظر میں کہ دورِ حاضر جیسے ذرائع ابلاغ نہ تھے تو خدشہ ہوا اگر جلد خلافت کا کوئی فیصلہ نہ ہوا تو امت متفرق ہو جائے گی)

تو اس پر اشتر (جو انہی فسادیوں میں شامل ہو کر مدینہ آیا تھا) نے ان کا ہاتھ تھام لیا اور سب نے بیعتِ خلافت کر لی، ابن شہاب کے طریق سے نقل کیا کہ جب عثمان قتل کئے گئے اور علی گھر نشین ہو گئے تو جب انہیں خدشہ ہوا کہ (اگر وہ الگ تھلگ رہے تو) لوگ حضرت طلحہ کی بیعت کر لیں گے تو اپنی بیعت کی دعوت دی تو ان کے مقابلہ میں لوگوں نے حضرت طلحہ وغیرہ کو وقعت نہ دی پھر طلحہ و زبیر کو پیغام بھیجا تو انہوں نے بھی بیعت کر لی، ابن شہاب سے نقل کیا کہ حضرات طلحہ و زبیر نے ان سے عمرہ کے لئے جانے کی اجازت

طلب کی (جومل گئی ، میرا خیال ہے حضرت عمر ہوتے تو انہیں اس کی اجازت نہ دیتے) پھر وہ مکہ چلے گئے اور حضرت عائشہ کو ان سب حالات سے آگاہ کیا اور تینوں نے اس امر پر اتفاق کیا کہ حضرت عثمان کے قصاص کا مطالبہ کیا جائے حتی کہ ان کے قاتلین کو قتل کیا جائے ، عوف اعرابی سے نقل کیا کہ حضرت عثمان نے یعلی بن امیہ کو صنعاء کا عامل بنایا ہوا تھا اور ان کی نظر میں ان کی بڑی اہمیت تھی تو عثمان کی شہادت کے بعد یعلی نے جو مکہ میں حج کے لئے آئے ہوئے تھے طلحہ و زبیر کی چار لاکھ کے ساتھ اعانت کی (تا کہ لشکر تیار کریں) اور قریش کے ستر افراد کے لئے سواریاں مہیا کیں اور حضرت عائشہ کے لئے اسی دینار میں اونٹ خریدا گیا جسے عسکر کہا جاتا تھا ، عاصم بن کلیب عن ابیہ سے نقل کیا کہ حضرت علی نے کہا: (أ تدرون بِمَنْ بُلِيتُ ؟ أَطْوَعُ الناس فى الناس عائشة ، وأشدُّ الناس الزبير و أَدْهى الناس طلحة و أَيْسَرُ الناس يعلى بن أمية) (یعنی کیا تم جانتے ہو میں کن کے ساتھ آزمائش میں ڈالا گیا؟ عائشہ جن کی بات سب سے زیادہ مانی جاتی تھی اور زبیر جن کی ٹکر کا کوئی نہ تھا اور طلحہ جن سے دانا کوئی نہ تھا اور ایک امیر ترین شخص یعلی بن امیہ) ابن ابو یعلی کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت علی ۳۶ھ کے ماہِ ربیع الثانی کے آخر میں نکلے (یعنی کوفہ کی طرف) محمد بن علی بن ابو طالب (یعنی ابن حنفیہ) سے نقل کیا کہ علی نو سو سواروں کے ہمراہ مدینہ سے نکلے اور ذی قار میں اترے ، قیس بن ابو حازم سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ آئیں اور بنی عامر کے بعض چشموں پر ان کا قافلہ اترا تو کتے بھونکے ، کہنے لگیں (أَيُّ ماءٍ هذا؟) (یعنی اس آبادی کا کیا نام ہے؟ چونکہ اس زمانہ میں عموماً لوگ ایسی جگہوں پہ رہتے تھے جہاں کوئی کنواں یا چشمہ ہو تو ماء کا لفظ استعمال کیا) جواب ملا: (الحَوْأَب) تو کہا میرا خیال ہے مجھے واپس جانا پڑے گا تو بعض ہمرائیوں نے کہا بلکہ آپ آگے جائیں گی مسلمان آپ کو دیکھیں گے تو اللہ تعالیٰ ان کے درمیان صلح کرا دے گا تو کہنے لگیں نبی اکرم نے ایک روز ہم (ازواج مطہرات) سے کہا تھا کیسا ہوگا وہ دن جب تم میں سے ایک پر حوأب کے کتے بھونکیں گے ، اسے احمد ابو یعلی اور بزار نے تخریج کیا ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا اس کی سند صحیح کی شرط پر ہے ، احمد کی روایت میں ہے کہ حضرت زبیر نے کہا تھا کہ آپ آگے جائیں گی......الخ

عصام بن قدامہ عن عن عکرمہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا (أَيَّتُكُنَّ صاحبة الجمل الأَدْبَب)(یعنی تم میں سے کون تیز رفتاری سے چلنے والے اونٹ کی سوار ہوگی) وہ نکلے گی حتی کہ حوأب کے کتے اس پر بھونکیں گے اس کے دائیں اور بائیں کثیر افراد مقتول ہوں گے اور خود وہ قتل ہوتے ہوتے بچے گی ، اسے بھی بزار نے نقل کیا اس کے رواۃ ثقات ہیں ، انہوں نے زید بن وہب سے نقل کیا کہتے ہیں ہم حذیفہ کے پاس تھے کہ کہنے لگے تم کیسے ہو گے جب تمہارے نبی کے اہل بیت دو فرقوں میں بٹ کر نکلیں گے اور ایک دوسرے سے تلوار کے ساتھ لڑیں گے؟ ہم نے کہا اے عبداللہ اگر ہم اس زمانہ کو پالیں تو کیا کریں؟ کہا وہ جماعت دیکھنا جو علی بن ابو طالب کی خلافت کی دعوت دیتی ہو کہ وہی ہدایت پر ہو گی ، طبرانی نے ابن عباس سے نقل کیا کہ حضرت علی کے ساتھیوں کو جب وہ ان کے ساتھ چلے ، معلوم ہوا کہ اہلِ بصرہ حضرات طلحہ و زبیر کے ساتھ مجتمع ہو گئے ہیں تو ان پر یہ خبر بہت شاق ہوئی اور دلوں میں خوف جا گزین ہوا تو علی نے کہا بخدا ہم اہلِ بصرہ پر غالب آئیں گے اور طلحہ و زبیر کو قتل کر ڈالیں گے ، اس کی سند میں اسماعیل بن عمرو بجلی ہیں جو ضعیف ہیں ، طبرانی نے محمد بن قیس سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ کے پاس یوم جمل کا تذکرہ ہوا تو کہا لوگ یوم الجمل کہتے ہیں؟ کہا جی ہاں تو کہا: (وددت أني جلست كما جلس غيري فكان أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أكون

ولدت من رسول الله عشرة كلهم مثل عبدالرحمن بن حارث بن هشام) (یعنی میری خواہش تھی کہ جیسے دوسری امہات المؤمنین گھروں سے نہیں نکلیں میں بھی ایسا ہی کرتی اور مجھے اس نکلنے سے زیادہ پسند یہ تھا کہ نبی پاک سے میرے دس بچے ہوتے اور سبھی عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام کی طرح ہوتے) اس کی سند میں معشر نجیح مدنی ہے جس میں ضعف ہے، اسحاق بن راہویہ نے سالم مرادی سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حسن سے سنا کہتے تھے جب علی حضرت طلحہ اور ان کے ساتھیوں کے معاملہ میں بصرہ آئے تو قیس بن عباد اور عبداللہ بن کواء کھڑے ہوئے اور کہا ہمیں اپنے اس سفر کا مقصد بتلائیں تو طویل گفتگو کی جس میں حضرات ابوبکر، عمر اور عثمان سے اپنی بیعت کا ذکر کیا پھر طلحہ وزبیر کا ذکر کیا اور کہا مدینہ میں انہوں نے میری بیعت کی ہے اور اب بصرہ آکر میری مخالفت کر رہے ہیں اور اگر ابوبکر کی کوئی شخص (مثلا) بیعت کر کے ان کی مخالفت کرتا تو ہم اس سے قتال کرتے اسی طرح حضرت عمر، احمد اور بزاز نے بسند حسن ابورافع سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے ایک دن حضرت علی سے کہا تمہارے اور عائشہ کے درمیان کوئی معاملہ ہوگا، تو کہنے لگے: (فأنا أشقاهم يا رسول الله ؟) (یعنی میں تو تب بڑا بدبخت ہوا[جوام المؤمنین سے لڑوں گا]) فرمایا نہیں لیکن جب یہ ہو تو اسے اس کے مامن (یعنی گھر یعنی مدینہ) کی طرف لوٹا دینا، اسحاق نے اسماعیل بن ابوخالد عن عبدالسلام جو ان کے قبیلہ کے ایک شخص تھے ، سے نقل کیا کہ جنگ جمل کے دن حضرت علی حضرت زبیر کے ساتھ علیحدہ ہوئے اور کہا میں تمہیں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں کیا تم نے رسول اللہ سے سنا تھا جب تم میرا ہاتھ تھامے ہوئے تھے کہ ایک دن تم اسے لڑائی کرو گے اور یہ تمہاری اس پہ زیادتی ہوگی پھر یہ تم پر مدد کیا جائے گا، وہ بولے ہاں (یاد آیا) سنا تھا اور اب میں اس لڑائی سے منہ پھیرتا ہوں

ابوبکر بن ابوشیبہ نے عمر بن ہجنّع عن ابوبکرہ سے نقل کیا جب ان سے کہا گیا آپ کو کس بات نے روکا کہ آپ جمل کے دن اہل بصرہ کے ساتھ شامل ہوکر لڑتے؟ بولے میں نے نبی اکرم سے سنا تھا کہ (يخرج قوم هلكى لا يفلحون قائدهم امرأة فى الجنة) (یعنی ایک قوم ایک جنتی خاتون کی قیادت میں نکلے گی مگر کامیاب نہ ہوں گے) تو گویا ابوبکرہ نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا تو ان کے ساتھ شمولیت سے ممتنع رہے پھر جب حضرت علی کا غلبہ ملاحظہ کیا تو اس ترک بارے اپنی رائے کا استصواب کیا، ترمذی اور نسائی نے حدیثِ مذکور حمید طویل عن حسن عن ابوبکرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: (عصمنى الله بشيء سمعته من رسول الله) تو یہی بیان کیا، کہتے ہیں جب حضرت عائشہ بصرہ آئیں تو مجھے آنجناب کا یہ فرمان یاد آیا جس پر اللہ نے مجھے (ان کے لشکر میں شامل ہونے سے) بچالیا، عمر بن شبہ نے مبارک بن فضالہ عن حسن عن ابوبکرہ سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ نے ابوبکرہ کی طرف پیغام بھیجا تو انہوں نے جواب دیا آپ ماں ہیں آپ کا حق عظیم ہے لیکن میں نے نبی اکرم سے سنا کہ وہ قوم ہرگز فلاح نہ پائے گی جن پر کوئی عورت حکمرانی کرے گی۔

(لما بلغ النبى ﷺ أن فارسا الخ) بقول ابن مالک فارس (کالفظ) منصرف کے طور سے واقع ہوا ہے اور صواب اس کا عدم منصرف ہونا ہے! کرمانی کہتے ہیں یہ فرس (یعنی فارسیوں) پر بھی اور ان کے بلاد پر بھی بولا جاتا ہے تو اول پر یہ منصرف ہوگا الا یہ کہ قبیلہ مراد لیا جائے، ثانی پر دونوں طرح جائز ہے جیسے سارے بلاد کے اسماء اھ، بعض اہلِ لغت نے تمام اسماء کا صرف جائز قرار دیا ہے۔ (ملكوا ابنة كسرى) حمید کی روایت میں ہے جب کسری ہلاک ہوا تو آنجناب نے پوچھا کسے اس کا جانشین بنایا ہے؟ کہا

اس کی بیٹی کو۔(وَلَّوُا أمرهم امرأةً) مفعولیت کی بناپر نصب کے ساتھ، حمید کی روایت میں ہے: (وَلِيَ أمرَهُمُ امرأةٌ) رفع کے ساتھ بطورِ فاعل ، اواخر المغازی کے باب (كتاب النبي ﷺ إلى كسرى) میں اس کی تفصیل گزری ، یہ کسری مذکور شیرویہ بن ابرویز (جسے اردو میں پرویز لکھا جاتا ہے) بن ہرمز تھا، اس کی اس بیٹی کا نام بوران تھا، اسماعیلی نے نضر بن شمیل عن عوف سے اسی روایت کے آخر میں یہ اضافہ بھی نقل کیا: (قال أبو بكرة فعرفت أن أصحاب الجمل لن يفلحوا) (یعنی اس حدیث کی روشنی میں میں نے جان لیا کہ اصحابِ جمل کامیاب نہیں ہو سکتے) ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ ابوبکرہ کی حدیث کا ظاہر حضرت عائشہ کی اس کاروائی اور رائے کی توہین کا موہم ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ معروف یہی ہے کہ حضرت ابو بکرہ بھی اسی حضرت عائشہ کی رائے پر تھے کہ لوگوں کے مابین اصلاح کی جائے ان کا لڑنے اور جنگ کا قصد نہ تھا لیکن حالات یہ رخ اختیار کر گئے کہ جنگ کے سوا کوئی چارہ نہ رہا، ابوبکرہ نے اس رائے سے رجوع نہ کر لیا تھا بلکہ اپنی فراست سے جانا تھا کہ انہیں کامیابی حاصل نہ ہو سکے گی کیونکہ قیادت ایک خاتون (یعنی حضرت عائشہ) کو سونپ رکھی تھی کیونکہ فارس بارے نبی اکرم کا یہ فرمان سنا ہوا تھا،

کہتے ہیں اسکے لئے دال یہ بات ہے کہ کسی سے منقول نہیں کہ حضرت عائشہ اور ان کے ہمرائیوں نے خلافت کے مسئلہ میں حضرت علی سے منازعت کی ہو اور نہ کسی کی خلافت کی دعوت دی تھی، انہیں حضرت علی پر اعتراض فقط یہ تھا کہ انہوں نے قاتلینِ عثمان کے قتل سے منع کیا اور ان سے اقتصاص کا ترک کیا دراصل حضرت علی حضرت عثمان کے (شرعی) وارثوں کے منتظر تھے کہ وہ ان کی عدالت میں حضرت عثمان کے قتل کا مقدمہ پیش کریں اور جب کسی معین فرد/ افراد پر یہ جرم ثابت ہو جائے تو وہ اس سے قصاص لیں گے ادھران کے قتل کا جن پر الزام تھا وہ ڈرے کہ اگر ان کی صلح ہوگئی تو انہیں قتل کر دیا جائے گا تو انہوں نے (ریشہ دوانیاں کر کے) دونوں کے درمیان جنگ بھڑکا دی تو معاملات وہ رخ اختیار کر گئے جو تاریخ میں منقول ہیں، حضرت علی نے ان پر کامیابی پا کر ابوبکرہ کے ترکِ قتال بارے طرزِ عمل کی تعریف کی تھی اگر چہ قاتلینِ عثمان سے قصاص کے ضمن میں ان کی وہی رائے تھی جو حضرت عائشہ کی تھی اھ

بقول ابن حجر ان کی بعض باتیں محل نظر ہیں آگے بھی ان کا کچھ ذکر کروں گا، باب (إذا التقى المسلمان الخ) میں حضرت احنف کی حدیث گزری کہ وہ حضرت علی کی حمایت کے لئے نکلے تھے کہ حضرت ابو بکرہ سے ملاقات ہوئی جنہوں نے انہیں قتال میں شریک ہونے سے روک دیا، اس سے ایک باب قبل گزرا جب ابن حضرمی کو جلانے کا واقعہ ذکر ہوا تھا جو اس امر پر دال ہے کہ ابو بکرہ اس طرح کے احوال میں اصلاً ہی قتال کو روا نہ سمجھتے تھے تو نہ وہ حضرت عائشہ کی رائے پر تھے اور نہ حضرت علی کی رائے پر، یعنی مسلمانوں کے مابین جواز قتال! ان کی رائے یہ تھی کہ ان باہمی لڑائیوں سے بالکل الگ رہا جائے حضرات سعد بن ابو وقاص، محمد بن مسلمہ اور عبداللہ بن عمر وغیرہم کی مانند اسی لئے وہ صفین میں بھی موجود نہ تھے نہ حضرت علی کی طرف سے اور نہ حضرت معاویہ کی طرف سے، ابن تین کہتے ہیں ابو بکرہ کی حدیث سے ان حضرات نے احتجاج کیا ہے جو کہتے ہیں خاتون کو قاضی مقرر کرنا جائز نہیں، یہ جمہور کا قول ہے ابن جریر نے طبری کی مخالفت کی اور لکھا ان مقدمات میں اس کے فیصلہ کرنے کا جواز ہے جن میں وہ گواہی دے سکتی ہے، بعض مالکیہ نے مطلق رائے اختیار کی، ابن تین نے مزید لکھا ابو بکرہ کی کلام دال ہے کہ اگر حضرت عائشہ کے پاس زمامِ قیادت نہ ہوتی تو وہ طلحہ وزبیر کے ہمراہ ہوتے اس لئے کہ اگر ان کا خطا پر ہونا ان کے لئے متبین ہوتا تو وہ حضرت علی کے ساتھ ہوتے: یہی کہا مگر وہ قسمِ ثالث سے غافل رہے وہ یہ کہ ان کی اصل یہ تھی

کہ فتنہ کی لڑائیوں سے بالکل الگ تھلگ رہا جائے جیسا کہ اس کی تقریر گزری اور یہی معتمد ہے، ان کے اپنے اہلِ شہر (یعنی بصرہ والوں) کے ساتھ مل کر قتال نہ کرنا حدیثِ مذکور کے مدنظر کہ اس سے مانع کوئی اور سبب نہ ہو، اور وہ جوان کا احنف بن قیس کو قتال میں شرکت سے روکنا جس ذکر گزرا اور اس حدیث کے ساتھ ان کا احتجاج کرنا: (إذا التقی المسلمان بسیفهما) الخ۔

- 7100حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ حَدَّثَنَا أَبُو حَصِينٍ حَدَّثَنَا أَبُو مَرْيَمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زِيَادٍ الأَسَدِيُّ قَالَ لَمَّا سَارَ طَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ وَعَائِشَةُ إِلَى الْبَصْرَةِ بَعَثَ عَلِيٌّ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ وَحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ فَقَدِمَا عَلَيْنَا الْكُوفَةَ فَصَعِدَا الْمِنْبَرَ فَكَانَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَوْقَ الْمِنْبَرِ فِي أَعْلاَهُ وَقَامَ عَمَّارٌ أَسْفَلَ مِنَ الْحَسَنِ فَاجْتَمَعْنَا إِلَيْهِ فَسَمِعْتُ عَمَّارًا يَقُولُ إِنَّ عَائِشَةَ قَدْ سَارَتْ إِلَى الْبَصْرَةِ وَوَاللَّهِ إِنَّهَا لَزَوْجَةُ نَبِيِّكُمْ ﷺ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَكِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ابْتَلاَكُمْ لِيَعْلَمَ إِيَّاهُ تُطِيعُونَ أَمْ هِيَ .

طرفاه 3772، - 7101 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۴۹۵)

شیخ بخاری جعفی مسندی ہیں ابوحصین کا نام عثمان بن عاصم ہے ابومریم مذکور اور تمام رواۃِ اسناد ماسوائے ان کے شیخ اور شیخ بخاری کے کوفی ہیں ابومریم کو عجلی اور دارقطنی نے ثقہ قرار دیا ہے بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے۔

(لما سار طلحة الخ) عمر بن شبہ نے جید سند کے ساتھ نقل کیا کہ وہ سال کے آغاز میں مکہ سے چلے، ایک اور سند سے ذکر کیا کہ جنگ ۳۶ھ کے ماہِ جمادی الثانی کے نصف میں ہوئی، مدائنی عن علاء ابومحمد عن ابیہ سے ذکر کیا کہ ایک شخص حضرت علی کے پاس آیا وہ اس وقت زاویہ میں تھے اور کہا: (علام تقاتل هؤلاء؟) (یعنی کس شیٔ پر آپ ان سے لڑ رہے ہیں؟) کہا: (علی الحق) کہنے لگے وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ حق پر ہیں، کہا میں اس وجہ سے ان سے لڑ رہا ہوں کہ جماعت سے نکل گئے اور بیعت توڑی ہے، طبری نے عاصم بن کلیب جرمی عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں عہدِ عثمانی میں (خواب) دیکھا کہ امراء (یعنی حکام) میں سے ایک شخص بیمار پڑا اس کے سر کے پاس ایک خاتون تھی اور لوگ اس کے درپے قتل تھے اگر وہ خاتون انہیں منع کرتی تو وہ باز آجاتے لیکن اس نے نہ کیا، لوگوں اسے قتل کر دیا، کہتے ہیں پھر میں اس برس جہاد کے لئے نکل پڑا تو وہیں محاذ پر ہمیں حضرت عثمان کی شہادت خبر ملی ہم جہاد سے جب واپس آئے اور بصرہ پہنچے تو ہمیں بتلایا گیا کہ یہ طلحہ، زبیر اور حضرت عائشہ ہیں لوگوں نے تعجب کیا اور ان کے یہاں آنے کا مقصد دریافت کیا تو بتلایا گیا وہ حضرت عثمان کی خاطر (یعنی ان کے قصاص کا مطالبہ لے کر) نکلے ہیں اور (ان کی حیات میں) ان کی خذلان کا جوارتکاب کیا تھا اس کی تلافی اور توبہ کے لئے (حضرت عثمان سے اکثر صحابہ کچھ الگ تھلگ سے ہو گئے تھے دراصل ان کی روش اور وطیرہ حضرت عمر جیسا نہ تھا جو وسیع پیمانے پہ مشاورت کرتے رہتے تھے اور اس طرح لوگوں کو امورِ مملکت میں شرکت کا احساس رہتا تھا دوسرا اس وجہ سے بھی کہ حضرت عثمان نے اپنے کثیر اقارب کو سرکاری عہدے دئے جو حضرت عمر کی پالیسی کے برعکس تھا اس سے بھی لوگ بدکے) حضرت عائشہ نے کہا ہم تمہاری (یعنی امت مسلمہ کی) خاطر عثمان پر ان کے تین اقدامات کے باعث ناراض تھے: (إمارة الفتی و ضرب السوط والعصا) (یعنی نوجوانوں کا عمال بنانا اور کوڑوں اور ڈنڈوں سے پٹائی) تو اب ہم منصف نہ

ٹھہریں گے اگر ان کی خاطر تین وجہ سے اظہارِ ناراضی نہ کیا : (حرمة الدم والشهر والبلد) (یعنی ایک مقدس مہینہ اور مقدس شہر میں ناحق خون بہایا جانا) کہتے ہیں تو میں اور میرے قبیلہ کے دو اشخاص حضرت علی کی طرف نکلے انہیں پہنچ کر سلام کیا اور (اس بارے) پوچھا تو کہنے لگے لوگوں نے اس شخص (یعنی حضرت عثمان) پر عدوان کیا اور انہیں قتل کر ڈالا، میرا ان سے کوئی تعلق نہیں پھر مجھ سے طلحہ و زبیر نے عمرہ کے لئے جانے کی اجازت مانگی میں نے دونوں سے وعدے لئے (کہ صرف عمرہ ہی کریں گے اور واپس آ جائیں گے) اور اجازت دیدی تو انہوں نے ام المومنین (یعنی حضرت عائشہ) کے کان بھرے اور اس امر کیلئے انہیں آمادہ کیا جو ان کے مناسبِ حال نہ تھا مجھے ان کے معاملہ کی خبر ملی تو میں ڈرا کہ کہیں اسلام میں کوئی رخنہ پیدا نہ ہو جائے تو میں نے ان کا پیچھا کیا ان کے اصحاب نے کہا بخدا ہم ان سے لڑنا نہیں چاہتے الا یہ کہ وہ پہل کریں اور ہم تو اصلاح کیلئے نکلے ہیں، آگے (جنگ جمل کا سارا) قصہ نقل کیا اس میں ہے کہ جنگ کا آغاز یوں ہوا کہ دونوں لشکروں کے (جو آمنے سامنے ٹھہرے ہوئے تھے اور صلح وصفائی اور جنگ سے بچنے کی تدابیر اور اقدامات سوچ جا رہے تھے) لڑکوں نے باہم گالم گلوچ کیا پھر ایک دوسرے پر تیر برسانے شروع کر دئے پھر غلام بھی اس میں شریک ہو گئے پھر سفہاء (یعنی کم عقل جوشیلے نوجوان) تو (عام) جنگ چھڑ گئی انہوں (یعنی طلحہ وزبیر کے لشکر) نے بصرہ پر خندق کھود رکھی تھی تو کافی لوگ قتل ہو گئے اور دوسرے زخمی ہوئے اصحابِ علی کو غلبہ حاصل ہوا ان کے منادی نے ندا دی کہ کسی جانے والے کا پیچھا نہ کرو اور نہ زخمیوں کو قتل کرو اور نہ کسی کے گھر کی دیوار پھلانگو پھر لوگوں کو جمع کیا اور ان سے بیعت لی اور ابن عباس کو بصرہ کا گورنر مقرر کیا اور خود کوفہ لوٹ گئے

ابن ابوشیبہ نے جید سند کے ساتھ عبدالرحمٰن بن ابزی سے نقل کیا کہتے ہیں جنگ کے دوران عبداللہ بن بدیل بن ورقاء خزاعی حضرت عائشہ تک پہنچا جو ہودج میں سوار تھیں کہنے لگا اے ام المومنین کیا آپ کو یاد ہے شہادتِ عثمان کے بعد میں آپ کے پاس (مکہ میں) آیا تھا اور پوچھا آپ مجھے کیا حکم دیتی ہیں اور آپ نے کہا تھا علی کو لازم پکڑ لو، وہ چپ رہیں، اس نے ساتھیوں سے کہا اونٹ کی ٹانگیں کاٹ ڈالو انہوں نے کاٹ دیں تو میں نے اور حضرت عائشہ کے بھائی محمد نے (ابن ابوبکر صدیق، جب صدیق اکبر کا انتقال ہوا تو یہ والدہ کے بطن میں تھے بعد ازاں صدیق اکبر کی بیوہ اسماء بنت عمیس جو حضرت علی کی بیوہ بھابھی یعنی حضرت جعفر کی بیوہ تھیں، سے حضرت علی نے شادی کر لی تو یہ محمد ان کی گود میں پلے بڑھے، یہ قاتلینِ عثمان میں شامل ہو گئے تھے اور آخری دن یہ بھی حضرت عثمان تک پہنچے اور اپنا ہاتھ ان کی داڑھی میں ڈالا، وہ بولے بیٹے اگر تمہارے والد زندہ ہوتے تو تمہاری اس حرکت کو پسند نہ کرتے، یہ سن کر یہ پیچھے ہٹ گئے اور دوسروں نے آگے بڑھ کر حضرت عثمان کو شہید کر دیا) ہودج اٹھایا اور حضرت علی کے سامنے لا دھرا انہوں نے ایک گھر میں انہیں لے جانے کا حکم دیا، صحیح سند کے ساتھ زید بن وہب سے نقل کیا (یہ ہوتی ہے تاریخ دانی کہ ہر واقعہ سند کے ساتھ نقل کر رہے ہیں اور ابن حجر کو دیکھئے کہ ان اسانید کی بھی پڑتال کر کے صرف وہ واقعات قبول کئے ہیں جو صحیح وجید سند کے ساتھ منقول کئے، تاریخ یہ نہیں کہ ہر سنی سنائی باتیں لکھ ڈالیں اور ان کی بنیاد پر صحابہ کرام پہ طعن و تشنیع کیا اور اپنے تئیں ثالث بن بیٹھے) کہتے ہیں علی نے اپنے ہاتھ روکے رکھے حتی کہ دوسری طرف سے لڑائی کا آغاز ہوا تو ظہر کے بعد جنگ شروع ہوئی تو ابھی سورج غروب نہیں ہوا تھا کہ اونٹ کے گرد (یعنی جس پر حضرت عائشہ بیٹھی ہوئی تھیں) کوئی شخص نہ رہا تو حضرت علی نے حکم دیا کہ (لا تتمموا جريحا ولا تقتلوا مدبرا) (یعنی زخمی اور بھاگنے والے کو قتل نہ کرو) اور جس نے اپنا دروازہ بند کر لیا اور ہتھیار رکھ دیا اسے امن ہے، شافعی نے علی بن حسین

بن علی بن ابو طالب سے نقل کیا، کہتے ہیں میں مروان بن حکم کے ہاں گیا تو کہنے لگے میں نے تمہارے والد یعنی علی سے بڑھ کر کسی کو غلبہ پا کر اچھا سلوک کرنے والا نہیں پایا جنگ جمل کے دن جب ہم شکست کھا کر بھاگ کھڑے ہوئے تو ان کی طرف سے منادی نے ندا دی کہ کسی جانے والے کو قتل نہ کیا جائے اور نہ زخمی کو

طبری، ابن ابو شیبہ اور اسحاق نے عمرو بن جاوان عن احنف سے نقل کیا ہے کہتے ہیں میں بھی شہادتِ عثمان کے سال حج کرنے گیا ہوا تھا تو میں مدینہ میں داخل ہوا آگے حضرت عثمان کے لوگوں کو اپنے مناقب یاد کرانے کا واقعہ ذکر کیا جو قبل ازیں باب (إذا التقى المسلمان الخ) میں گزرا ہے پھر دونوں فریق سے اپنے الگ تھلگ رہنے کا ذکر کیا کہتے ہیں جب جنگ شروع ہوئی تو اولین مقتول حضرت طلحہ تھے جبکہ حضرت زبیر واپس لوٹ گئے تھے (جب حضرت علی نے جیسا کہ گزرا انہیں نبی اکرم کی ان سے کہی ایک بات کہ تم ایک دن علی سے ناحق لڑو گے، کی یاد دلائی) تو راستے میں وہ قتل کر دئے گئے (ایک شخص انہیں میدان سے جاتا دیکھ کر ان کے پیچھے لگ گیا ایک جگہ نماز کا وقت ہوا وہ اترے تا کہ نماز ادا کر لیں تو اس نے سجدہ کی حالت میں تلوار سے سر قلم کر دیا، محاضرات میں یہی لکھا ہے لیکن فتح الباری میں اس سے مختلف ہے جو آگے ذکر ہوگا) طبری نے بسند صحیح علقمہ سے نقل کیا کہ میں نے اشتر سے کہا تم حضرت عثمان کے قتل کرنے کو برا سمجھتے تھے پھر جنگِ جمل کیوں لڑی؟ کہنے لگا ان لوگوں نے حضرت علی کی بیعت کی تھی پھر اسے توڑ دیا اور زبیر ہی وہ تھے جنہوں نے حضرت عائشہ کو خروج کی تحریک دی تو میں نے اللہ سے دعا کی تھی کہ مجھے ان پر قابو دے تو دست بدست ہمارا آمنا سامنا ہوا مجھے بھی اپنی قوتِ بازو پہ بھروسہ تھا تو ان کے مقابلہ میں ہو کر ان کے کاسہ سر پر ایسی ضرب لگائی کہ پچھاڑ دیا

(بعث علي عمارا الخ) عمر بن شبہ اور طبری نے ابن ابو لیلی سے اپنی سند کے ساتھ انہیں بھیجنے کا سبب بھی ذکر کیا کہتے ہیں حضرت علی نے ابو موسی اشعری کو کوفہ کی امارت پر برقرار رکھا تھا تو جب مدینہ سے (حضرات طلحہ و زبیر کا پیچھا کرتے ہوئے) نکلے تو ان کی طرف ہاشم بن عتبہ بن ابو وقاص کو بھیجا اور پیغام دیا کہ اپنی طرف کے مسلمانوں کے ساتھ حق پر میری اعانت کیلئے نکلو تو ابو موسی نے سائب بن مالک اشعری سے مشورہ کیا انہوں نے جو آپ کو حکم دے رہے ہیں اس پر عمل کریں، کہنے لگے مگر میری رائے یہ نہیں ہے اور لوگوں کو کسی کا ساتھ دینے سے روکنے لگے، ہاشم نے یہ ساری صورتحال محل بن خلیفہ طائی کے ہاتھ حضرت علی کو لکھ بھیجی اس پر حضرت علی نے عمار بن یاسر اور حسن بن علی کو روانہ کیا تا کہ لوگوں کو نکلنے پر تیار کریں اور قرظہ بن کعب کو امیرِ کوفہ مقرر کر دیا، ابو موسی کو جب یہ نیا پروانہ دکھلایا تو وہ امارت سے الگ ہو گئے اور حسن و عمار مسجد میں داخل ہوئے، ابن ابو شیبہ نے بسند صحیح زید بن وہب سے نقل کیا ہے کہ طلحہ و زبیر بصرہ آئے اور اسکے عامل ابن حنیف کو گرفتار کر لیا ادھر حضرت علی بھی پہنچ گئے اور ذی قار میں پڑاؤ ڈالا، عبد اللہ بن عباس کو کوفہ والوں کی طرف بھیجا اور انہوں نے کچھ ٹال مٹول کی پھر حضرت عمار کو بھیجا تو ان کے کہنے پر ان کی طرف نکل پڑے۔

(سمعت عمارا يقول الخ) اسماعیلی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابو بکر بن عیاش سے یہ زیادت بھی نقل کی: (صعد عمار المنبر فحض الناس في الخروج إلى قتال عائشة)(یعنی حضرت عمار منبر پر چڑھے اور لوگوں کو حضرت عائشہ کے خلاف لڑنے کی ترغیب دی) اسحاق بن راہویہ کی یحی بن آدم سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ عمار نے کہا (إن أمير المؤمنين بعثنا إليكم لنستنفر كم فإن أُمَّنَا قد سارَتْ إلى البصرة) (یعنی امیر المؤمنین۔ یعنی حضرت علی۔ نے ہمیں آپ لوگوں کی طرف بھیجا

ہے تا کہ آپ کو قتال کیلئے نکلنے پہ آمادہ کریں کہ ہماری اما جان ۔ یعنی حضرت عائشہ ۔ بصرہ کو چلی گئی ہیں) عمر بن شبہ کے ہاں حبان بن بشر عن یحی بن آدم سے روایت میں ہے کہ عمار تقریر کرتے رہے اور حسن ساکت رہے! ابن ابولیلی کی اس قصہ بارے روایت میں ہے کہ حسن نے یہ کہا: (إن عليا يقول إني أذكر الله رجلا رعى الله حقا إلا نَفَرَ فإنْ كُنتُ مظلوما أعانَنِيْ وإن كنت ظالما أخذَلَنِي) آگے کہا بخدا طلحہ وزبیر نے سب سے پہلے میری بیعت کر لی تھی پھر توڑ دی ہے اور میں نے کوئی مال نہیں بنایا اور نہ تبدیلِ حکم کیا ہے (یعنی جو طرزِ حکومت چلا آ رہا ہے اسے تبدیل نہیں کیا) کہتے ہیں اس پر بارہ ہزار آدمی نکل پڑے۔

(ليعلم إياه تطيعون الخ) اسحاق کی روایت میں ہے: (ليعلم أنطيعه أم إياها) اسماعیلی کی احمد بن یونس عن ابوبکر بن عیاش سے روایت میں ہے: (ووالله إني لأ قول لكم هذا ووالله إنها لزوجة نبيكم) عمر نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (وإن أمير المؤمنين بعثنا إليكم وهو بذي قار) (یعنی امیر المؤمنین آپکی طرف بھیجا ہے اور وہ ذی قار میں ہیں) ابن ابوشیبہ کی شمر بن عطیہ عن عبداللہ بن زیاد سے روایت میں ہے کہ ہماری ماں (یعنی حضرت عائشہ) نے یہ سفر اختیار کیا ہے اور واللہ وہ آنجناب کی دنیا وآخرت میں زوجہ ہیں لیکن یہ ہماری اللہ کی طرف سے آزمائش ہے کہ ہم ان کی اطاعت کرتے ہیں یا اس کی؟ حضرت عمار کی مراد یہ تھی کہ اس بابت حضرت علی کا موقف درست ہے مگر حضرت عائشہ باوجود اس خروج کے اسلام سے خارج نہیں ہوئیں اور نہ یہ کہ اب وہ جنت میں نبی اکرم کی زوجہ نہ ہوں گی (گویا ان کے خیال میں یہ ان کی اجتہادی غلطی ہے کہ خود ہی حضرت عثمان کا قصاص لینے نکل پڑی ہیں اور چاہئے یہ تھا کہ امیر المومنین کو مضبوط بناتیں اور ان کی عدالت سے رجوع کرتیں) یہ حضرت عمار کی انصاف پسندی، شدتِ ورع اور حق کی تحری پر دال ہے، طبری نے بسند صحیح ابویزید مدینی سے نقل کیا کہ حضرت عمار نے جنگِ جمل کے اختتام پر حضرت عائشہ سے کہا: (ما أبعد هذا المسير من العهد الذي عُهِدَ إليكم) (یعنی یہ روش اس عہد سے کس قدر بعید ہے جو آپ امہات المؤمنین سے لیا گیا) ان کا اشارہ اس آیتِ قرآنی کی طرف تھا: (وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ الخ) انہوں نے کہا ابوالیقظان ہو؟ (حضرت عمار کی کنیت) کہا جی ہاں! کہا واللہ تم حق کے قوال ہو (یعنی ہمیشہ علی الاعلان حق کی بات کہنے والے) وہ بولے اللہ کا شکر ہے جس نے آپ کی زبان سے میرے لئے یہ کلمات کہلوائے، قولہ: (ليعلم إياه تطيعون الخ) کی بابت بعض شراح نے لکھا کہ ضمیر کا مرجع حضرت علی ہیں اور مناسب تھا کہ یہ کہا جاتا: (أم إياها) نہ کہ (هي)، کرمانی نے جواب دیا کہ ضمائر ایک دوسری کی جگہ استعمال کر لی جاتی ہے، یہ اس ضمن کی ایک رائے ہے، مسند ابن راہویہ کی یحی بن آدم سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (ليعلم أنطيعه أم إياها) تو ظاہر ہوا کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے ، جہاں تک ضمیر کا مرجع حضرت علی کو قرار دینا تو ظاہر اس کے برخلاف ہے، یہ اللہ تعالیٰ کیلئے ہے اور مراد اظہارِ معلوم ہے جیسا کہ اس کی نظائر میں ہے۔

- 7101 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيمٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي غَنِيَّةَ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَامَ عَمَّارٌ عَلَى مِنْبَرِ الْكُوفَةِ فَذَكَرَ عَائِشَةَ وَذَكَرَ مَسِيرَهَا وَقَالَ إِنَّهَا زَوْجَةُ نَبِيِّكُمْ ﷺ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَكِنَّهَا مِمَّا ابْتُلِيتُمْ .

(سابقہ ہے) ابن ابوغنیۃ کا نام عبدالملک بن حمید ہے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے ابوزرعہ دمشقی نے انہی شیخِ بخاری سے

اپنی روایت میں اس کی تصریح کی ہے اسے اصفہانی نے اپنی مستخرج میں تخریج کیا، حکم سے مراد ابن عیینہ ہیں، سب راوی کوفی ہیں۔(قام عمار علی منبر الکوفة) یہ سابقہ حدیث کا طرف ہے، بخاری نے اس کے ایراد کے ساتھ حدیثِ ابومریم کی تقویت چاہی ہے کیونکہ یہ ان روایات میں سے ہے جن میں ان سے ابوحصین متفرد ہیں اسے حکم سے شعبہ نے بھی نقل کیا اسے اسماعیلی نے تخریج کیا اور شروع میں یہ زیادت کی:(لما بعث علی عمارا والحسن إلی الکوفة یستنفرهم خطب عمار) آگے یہی ذکر کیا، بقول ابن ہبیرہ اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت عمار بڑے منصف مزاج شخص تھے کسی سے ان کی خصومت اس حد تک نہ گراتی تھی کہ اسکی تنقیصِ شان کریں، حضرت عائشہ سے مخاصمت ولڑائی کے باوجود ان کیلئے فضلِ تام کی گواہی دی اس سے صاحبِ امر کے اپنے سے اسن (یعنی بڑی عمر والا) اور اسلام میں سابقیت کے ساتھ مشرف سے ارتفاع کا ثبوت بھی ملا (یعنی اس سے اونچی جگہ میں ہوسکتا ہے) کیونکہ حسن امیر المومنین کے فرزند تھے تو اس لحاظ سے وہ ان سب کے امیر تھے جنکی طرف حضرت علی نے انہیں برائے استنفار بھیجا اور عمار انہی جملہ میں سے تھے تو حسن منبر کی آخری سیڑھی پر حضرت عمار سے اوپر ایستادہ ہوئے اگرچہ فضیلت وسابقیت کا اعتبار مقتضی تھا کہ عمار یا تو ان سے اوپر ہوتے یا کم ازکم برابر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عمار نے حضرت حسن کیلئے ازرہِ تواضع ایسا کیا ہو اور ان کے نانا کی وجہ سے اکراماً اور حسن نے ایسا ہونا مطاوعۃً (یعنی ان کا حکم سمجھتے ہوئے) قبول کیا ہو نہ کہ ان پہ اپنی بڑائی کا اظہار کرتے ہوئے۔

7102و 7103و - 7104حَدَّثَنَا بَدَلُ بْنُ الْمُحَبَّرِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِی عَمْرٌو سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ یَقُولُ دَخَلَ أَبُو مُوسَی وَأَبُو مَسْعُودٍ عَلَی عَمَّارٍ حَیْثُ بَعَثَهُ عَلِیٌّ إِلَی أَهْلِ الْکُوفَةِ یَسْتَنْفِرُهُمْ فَقَالاَ مَا رَأَیْنَاكَ أَتَیْتَ أَمْرًا أَکْرَهَ عِنْدَنَا مِنْ إِسْرَاعِكَ فِی هَذَا الأَمْرِ مُنْذُ أَسْلَمْتَ فَقَالَ عَمَّارٌ مَا رَأَیْتُ مِنْکُمَا مُنْذُ أَسْلَمْتُمَا أَمْرًا أَکْرَهَ عِنْدِی مِنْ إِبْطَائِکُمَا عَنْ هَذَا الأَمْرِ وَکَسَاهُمَا حُلَّةً حُلَّةً ثُمَّ رَاحُوا إِلَی الْمَسْجِدِ .

طرفه - 7106 (ترجمہ اگلی حدیث کے ساتھ ہوگا)

7105و 7106و - 7107حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ شَقِیقِ بْنِ سَلَمَةَ کُنْتُ جَالِسًا مَعَ أَبِی مَسْعُودٍ وَأَبِی مُوسَی وَعَمَّارٍ فَقَالَ أَبُو مَسْعُودٍ مَا مِنْ أَصْحَابِكَ أَحَدٌ إِلاَّ لَوْ شِئْتُ لَقُلْتُ فِیهِ غَیْرَكَ وَمَا رَأَیْتُ مِنْكَ شَیْئًا مُنْذُ صَحِبْتَ النَّبِیَّ ﷺ أَعْیَبَ عِنْدِی مِنِ اسْتِسْرَاعِكَ فِی هَذَا الأَمْرِ قَالَ عَمَّارٌ یَا أَبَا مَسْعُودٍ وَمَا رَأَیْتُ مِنْكَ وَلاَ مِنْ صَاحِبِكَ هَذَا شَیْئًا مُنْذُ صَحِبْتُمَا النَّبِیَّ ﷺ أَعْیَبَ عِنْدِی مِنْ إِبْطَائِکُمَا فِی هَذَا الأَمْرِ فَقَالَ أَبُو مَسْعُودٍ وَکَانَ مُوسِرًا یَا غُلاَمُ هَاتِ حُلَّتَیْنِ فَأَعْطَی إِحْدَاهُمَا أَبَا مُوسَی وَالأُخْرَی عَمَّارًا وَقَالَ رُوحَا فِیهِ إِلَی الْجُمُعَةِ .

طرفه - 7103

ترجمہ: شقیق بن سلمہ کہتے ہیں میں حضرت ابومسعودؓ اور حضرت عمارؓ کے ساتھ بیٹھا تھا کہ ابومسعود نے (حضرت عمار کو مخاطب

کر کے) کہا آپ کے اصحاب میں کوئی نہیں مگر ہر ایک کی بابت کچھ کہہ سکنے کی گنجائش پاتا ہوں ماسوائے آپ کے اور آپ میں جب سے آپ نے اسلام قبول کیا کوئی قابلِ عیب بات نہیں پائی صرف ایک اس بات کے کہ جو آپ اس کام میں جلدی کر رہے ہیں تو عمار نے کہا میں نے آپ میں اور آپ کے اس ساتھی (یعنی ابوموسی اشعری) میں جب سے آپ نے اسلام قبول کیا بس یہی ایک عیب دیکھا ہے جو آپ اس (یعنی حضرت علی کا ساتھ دینے) میں تاخیر کر رہے ہیں، اور انہوں (یعنی ابومسعود، اگلی روایت میں ہے وہ بہت مالدار تھے) نے دونوں (یعنی عمار اور ابوموسی) کو حلہ پہنایا پھر مسجد کو (جمعہ کیلئے) چلے۔

اسے دو طرق سے نقل کیا۔ (أخبرني عمرو) یہ ابن مرہ ہیں، احمد بن حنبل کی محمد بن جعفر اور اسماعیلی کی ابن مبارک کلاہما عن شعبہ سے اس کی تصریح کی ہے۔(حيث بعثه) کشمیہنی کے ہاں (حين) ہے، اسماعیلی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (ليستنفر أهل الكوفة إلى أهل البصرة)۔ (ما رأيناك الخ) دوسرے طریق میں وضاحت ہے کہ ابومسعود جو کہ عقبہ بن عمرو انصاری ہیں ، نے یہ کلام کی تھی وہ اس دن حضرت علی کی طرف سے والیِ کوفہ تھے جیسے ابوموسی حضرت عثمان کی طرف سے والیِ کوفہ رہے تھے۔

(و كساهما حلة) اسماعیلی کے ہاں (فكساهما حلة حلة) ہے دوسرے طریق میں صراحت ہے کہ (کسا) کے فاعل ابومسعود ہیں تو یہ بھی اسی پر محمول ہے۔(ثم راحوا إلى المسجد) اسماعیلی کی روایت میں ہے کہ پھر نمازِ جمعہ کیلئے مسجد چلے گئے ، ابن جعفر کی روایت میں ہے: (فقام أبو مسعود فبعث إلى كل واحد منهما حلة) ابن بطال لکھتے ہیں ان کی اس باہمی گفتگو سے دلالت ملتی ہے کہ ہر دو گروہ نے اجتہاد کیا اور ہر ایک سمجھتا تھا کہ صواب اس کے ساتھ ہے، کہتے ہیں ابومسعود نہایت مالدار اور سخی تھے حلہ پہنانے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس وقت سفر کے لباس اور ہیئتِ جنگ میں تھے تو برا جانا کہ اس حالت میں جمعہ پڑھنے جائیں پھر چونکہ ابوموسی بھی موجود تھے تو برا جانا کہ ان کی موجودی میں صرف عمار کو حلہ ہدیہ کریں تو انہیں بھی شامل کیا۔(أعيب) عیب سے افعل تفضیل ہے تو ہر ایک نے اپنی رائے جو مبنی بر اجتہاد تھی کی بنیاد پر اس اسراع و ابطاء کو عیب قرار دیا تو عمار نے اس وجہ سے کہ ان کے ابطاء میں امیر کے حکم کی مخالفت اور اس فرمان الٰہی: (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي)[الحجرات: ۹] کا ترکِ امتثال تھا اور دوسرے دو نے اس لئے کہ ان کی رائے فتنہ میں قتال کا ترک تھا، اور ابومسعود بھی ابوموسی کی اس رائے کے موافق تھے اس ضمن کی وارد احادیث کے مدنظر اور جو کسی مسلمان پر ہتھیار اٹھانے میں وعید وارد ہے جبکہ عمار حضرت علی کی رائے پر تھے جو انہیں باغی اور نکثِ بیعت کا مرتکب سمجھتے تھے اور مذکورہ آیت سے تمسک کرتے اور قتال میں وارد وعید کو اس شخص پر محمول کرتے تھے جو از رہِ تعدی ایسا کرے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں نسفی اور اسماعیلی کے ہاں ابن ابوغنیۃ کے اس سیاق سے قبل بلا ترجمہ (باب) ہے، دیگر کے ہاں یہ ساقط ہے اور یہی صواب ہے کیونکہ یہ سابق الذکر روایت ہی ہے اگرچہ اس میں کچھ زیادت بھی ہے۔

- 19باب إِذَا أَنْزَلَ اللّٰهُ بِقَوْمٍ عَذَابًا (جب اللہ کسی قوم پہ عذاب بھیجتا ہے)

جواب کو حدیث میں مذکور پر اکتفاء کرتے ہوئے حذف کر دیا۔

- 7108حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي

حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِقَوْمٍ عَذَابًا أَصَابَ الْعَذَابُ مَنْ كَانَ فِيهِمْ ثُمَّ بُعِثُوا عَلَى أَعْمَالِهِمْ

ترجمہ: عمرؓ کہتے ہیں کہ یارسول اللہ! جب اللہ تعالیٰ کسی قوم پر عذاب نازل فرماتا ہے تو وہ (عذاب) اس قوم کے سب لوگوں کو پہنچتا ہے (چاہے نیک ہوں یا بد) اور پھر وہ لوگ (حشر کے دن) اپنے اپنے اعمال پر اٹھائے جائیں گے۔

شیخِ بخاری عبدان ہیں جو عبداللہ بن مبارک سے راوی ہیں یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔(بقوم عذابا) یعنی ان کے برے اعمال کی عقوبت کے طور پر۔ (من كان فيهم) اسماعیلی کی ابونعمان عن ابن مبارک سے روایت میں ہے: (أصاب به من بين أظهرهم)۔ (من كان الخ) سے مراد وہ جو ان کے چال چلن پر نہ تھے (لیکن رہتے انہی کی ہمراہ تھے)۔(ثم بعثوا على أعمالهم) یعنی ہر ایک کی بعثت اس کے ذاتی اعمال کے بحسب ہوگی اگر ذاتی طور پر وہ نیک تھا تو اس کا انجام اچھا ہوگا وگرنہ برا، تو اس طرح کا اجتماعی عذاب صالحین کیلئے طہرہ اور فاسقین کیلئے نقمہ ہوتا ہے، صحیح ابن حبان کی حضرت عائشہ سے مرفوع روایت میں ہے: (إن الله إذا أنزل سطوته بأهل نقمته وفيهم الصالحون قبضوا معهم ثم بعثوا على نياتهم وأعمالهم) (یعنی اللہ جب اپنا عذاب نازل کرتا ہے تو بدوں کے ساتھ ساتھ نیکوکار بھی اسکی لپیٹ میں آجاتے ہیں لیکن یہ اپنی نیات اور اعمال پر اٹھائے جائیں گے) اسے بیہقی نے بھی شعب میں تخریج کیا، ان کی حسن بن محمد بن علی بن ابوطالب کی حضرت عائشہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ جب زمین میں سوء ظاہر ہوجاتا ہے تو اللہ اپنا عذاب ان میں نازل کر دیتا ہے، کہا یا رسول اللہ ان میں تو اہلِ طاعت بھی ہوتے ہیں؟ فرمایا ہاں پھر ایسے لوگ اللہ کی رحمت کی طرف اٹھائے جاتے ہیں، بقول ابن بطال یہ حدیث زینب بنت جحش کی ایک حدیث کی تبیین کرتی ہے جس میں ہے کہ انہوں نے عرض کی تھی: (أنهلك وفينا الصالحون؟) (کیا ہم صالحین کے ہوتے ہوئے ہلاک ہوسکتے ہیں؟) آپکا جواب تھا: (نعم إذا كثر الخبث) (ہاں جب برائی عام ہوجائے) تو یہ اجتماعی ہلاکت ظہورِ منکر اور علی الاعلان ارتکابِ معاصی کی پاداش میں ہوتی ہے

بقول ابن حجر آپ کی کلامِ اخیر کے مناسب صدیق اکبر کی ایک روایت ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو فرماتے سنا لوگ جب منکر دیکھیں اور اس کی تغییر (کی کوشش) نہ کریں تو عین ممکن ہے کہ سب کو اللہ کا عذاب اپنی لپیٹ میں لے لے، اسے اربعہ نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، جہاں تک ابن عمر کی حدیثِ باب اور حضرت زینب بنت جحش کی روایت تو دونوں باہم متناسب ہیں، مسلم نے اسے اسی کے عقب میں ذکر کیا ہے دونوں کیلئے جامع یہ امر ہے کہ کہ ہلاکت کی لپیٹ میں میں طائع و عاصی دونوں آتے ہیں، ابن عمر نے یہ اضافہ نقل کیا کہ طائع اپنی بعث کے بعد اپنے اعمال کے مطابق سلوک کا حقدار بنے گا، اس کا مثل حضرت عائشہ کی یہ مرفوع حدیث بھی ہے جس میں نبی اکرم نے فرمایا میری امت کے کچھ لوگ بیت اللہ کی طرف آرہے ہوں گے حتی کہ جب بیداء میں ہوں گے تو انہیں زمین میں دھنسا دیا جائے گا، ہم نے کہا یا رسول اللہ راستے میں تو قسما قسم کے لوگ ہوتے ہیں؟ فرمایا ہاں ان میں کچھ تماشہ دیکھنے والے، کچھ مجبور اور کچھ راہگزر بھی ہوں گے، ہلاکت میں تو سبھی شامل لیکن انجام سب کا جدا جدا ہوگا اللہ انہیں ان کی نیتوں کے لحاظ سے اٹھائے گا، اسے مسلم نے نقل کیا ان کی ام سلمہ سے روایت بھی اس کے نحو ہے اس کے الفاظ ہیں کہ میں نے کہا یا

رسول اللہ: (فکیف من کارھا)(یعنی جو برا جانتے ہوئے کسی مجبوری کے عالم میں ان کے ساتھ ہوا؟) فرمایا اسے بھی ان کے ساتھ ہی دھنسایا جائے گا لیکن قیامت کے دن اسے اسکی نیت پر اٹھایا جائیگا، انہی کی حضرت جابر سے مرفوع روایت میں ہے: (یبعث کل عبد علی ما مات علیه) (یعنی قیامت کے دن ہر کسی کو اس کے عمل پہ اٹھایا جائے گا) داؤدی کہتے ہیں ابن عمر کی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جن قوموں کو کفر کی وجہ سے عذاب کی لپیٹ میں لیا جاتا ہے ان کے درمیان ان کے اہلِ اسواق (یعنی سوداگر) بھی ہوتے ہیں اور وہ بھی جو ان میں سے نہیں تو ان سب کو ان کی آجال کے ساتھ یہ عذاب پہنچتا ہے پھر وہ اپنے اعمال پر اٹھائے جائیں گے اور کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالی جب کسی قوم کی اجتماعی ہلاکت کا فیصلہ کر لیتا ہے تو ان کی عورتوں کو یہ عذاب آنے سے پندرہ برس قبل بانجھ کر دیتا ہے تا کہ وہ نابالغ اسکی لپیٹ میں نہ آئیں جن پر جریانِ قلم نہیں ہوا (یعنی جو ابھی مرفوع القلم ہیں) اس بات کی کوئی اصل نہیں اور حدیثِ عائشہ کا عموم اسکا رد کرتا ہے، بارہا ایسا ہوا ہے کہ مردوں، عورتوں اور بچوں سے بھرا سفینہ ڈوب جاتا ہے اور سبھی ہلاک ہو جاتے ہیں یا مثلا کسی بڑے گھر میں آگ جائے ا(اور اندر موجود سبھی جن میں ہر عمر کے افراد شامل ہیں) ہلاک ہو جائیں یا کسی قافلہ پر ڈاکو ٹوٹ پڑیں اور سبھی کو یا اکثر کو قتل کر ڈالیں یا کسی مسلم شہر پر کفار حملہ کر دیں اور سب اہلِ شہر کو قتل کر دیں، قدیماً خوارج نے یہ کیا پھر قرامطہ نے بھی اور اخیرا تاتاریوں نے اس طرح کی غارتگری کی (اور شہروں کے شہران کے رہنے والوں سمیت برباد کر ڈالے)

عیاض لکھتے ہیں مسلم نے حضرت جابر سے یہ حدیث:(یبعث کل عبد علی ما مات علیه) انہی کی اس حدیث کے بعد نقل کی ہے: (لا یموتن أحدکم إلا وھو یُحسِنُ الظن باللہ) تو اس سے اشارہ دیا کہ یہ اس کی مفسر ہے پھر اس کے بعد یہ حدیث نقل کی: (ثم بُعِثُوا علی أعمالھم) یہ اشارہ دینے کیلئے کہ یہ اگرچہ اس کے لئے مفسر ہے لیکن اسی پر یہ مقصور نہیں ہے بلکہ اس میں اور اس کے غیر میں عام ہے، اسکی تائید بعد میں ذکر کردہ یہ حدیث کرتی ہے:(ثم یبعثھم اللہ علی نیاتھم)

حاصلِ کلام یہ کہ مرنے میں اشتراک ثواب یا عقاب میں اشتراک کو مستلزم نہیں بلکہ ہر ایک کے ساتھ اسکے حسبِ عمل و نیت سلوک ہوگا، ابن ابوجمرہ کا میلان یہ ہے کہ جن لوگوں کے ساتھ ایسا ہوتا ہے یہ ان کے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے سکوت کی وجہ سے ہے لیکن جو یہ فریضہ انجام دیتے ہیں وہی مومنِ برحق ہیں اللہ تعالی کبھی ان پر اجتماعی عذاب نہیں بھیجتا بلکہ ان کے ساتھ تو وہ عذاب کو دور کرتا ہے، اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے:(وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ)[القصص: ۵۹] اور (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ)[الأنفال: ۳۳] ان لوگوں کیلئے جو منکر سے منع نہیں کرتے اگرچہ خود اس کا ارتکاب نہ کریں تعمیمِ عذاب پر دال یہ آیت ہے:(فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ)[النساء : ۱۴۰] (یعنی ایسے لوگوں کے ساتھ نہ بیٹھو حتی کہ کوئی اور موضوعِ گفتگو چھیڑ دیں) اس سے کفار اور ظالموں سے دور چلے جانے کی مشروعیت مستفاد ہوئی کیونکہ ان کے ہمراہ اقامت پذیر رہنا اپنے آپ معرضِ ہلاکت میں ڈالنا ہے یہ تب جب نہ ان کی (برائی کے افعال میں) اعانت کی اور نہ اس پر راضی ہوا وگرنہ انہی میں سے شمار ہوگا، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ نبی اکرم کا جب دیارِ ثمود سے گزر ہوا تو آپ نے یہاں سے سرعت کے ساتھ گزر جانے کا حکم دیا تھا، جہاں تک ان کے ان کی نیات پر بعثت کی بات تو یہ حکمِ عدل ہے کیونکہ انکے صالح اعمال کا بدلہ انہیں روزِ قیامت ہی ملے گا دنیا میں نیک لوگوں کو جو دکھ، مصیبت

اور پریشانی پہنچتی ہے وہ ان سے سرزد ہونے والے برے اعمال کی تکفیر ہوتی ہے تو دنیا میں ظالم لوگوں پر بھیجا جانے والا عذاب ہرا سے متناول ہوتا ہے جو ان کے ہمراہ ہو اور ان کے برے اعمال اور زیادتیوں کی نکیر نہ کرتا ہو تو اس اجتماعی عذاب کی لپیٹ میں آنا اس کی مداہنت کی جزا ہوتی ہے پھر قیامت کے دن ہر ایک کو اسکی نیت وعمل کے بحسب اٹھایا جائے گا اور بدلہ ملے گا،

حدیثِ ہذا میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے غافل نیک لوگوں کیلئے شدید تحذیر وتخویف ہے تو ان کا کیا حشر ہوگا جو مداہن ہوں؟ (یعنی برائی پر کوئی خاص ناگواری کا اظہار نہ کرنے والے) پھر وہ جو ان شنیع افعال پر راضی ہوں پھر وہ جو ان میں معاون بنیں! ہم اللہ سے سلامتی کی دعا کرتے ہیں، بقول ابن حجر آپ کی کلام کا مقتضا یہ ہے کہ اہلِ طاعت اگر کسی دنیاوی عذاب کی لپیٹ میں آجائیں تو یہ نافرمانوں کے انجام کا شکار نہ ہوں گے، اسی طرف تذکرہ میں قرطبی کا میلان ہے، ہم نے جو سابقہ سطور میں لکھا وہ ظاہرِ حدیث کے زیادہ مطابق وقریب ہے اسی طرف ابن عربی مائل ہیں، اس بارے مزید بحث حدیثِ زینب: (أنهلك وفينا الصالحون) کی شرح کے اثناء اسی کتاب کے آخر میں آئے گی۔

اسے مسلم نے بھی نقل کیا۔

- 20باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ إِنَّ ابْنِي هَذَا لَسَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

(نبی پاک نے حضرت حسن کی بابت کہا: میرا یہ بیٹا سید ہے عنقریب اللہ اس کے ہاتھوں دو مسلمان جماعتوں کے درمیان صلح کرائے گا)

(لسيد) مروزی اور کشمیہنی کے نسخوں میں لام کے بغیر ہے، کتاب الصلح کے اس کے مثل ترجمہ میں بھی ان کے ہاں یہی ہے اور (ان) کے حذف کے ساتھ، وہاں متن میں (ان) موجود ہے جبکہ یہاں کے متن میں وہ مذکور نہیں تو دونوں جگہ اشارہ کر دیا جو دوسرے مقام میں ہے وہاں اسکی تخریج عبداللہ بن محمد عن سفیان سے بتمامہ کی پھر علی بن عبداللہ سے حسن بصری کے ابوبکرہ سے سماع بارے نقل کیا، اس متن کے کسی طریق میں میں نے (لسيد) نہیں دیکھا جیسے اس ترجمہ میں لکھا ہے اسے اسماعیلی نے سات راویوں کے توسط سے سفیان بن عیینہ سے نقل کیا اور ان کے اختلافِ الفاظ کی تبیین کی ہے اس باب یہی حدیثِ مذکور اور اسامہ کی حدیث نقل کی ہے۔

- 7109حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ أَبُو مُوسَى وَلَقِيتُهُ بِالْكُوفَةِ جَاءَ إِلَى ابْنِ شُبْرُمَةَ فَقَالَ أَدْخِلْنِي عَلَى عِيسَى فَأَعِظَهُ فَكَأَنَّ ابْنَ شُبْرُمَةَ خَافَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَفْعَلْ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ قَالَ لَمَّا سَارَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ إِلَى مُعَاوِيَةَ بِالْكَتَائِبِ قَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ لِمُعَاوِيَةَ أَرَى كَتِيبَةً لَا تُوَلِّي حَتَّى تُدْبِرَ أُخْرَاهَا قَالَ مُعَاوِيَةُ مَنْ لِذَرَارِيِّ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ أَنَا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ نَلْقَاهُ فَنَقُولُ لَهُ

الصُّلحَ قَالَ الحَسَنُ وَلَقَدْ سَمِعْتُ أَبَا بَكْرَةَ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ جَاءَ الحَسَنُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ المُسْلِمِينَ .

أطرافه 2704، 3629، - 3746 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۱۶۹)

(إسرائيل أبو موسى) یہ اسرائیل کی کنیت ہے ان کے والد کا نام موسی ہے تو یہ ان حضرات میں سے ہیں جن کی کنیت ان کے والد کے نام کے موافق ہوئی، بصری ہیں بسلسلہ تجارت ہندوستان جایا کرتے تھے ایک مدت وہاں قیام پذیر رہے۔ (ولقيته الخ) اس کے قائل ابن عیینہ ہیں اور یہ جملہ حالیہ ہے۔(إلى ابن شبرمة) ان کا نام عبداللہ اور یہ ابوجعفر منصور (دوسرے عباسی خلیفہ) کے عہد میں کوفہ کے قاضی تھے اسی کے دور ۱۴۴ھ میں فوت ہوئے صارم، عفیف، ثقہ اور فقیہہ تھے۔ (على عيسى الخ) یہ عیسی بن موسی بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس ہیں، منصور کے بھتیجے اور اس وقت امیر کوفہ تھے (پہلے عباسی خلیفہ ابو العباس سفاح نے اپنے بھائی منصور کے بعد انہیں ولی عہد مقرر کیا ہوا تھا مگر منصور نے ان پر سختی کر کے اپنے بیٹے مہدی کو اس پر مقدم کر دیا پھر مہدی نے مجبور کر کے کلیۃً ہی دست بردار کروالیا)۔(خاف عليه) یعنی ابن شبرمہ پر (فلم يفعل) یعنی ان کے کہے پر انہیں عیسی کے پاس نہ لے کر گئے، خوف کا باعث یہ تھا کہ یہ نہایت حق گو تھے تو انہیں اندیشہ ہوا کہ یہ عیسی کے ساتھ تلطف سے کام نہ لیں گے اور ممکن ہے وہ نوجوانی اور امارت کے زعم میں ان پر عتاب نازل کر دے، ابن بطال کہتے ہیں ابن شبرمہ کی اس صنیع سے دلالت ملی کہ جسے اپنی جان کا خوف ہو اس سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے، عیسی مذکور کی وفات مہدی کے دور ۱۶۸ھ میں ہوئی۔

(قال حدثنا الحسن) یعنی بصری، اس کے قائل اسرائیل ہیں بزار اپنی مسند میں خلف بن خلیفہ عن ابن عیینہ سے اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں ہم سفیان سے اسرائیل کے سوا کوئی اس کا راوی نہیں جانتے مغلطائی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ بخاری نے علامات النبوۃ میں اس کی حسن بن علی جعفی عن ابو موسی سے تخریج کی ہے جو یہی اسرائیل ہیں، یہ اچھا تعاقب ہے لیکن میں نے اس میں یہ قصہ نہیں دیکھا وہاں صرف اسکا مرفوع حصہ ہی نقل کیا تھا۔

(لما سار الحسن الخ) کتاب الصلح میں گزری عبداللہ بن محمد عن سفیان سے روایت میں یہ الفاظ تھے: (استقبل والله الحسنُ بن علي معاويةَ بكتائب أمثال الجبال) کتائب کتیبۃ کی جمع ہے لشکر کی ایک ٹکڑی کو کہتے ہیں، یہ فعیلہ بمعنی مفعولہ ہے کیونکہ امرائے لشکر انہیں ترتیب دے کر اور گروہوں میں بانٹ کر اپنے دیوان میں ان کے نام نوٹ کر لیتے تھے (تو گویا کتیبۃ بمعنی مکتوبۃ ہوا) یہ ابن تین نے داودی سے نقل کیا، اسی سے کہا گیا: (مكتب بني فلان) کہتے ہیں، قولہ (أمثال الجبال) کا مطلب ہے کہ تعداد کی کثرت کی وجہ سے اس کا کنارہ نظر نہ آتا تھا جیسے پہاڑ کے سامنے کھڑا ہونے والا اس کا کنارا نہیں دیکھ پاتا، یہ بھی محتمل ہے کہ شدتِ باس مراد ہو (یعنی پہاڑوں کی سی سختی) حسن بصری حضرت علی کی شہادت کے بعد کے واقعات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، حضرت علی تحکیم کا معاملہ ہو جانے کے بعد (جس میں کوئی فیصلہ نہ ہو سکا تھا) کوفہ واپس آ گئے اور پھر سے شام والوں کے خلاف جنگ کرنے کیلئے تیاریاں شروع کر دیں مگر اسی اثناء خوارج کے فتنے نے سر اٹھالیا اور وہ اس کی سرکوبی میں مصروف ہو گئے اور نہروان کا معرکہ برپا ہوا، یہ ۳۸ھ کا واقعہ ہے اگلے برس پھر صف بندی شروع کی لیکن اہلِ عراق کے ہاں اختلاف آراء ہو گیا جسکی وجہ

سے شام کی طرف متوجہ نہ ہو سکے پھر سن چالیس میں سنجیدگی سے کوششیں کیں چنانچہ اسحاق نے عبد العزیز بن سیاہ سے نقل کیا ہے کہ خوارج کے خروج کے بعد حضرت علی نے تقریر کی اور کہا تم شام چل رہے ہو یا اولاً ان لوگوں سے نمٹنا چاہو گے جو اگر تم شام چل دئے تو تمہارے علاقوں میں اودھم مچائیں گے؟ کہا پہلے ان کی طرف چلتے ہیں آگے خوارج سے ان کی جنگ کا تذکرہ کیا، لکھتے ہیں پھر کوفہ لوٹے اور وہاں ایک دن شہید کر دئے گئے اور حضرت حسن ان کے جانشین بنے اور انہوں نے حضرت معاویہ سے صلح کر لی اور قیس بن سعد (یعنی ابن عبادہ، مشہور انصاری صحابی) کو خط میں یہ لکھ بھیجا تو وہ قتالِ معاویہ سے واپس آ گئے۔ طبری نے بسند صحیح یونس بن یزید عن زہری سے نقل کیا ہے کہ حضرت علی نے حضرت قیس بن سعد کو عراقی لشکر کے مقدمۃ الجیش کا سالار بنایا ہوا تھا، عراقی لشکر کی تعداد چالیس ہزار تھی اور انہوں نے موت پر ان کی بیعت کی ہوئی تھی (کہ یا ماریں گے یا مر جائیں گے)

اس دوران حضرت علی شہید کر دئے گئے اور حسن نے زمامِ خلافت سنبھال لی وہ قتل وخونریزی کے اس سلسلہ کو پسند نہ کرتے تھے لیکن چاہتے تھے کہ (أن يشترط على معاوية لنفسه) (یعنی اپنے لئے حضرت معاویہ سے کچھ شرطیں منوالیں) انہیں خیال ہوا کہ قیس ان کی بات نہ مانیں گے تو انہیں معزول کر کے عبد اللہ بن عباس کو ان کی جگہ مقرر کر دیا تو انہوں نے بھی حضرت حسن کی طرح اپنی کچھ باتیں منوائیں، طبری اور طبرانی نے اسماعیل بن راشد سے نقل کیا ہے کہ حضرت حسن نے بارہ ہزار لشکریوں پر مشتمل۔ یعنی چالیس ہزار میں سے۔ مقدمۃ الجیش کا حضرت قیس کو سالار مقرر کر کے روانہ کیا، امیر معاویہ شام کے عساکر لے کر عراق کی طرف چلے ادھر سے حضرت حسن نے اپنے لشکر کے ہمراہ مدائن میں پڑاؤ ڈالا ادھر معاویہ مسکن تک پہنچ گئے، ابن بطال لکھتے ہیں مورخین نے لکھا ہے کہ حضرت علی کی شہادت کے بعد معاویہ عراق اور حسن شام کے ارادہ سے نکل کھڑے ہوئے ارضِ کوفہ سے ایک منزل کی دوری پر دونوں کا آمنا سامنا ہوا حضرت حسن نے اپنے لشکرِ جرار پر ایک نظر ڈالی اور حضرت معاویہ کو پکار کر کہا اے معاویہ میں نے جو اللہ کے ہاں ہے اسے اختیار کر لیا اگر آپ اس امرِ خلافت کے حقدار ہو تو میرے لئے مناسب نہیں کہ اس میں آپ سے منازعت کروں اور اگر اس پر میرا استحقاق ہے تو میں آپ کے حق میں دستبردار ہوتا ہوں، یہ سن کر لشکرِ شام نے نعرہ ہائے تکبیر بلند کیا اس موقع پر حضرت مغیرہ نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ نبی اکرم نے فرمایا تھا میرا یہ بیٹا سید ہے الخ پھر حضرت حسن سے مخاطب ہو کر کہا اللہ اہلِ اسلام کی طرف سے آپ کو جزائے خیر عطا فرمائے

بقول ابن حجر کئی وجہ سے اس کی صحت محلِ نظر ہے اول: محفوظ یہ ہے کہ حضرت معاویہ کی طرف سے صلح کی شروعات ہوئی تھیں جیسا کہ باب کی دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت معاویہ اور حضرت حسن کے لشکر تو آمنے سامنے ہی نہ ہوئے تھے کہ براہِ راست تخاطب کی نوبت آتی! انہوں نے باہم مراسلت کی تھی تو (فنادى يا معاوية) کو مراسلت پر محمول کیا جائے گا، یہ تطبیق دینا بھی ممکن ہے کہ (اولا) حضرت حسن نے خفیہ طور پر خط لکھا ہو جبکہ حضرت معاویہ نے جہرا ایسا کیا، اور محفوظ یہ ہے کہ حضرت حسن کی مذکورہ کلام صلح واجتماع کے بعد واقع ہوئی تھی جیسا کہ سعید بن منصور اور دلائل میں بیہقی نے شعبی سے نقل کیا کہتے ہیں جب حضرت حسن نے حضرت معاویہ سے صلح کر لی تو معاویہ نے ان سے کہا اب آپ کھڑے ہوں اور اس بابت کلام کریں تو وہ کھڑے ہوئے اللہ کی حمد وثنا کی پھر کہا اما بعد! (فإن أكيس الكيس التُّقىٰ وإن أعجز العجز الفجور الخ) سنو یہ امر جس میں میرا اور معاویہ کا باہم اختلاف ہوا کسی ایسے شخص کیلئے

حق ہے جو مجھ سے بڑھ کر اس کا حقدار ہے یا اگر اس پر میرا ہی استحقاق تھا تو میں مسلمانوں کی اصلاح کے ارادہ سے اور ان کا خون بہنے سے بچانے کیلئے اسے چھوڑتا ہوں (وَإِنْ أَدْرِىْ لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَاعٌ إِلىٰ حِيْنٍ) (یہ قرآن کی ایک آیت ہے جس کا ترجمہ یہ ہے: اور میں نہیں جانتا کہ مبادا یہ تمہارے لئے فتنہ اور ایک معین وقت تک متاع ہو) پھر استغفار پڑھی اور منبر سے اتر آئے

یعقوب بن سفیان نے اور ان کے طریق سے بیہقی نے بھی دلائل میں زہری سے یہ قصہ نقل کیا اور اس میں ہے تو امیر معاویہ نے تقریر کی پھر کہا اے حسن اب آپ کھڑے ہوں اور لوگوں سے بات کریں تو انہوں نے خطبہ مسنونہ پڑھا پھر کہا اے لوگو بے شک اللہ تعالی نے ہمارے پہلوں کے ذریعہ تمہیں ہدایت دی اور ہمارے بعد والوں کے ذریعہ تمہارا خون بہنے سے بچایا یہ اقتدار آنی جانی چیز ہے اور دنیا کا ہیر پھیر چلتا رہتا ہے، آگے بقیہ حدیث ذکر کی،

سوم یہ کہ یہ حدیث (یعنی إن ابنی هذا سید الخ) ابوبکرہ سے مروی ہے نہ کہ مغیرہ سے لیکن تطبیق بھی ممکن ہے کہ مغیرہ نے بھی (اس کا سماع کیا ہو اور) اس وقت اسکی تحدیث کی جب امیر معاویہ اور حضرت حسن کی باہمی مراسلت بارے سنا جبکہ حضرت ابوبکرہ نے بعد ازاں اسے بیان کیا ہو، اصلِ حدیث حضرت جابر نے بھی روایت کی ہے اسے طبرانی نے اور دلائل میں بیہقی نے فوائدِ یحی بن معین کے حوالے سے حضرت جابر تک صحیح سند سے نقل کیا، حافظ ضیاء نے اسے (الأحاديث المختارة ماليس في الصحيحين) میں تخریج کیا ، حاکم پر تعجب ہے کہ اس کا استخراج نہ کر سکے حالانکہ اس قسم کی روایات کے استخراج کے نہایت حریص تھے، ابن بطال لکھتے ہیں حضرت حسن نے معاملہِ خلافت امیر معاویہ کو سونپ دیا اور ان سے کتاب وسنت کی اقامت پر بیعت کر لی، پھر معاویہ کوفہ میں داخل ہوئے اور بیعتِ عام منعقد ہوئی یہ سال (سنة الجماعة) کہلایا کیونکہ باہمی جنگوں کا سلسلہ منقطع ہوا اور پھر سے سب لوگ ایک ہوئے، ان تمام حضرات نے بھی امیر معاویہ کی بیعت کر لی جو اس سارے سلسلہ سے الگ تھلگ رہے جیسے ابن عمر، سعد بن ابو وقاص اور محمد بن مسلمہ وغیرہم، حضرت معاویہ نے حضرت حسن کو بطور جائزہ (یعنی اعزازیہ) تین لاکھ، ایک ہزار لباس، تیس غلام اور سو اونٹ دئے وہ (اپنے جملہ اہلِ خاندان سمیت) مدینہ چلے گئے اور معاویہ نے مغیرہ بن شعبہ کو کوفہ اور عبداللہ بن عامر کو بصرہ کا والی مقرر کیا اور خود دمشق لوٹ گئے۔

(حتى تدبر أخراها) یعنی مد مقابل لشکر، اسے (یعنی أخراها میں ضمیر مونث) اس (یعنی أرى كتيبة) کی طرف منسوب کیا کیونکہ محاربت میں یہ اس کا مشارک تھا، یہ (أدبر) کو رباعی باور کرنے پر، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ (دبر يدبر) سے ہو ای (يقوم مقامها) کہا جاتا ہے: (دَبَرْتُه) جب اس کے بعد باقی رہے، کتاب الصلح کی عبداللہ بن محمد سے روایت میں تھا: (إني لأرى كتائب لا تولى حتى تقتل أقرانها) (یعنی ایسی فوج ہے کہ اگر شکست کھا بھی گئی تو یہ بڑی خونریزی کے بعد ہوگا) یہ ابین ہے! بقول عیاض یہی درست ہے اس کا مقتضا یہ ہوا کہ دوسری روایت خطا ہے لیکن ایسا نہیں بلکہ اس کی توجیہہ وہ جو مذکور ہوئی، کرمانی کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ مراد انہی جملہ کتائب کا آخری کتیبہ ہو یعنی انہیں ایسی ہزیمت نہ ہوگی کہ آخری اولی بن جائے (یعنی سبھی ختم ہو جائیں۔

(قال معاوية من لذراري الخ) یعنی ان کے آباء کے قتل ہو جانے پر کون ان کا پرسانِ حال ہوگا، الصلح کی روایت میں تھا کہ معاویہ نے کہا۔ اور وہ بخدا (خير الرجلين) تھے (یعنی دو۔ معاویہ اور عمرو۔ میں سے بہتر تر) اے عمرو اگر یہ قتل ہو گئے تو (من لي بأمور الناس؟ من لي بنسائهم؟ من لي بضيعتهم) (یعنی لوگوں کے امور کا کون والی ہوگا؟ کون ان کی بیواؤں اور

بچوں کو سنبھالے گا) یعنی ان دونوں لشکروں میں ان دونوں (یعنی شام وعراق) صوبوں کے اکثر افراد ہیں تو اگر یہ قتل ہو گئے تو بہت بڑی خرابی اور ابتر صورتحال پیدا ہوگی، ضیعۃ سے مراد اطفال وضعفاء (یعنی بچے اور بوڑھے) ہیں مآل کار کے لحاظ سے یہ تسمیہ پڑا کیونکہ اگر انہیں چھوڑ دیا جائے اور کوئی پرسانِ حال نہ ہو تو وہ ضائع ہو جائیں گے کیونکہ ابھی خود کمانے کے قابل نہیں ہوئے ہوتے، حمیدی کی سفیان سے اس قصہ کی روایت میں ہے: (مَنْ لِيْ بأمورهم من لی بدسائهم من لی بنسائهم)۔

(فقال أنا) یہ اس امر کا موہم ہے کہ یہ جواب دینے والے حضرت عمرو تھے، حدیثِ ہذا کے کسی طریق میں اس پر دال لفظ نہیں دیکھا تو شائد یہ (فقال أنّٰى) ہو، عمرو نے یہ علی سبیل الاستبعاد کہا ہو (کیونکہ أنا کہنے کا یہاں تک نہیں بنتا) عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں معمر عن زہری سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے حضرت عمرو کو ذات السلاسل کی مہم میں (امیر لشکر بنا کر) بھیجا تو آگے کثیر تاریخی واقعات بیان کئے تا آنکہ کہا حضرت قیس بن سعد حضرت حسن کے لشکر کے مقدمہ الجیش کے امیر تھے تو امیر معاویہ نے ان (یعنی حضرت حسن) کی طرف ایک خالی ورق اس کے نیچے اپنی مہر لگا کر بھیجا (گویا معاصر اصطلاح میں بلینک چیک بھیجا، حضرت علامہ احسان ظہیر کہا کرتے تھے یہ تاریخِ اسلام کا پہلا بلینک چیک ہے) کہ اس پر جو چاہو اپنی شرائط لکھ دو (سب مان لوں گا) تو عمرو بن عاص نے ان سے کہا بلکہ ہم جنگ کریں گے تو حضرت معاویہ جو دونوں (یعنی معاویہ اور عمرو) میں سے بہتر تر آدمی تھے، بولے اے ابوعبداللہ ذرا تحمل کرو تم ان سب کو اس وقت تک قتل نہیں کر سکتے حتی کہ وہ اسی تعداد میں اہلِ شام کو قتل نہ کرلیں تو (اگر ایسا ہوا) ان کے لئے زندگی کس کام کی؟ بخدا میں تو اسی وقت لڑوں گا جب کوئی چارہ نہ ہوا۔

(فقال عبد الله بن عامر الخ) یعنی ہم انہیں صلح کا مشورہ دیں گے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صلح کے اس معاملہ کی شروعات انہوں نے کی تھیں مگر کتاب الصلح میں جو گزرا وہ یہ تھا کہ حضرت معاویہ نے انہیں اس غرض کیلئے بھیجا تھا، تطبیق یہ ممکن ہے کہ انہوں نے امیر معاویہ کے سامنے اپنا آپ اس غرض کیلئے پیش کیا اور انہوں نے موافقت کی، وہاں یہ الفاظ تھے: (فبعث إليه رجلين من قريش ومن بني عبد شمس يعني ابن عبد مناف بن قصي ، عبد الرحمن بن سمرة) حمیدی نے اپنی مسند میں سفیان بن حبیب بن عبد شمس سے نقل کیا: (قال سفيان و كان له صحبة) بقول ابن حجر انہی سے یہ حدیث مروی ہے: (لاتسأل الإمارة) ان کا کچھ تذکرہ کتاب الاحکام میں ہوگا، آگے کہا: (وعبد الله بن عامر بن كُرَيز) حمیدی نے یہ زیادت بھی کی: (ابن حبيب بن عبد شمس) ان کا ذکر کتاب الحج وغیرہ میں گزرا ہے، انہی کو امیر معاویہ نے صلح کے بعد بصرہ کا والی بنایا، بنی حبیب بن عبد شمس بنی امیہ بن عبد شمس کے عمزاد تھے، اس میں ہے: (فقال معاوية اذهبا إلى هذا الرجل فاعرضا عليه) یعنی انہیں مال وغیرہ کی پیش کش کرو، (و قولا له) یعنی مسلمانوں کے خون بچانے کے سلسلہ میں ان سے بات کرو، (واطلبا منه) یعنی ان سے مطالبہ کرو کہ خلافت سے دستبردار ہو جائیں اور حضرت معاویہ کی خلافت تسلیم کرلیں اور اس کے عوض جو چاہیں مطالبات منوالیں، اس پر حضرت حسن نے کہا ہم بنی عبد المطلب کو اللہ تعالی نے مال و دولت سے نواز رکھا ہے اور یہ امت اپنے خون میں ڈوبی ہوئی ہے (یعنی بہت قتل وقتال ہو چکا)، وہ بولے معاویہ آپ کو یہ یہ پیش کش کرتے ہیں اور آپ کے مطالبات جاننا چاہتے ہیں، حسن نے کہا مگر ان کی طرف سے اس کا ضامن کون بنے گا؟ انہوں نے کہا ہم ہیں، حسن جو مطالبہ بھی پیش کرتے وہ کہتے ہم اس کے ضامن ہیں تو صلح منعقد ہوگئی،

ابن بطال کہتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ حضرت معاویہ صلح میں راغب تھے اور انہی نے جناب حسن کو اسکی پیش کش کی تھی اور اس کی ترغیب دلائی اور رفعِ سیف پر آمادہ کیا تھا اور آنجناب نے ان کی بابت جو پیشین گوئی فرمائی تھی اس کی یاددہانی کرائی، قولِ حسن (إن هذه الأمة قد عاثت الخ) امت سے مراد شامی اور عراقی لشکر، (عاثت) یعنی ایک دوسرے کے قتل اور خون ریزی کرنے کے درپے ہیں تو اس سے وہ باز نہ آئیں گے مگر اس شرط پر کہ سابقہ اقدامات کو اب بھلا دیا جائے اور مال کے ساتھ تالیفِ قلبی کی جائے، حسن کی یہ شرائط پیش کرنے سے غرض فتنہ کو ٹھنڈا کرنا اور ان حضرات کو مال دینا تھا جنہیں صرف مال دے کر ہی اس صلح پر راضی کیا جا سکتا تھا، ان دونوں صاحبان نے ان کی تمام شرائط پر ان سے موافقت کی اور ہر سال مقررہ مال دلانے کی ضمانت دی اور ثیاب واقوات بھی (یعنی کپڑے لتے اور غلہ کی مختلف اجناس) تو انہوں نے یہ ضمانت اس لئے دی کیونکہ امیر معاویہ نے انہیں حضرت حسن کا ہر مطالبہ ماننے کا اختیار دیا ہوا تھا

طبری کے ہاں اسماعیل بن راشد کی روایت میں ہے کہ حضرت معاویہ نے عبداللہ بن عامر اور عبداللہ بن سمرہ بن حبیب کو اس غرض کیلئے حضرت حسن کے پاس بھیجا تھا، طبرانی کے ہاں بھی یہی واقع ہے مگر جو صحیح (بخاری) میں ہے اصح ہے، ممکن ہے عبداللہ بن سمرہ بھی اپنے بھائی عبدالرحمٰن کے ہمراہ گئے ہوں، کہتے ہیں مدائن میں ان کی حضرت حسن سے ملاقات ہوئی اور سب مطالبات مان لئے اور اس بات پر صلح واقع ہوئی کہ کوفہ کے بیت المال سے پانچ لاکھ لے لیں مع ان دیگر اشیاء کے جو انہوں نے شرط لگائی، عوانہ بن حکم سے بھی اس کا نحو منقول کیا اور مزید یہ بھی کہ حسن نے یہ شرط بھی لگائی تھی کہ کوفہ کے بیت المال میں اس وقت کچھ ہے وہ سب انہیں لے لینے کی اجازت ہو اور دارِ أبجرد کا سالانہ خراج بھی انہیں دینے کا مطالبہ کیا، محمد بن قدامہ نے کتاب الخراج میں قوی سند کے ساتھ ابو بصرہ سے نقل کیا کہ انہوں نے حضرت حسن سے سنا حضرت معاویہ کی موجودی میں اپنی تقریر میں کہا کہ میں نے منجملہ شرائط کے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ معاویہ اپنے بعد مجھے خلافت کیلئے ولی عہد بنائیں، یعقوب بن سفیان نے بسند صحیح زہری تک نقل کیا ہے کہ حسن بن علی نے حضرت معاویہ کو خط لکھا اور اپنی شروط ذکر کیں تو یہ خط جب معاویہ تک پہنچا تو وہ اس سے پہلے ہی حسن کو خط لکھ کر صلح کی دعوت دے چکے تھے اور ایلچی کو اپنی مہر لگا کر خالی ورق بھی دیا اور لکھا کہ جو شرائط چاہو باندھ لو میں نے سب منظور کیں تو حضرت حسن نے پہلے جو شروط لکھی تھیں اب ان سے کئی گنا زیادہ عائد کر دیں پھر جب دونوں ملے اور حضرت حسن نے بیعت کر لی تو اس خالی ورق جس پر معاویہ نے اپنی مہر لگا کر بھیجا تھا، میں درج کردہ اپنی شرائط پوری کرنے کی بات کی تو معاویہ نے تمسک کیا کہ آپ نے قبل ازیں جو جو شروط لکھ کر بھیجی تھیں میں نے ان کی بنیاد پہ صلح کرنے پر موافقت کر لی تھی، اس امر سے احتجاج کیا کہ میں نے آپ کا خط پہنچتے ہی اس میں درج شدہ شرائط مان لی تھیں تو انہی پر صلح کا انعقاد ہوا ہے

اس نقطہ پر دونوں کے مابین اختلاف ہوا اور حضرت حسن کی بعد میں لکھی شرائط کو پورا نہ کیا، ابن ابوخیثمہ نے عبداللہ بن شوذب سے نقل کیا ہے کہ حضرت علی کی شہادت کے بعد حسن عراقی اور معاویہ شامی لشکر لے کر روانہ ہوئے جب آمنا سامنا ہوا تو حسن نے جنگ کرنے کو برا جانا اور اس شرط پر حضرت معاویہ کی بیعت قبول کر لی کہ حسن کو ولی عہد بنا دیں تو اصحابِ حسن انہیں (یا عار المؤمنین) کہہ کر مخاطب کرتے تو وہ جوابا کہا کرتے تھے: (العار خير من النار) (یعنی عار آگ سے بہتر ہے)۔

(قال الحسن) یعنی بصری، اسی سند کے ساتھ موصول ہے، ابو ولید باجی (شارحِ موطا) کی رجالِ بخاری بارے کتاب میں حضرت حسن بن علی کے احوال میں یہ عبارت درج ہے: (أخرج البخاری قول الحسن سمعت أبا بكرة) تو دار قطنی وغیرہ سمجھے کہ یہ حسن بن علی ہیں کیونکہ حسن بصری کا ابو بکرہ سے سماع نہیں مگر ابن مدینی اور بخاری نے اس سے مراد حسن بصری لیا ہے، باجی کہتے ہیں میرے نزدیک وہ حسن جنہوں نے یہ کہا: (سمعت هذا من أبي بكرة) ابن علی ہیں اور یہ ان سے عجیب معاملہ ہوا کیونکہ بخاری نے اس حدیث کا متن علامات النبوۃ میں قصہِ مذکورہ سے مجرداً حسین بن علی جعفی عن ابی موسی۔ اور یہ اسرائیل بن موسیٰ ہیں۔عن الحسن عن ابی بکرہ نقل کیا ہے اور بیہقی نے دلائل میں اسے مبارک بن فضالہ اور علی بن زید کے حوالے سے نقل کیا، دونوں حسن عن ابی بکرہ سے اس کے راوی ہیں، آخر میں یہ زیادت ذکر کی: (فلما ولي ما أهريق من سببه محجمة دم) لہذا یہ حسن، بصری ہیں اور (ولی) کے فاعل حسن بن علی ہیں، یہ روایت حسن بن علی کے حوالے سے مروی ہی نہیں ہے، ان تینوں یعنی اسرائیل بن موسی، مبارک بن فضالہ اور علی بن زید، میں سے کسی نے حضرت حسن بن علی کا زمانہ نہیں پایا اور اسرائیل نے (سمعت الحسن) کہا ہے اور یہ اسماعیلی کی حسن بن سفیان عن صلت بن مسعود عن سفیان بن عیینہ عن ابی موسی یعنی اسرائیل، سے روایت میں جو کہتے ہیں: (سمعت الحسن سمعت أبا بكرة) اور یہ سب رجالِ صحیح میں سے ہیں، صلت مسلم کے شیوخ میں سے ہیں، ابن تین نے باجی کی خطا کا استشعار کرتے ہوئے لکھا داودی کہتے ہیں حضرت حسن نبی اکرم کی وفات کے وقت سات برس کے تھے لہذا ان کے ابو بکرہ سے سماع میں کوئی شک نہیں پھر وہ صحابی بھی ہیں بقول ابن تین بخاری دراصل حسن بن ابو الحسن بصری کے ابو بکرہ سے سماع کو ثابت کر رہے ہیں بقول ابن حجر شائد داودی کا مقصد بعض کے اس توھم کا رد کرنا ہے کہ اس جملہ میں مذکور حسن، ابن علی ہیں، ابن مدینی نے اس پر بطورِ خاص اس لئے توجہ دلائی کہ حسن کثیر اوقات ان مشائخ سے (عن) کے ساتھ ارسال کیا کرتے تھے جن سے ان کی لقاء نہیں ہوئی تو ڈرے کہ کہیں ان کی ابو بکرہ سے روایت بھی مرسل نہ ہو تو جب وہ طریق انہیں ملا جس میں ان کے ابو بکرہ سے سماع کی تصریح تھی تو ان کے نزدیک ثابت ہوا کہ ان کا ابو بکرہ سے سماع ہے،

باجی نے دار قطنی کے حوالے سے جو نقل کیا کہ یہاں حسن سے مراد ابن علی ہیں مجھے ان کی تصانیف میں کہیں نہیں ملا، دراصل (التتبع لما في الصحيحين) میں لکھا ہے کہ بخاری نے کئی احادیث حسن عن ابو بکرہ سے نقل کی ہیں، حسن دراصل احنف عن ابو بکرہ سے روایت کرتے ہیں یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ ان کی رائے میں حسن بصری کا ابو بکرہ سے سماع ثابت نہیں لیکن میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس کی تصریح کی ہو ان حضرات میں سے جنہوں نے مراسیلِ حسن بارے کلام کی ہے جیسے ابن مدینی، ابو حاتم، بزار اور احمد وغیرہم ہاں ابن مدینی کی کلام مشعر ہے کہ محدثین اسے (یعنی بصری کی ابو بکرہ سے روایات کو) ارسال پر محمول کیا کرتے تھے حتی کہ یہ تصریح مل گئی۔

(بينما النبي ﷺ يخطب جاء الحسن الخ) بیہقی کی دلائل میں علی بن زید عن حسن سے روایت میں ہے: (يخطب أصحابه يوما إذ جاء الحسن بن علي فصعد إليه المنبر) (یعنی نبی پاک خطبہ دے رہے تھے کہ حسن آئے اور منبر پر چڑھ گئے) عبداللہ بن محمد کی مذکورہ روایت میں ہے کہ میں نے نبی اکرم کو منبر پر دیکھا آپ کے پہلو میں حسن بن علی تھے کبھی لوگوں کی طرف متوجہ ہوتے اور کبھی ان کی طرف اور کہتے۔۔۔ الخ اس کا مثل ابن ابو عمر کی سفیان سے روایت میں بھی ہے۔(ابني هذا سيد) عبداللہ بن محمد کی روایت

میں ہے: (إن ابنی هذا سید) مبارک کی روایت میں ہے کہ میں نے نبی اقدس کو دیکھا حضرت حسن کو اپنے ساتھ چمٹایا اور کہا: (إن ابنی هذا سید) علی بن زید کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فضمه إلیه وقال ألا إن ابنی هذا سید)۔

(لعل الله الخ) لعل کو (عسی) کی مثل استعمال کیا کیونکہ دونوں رجاء میں مشترک ہیں، لعل کی خبر میں اشہر یہ ہے کہ (ان) کے بغیر ہو جیسے قرآن میں ہے: (لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْراً) [الطلاق: ۱] - (بین فئتین من المسلمین) عبداللہ کی روایت میں (عظیمتین) بھی مزاد ہے یہی بیہقی کے ہاں مبارک بن فضالہ اور علی بن زید کی روایتوں میں بھی ہے، اشعث بن عبدالملک عن حسن سے بھی اول کی مانند نقل کیا لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (وإنی لأرجو أن یصلح الله به) حدیثِ جابر میں جزم کے ساتھ مذکور ہے! طبرانی اور بیہقی کے ہاں اس کے الفاظ ہیں: (إن ابنی هذا سید یصلح الله به بین فئتین من المسلمین) بزار کہتے ہیں یہ حدیث ابوبکرہ اور حضرت جابر سے منقول ہے اور ابوبکرہ کی حدیث اشہر اور اسناد کے لحاظ سے احسن ہے جبکہ حدیثِ جابر غریب ہے بقول دارقطنی حسن پر اس ضمن میں اختلاف بھی کیا گیا ہے تو بعض نے ان سے (عن أم سلمة) نقل کیا اور یہ بھی کہا گیا: (عن ابن عیینة عن أیوب عن الحسن) دونوں وہم ہیں، اسے داود بن ابو ہند اور عوف اعرابی نے حسن سے مرسلاً نقل کیا ہے

اس قصہ میں کئی فوائد ہیں مثلاً نبوی پشین گوئیوں میں سے ایک پشین گوئی، حضرت حسن کی منقبت کہ انہوں نے اقتدار کو ٹھوکر ماردی حالانکہ نہ ان کے پاس فوجوں کی کمی تھی اور نہ بوجہِ مجبوری و ذلت یہ کیا اور نہ کسی اور علت (یعنی بیماری) کے باعث بلکہ اللہ کے ثواب کی رغبت میں اور اہلِ اسلام کا خون بہانے سے احتراز کرتے ہوئے تو امت کی مصلحت اور دین پیش نظر رکھا، اس میں خوارج کا رد ہے جو حضرت علی اور ان کے اصحاب اور حضرت معاویہ اور ان کے اصحاب کی تکفیر کرتے تھے کیونکہ اس میں نبی اکرم کے دونوں گروہوں کیلئے (من المسلمین) کی شہادت مذکور ہے اسی لئے سفیان بن عیینہ یہ حدیث بیان کرنے کے بعد کہا کرتے تھے آپ کا(من المسلمین) کہنا بہت خوشی دیتا ہے، اسے یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں حمیدی اور سعید بن منصور عنہ سے نقل کیا، اس میں لوگوں کے درمیان صلح کرانے کی فضیلت بھی ظاہر ہوئی بالخصوص جب مسلمانوں کے خون محفوظ ہوتے ہوں، حضرت معاویہ کی رعیت کے ساتھ رحمدلی اور مسلمانوں پر ان کی شفقت، تدبیرِ ملک میں ان کی قوتِ نظر اور عواقب میں ان کی نظر بھی عیاں ہوئی، اس سے مفضول کی وجودِ افضل کے باوجود زمامِ خلافت سنبھالنے کے جواز کا بھی ثبوت ملا کیونکہ حضرات حسن و معاویہ نے حضرات سعد بن ابو وقاص اور سعید بن زید کی موجودگی میں خلافت سنبھالی اور یہ دونوں بدری صحابی ہیں، یہ بات ابن تین نے لکھی، خلیفہ کا اپنے آپ کو معزول کر لینا بھی جائز ثابت ہوا جب اسی میں وہ مصلحتِ عامہ سمجھے اسی طرح مال لے کر دینی و دنیوی وظائف سے دستبرداری کا جواز بھی

مال کے اخذ و اعطاء کا جواز بھی استیفائے شروط کے بعد اس طور کہ منزول لہ (یعنی جس کیلئے دستبردار ہو رہا ہے) نازل (یعنی دستبردار ہونے والے) سے اولیٰ ہے اور مبذول (یعنی جو مال اس غرض کیلئے دیا جا رہا ہے) باذل کے مال میں سے ہو لیکن اگر اس کا تعلق ولایتِ عامہ سے ہے اور مبذول مال بیت المال سے ماخوذ ہو تو اس میں شرط یہ ہے کہ اس میں مصلحتِ عامہ کا حصول ہو رہا ہو، ابن بطال نے اس طرف اشارہ کیا اور لکھا مشترط ہے کہ باذل و مبذول ہر دو کیلئے کوئی سبب فی الولایت ہو جس کی طرف استناد ہوا ہو اور وہی اس عقد کا معول بنا ہو، یہ بھی ثابت ہوا کہ سیادت افضل کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ ہر رئیسِ عظیم اس کی زمام سنبھال سکتا ہے! اس

کی جمع (یعنی سید کی) سادہ ہے جو سُوْدَد سے مشتق ہے بعض نے سواد سے مشتق کہا کیونکہ لوگوں کے سوادِ عظیم یعنی بھاری تعداد کا رئیس بنتا ہے، مہلب کہتے ہیں حدیث اس امر پر دال ہے کہ سیادت کا وہی مستحق ہے جس سے لوگوں کو انتفاع حاصل ہوتا ہو کیونکہ سیادت کو اصلاح کے ساتھ معلق کیا ہے (یعنی نبی اکرم نے، جب حضرت حسن کے بارے میں کہا: إن ابنی هذا سيد لعل الله يصلح الخ) نواسے پر ابن کے لفظ کے اطلاق کا بھی جواز ملا، اس امر پر اجماع واقع ہے کہ نانا کی بیوی نواسے کیلئے محرم ہے (یعنی نانا کی وفات کے بعد وہ اس سے شادی نہیں کر سکتا) اور نواسے کی بیوی نانا کیلئے محرم ہے اگرچہ توارُث میں اختلاف آراء ہے اس کے ساتھ حضرت معاویہ و علی کی ان باہمی جنگوں سے الگ رہنے والوں کی رائے اور اس اقدام کی تصویب پر بھی استدلال کیا گیا اگرچہ حضرت علی احق بالخلافت اور اقرب الی الحق تھے، جمہور اہلِ سنت حضرت علی کے ساتھیوں کی تصویب کی رائے رکھتے ہیں کہ اس میں قولہ تعالیٰ: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا الآية) [الحجرات: ۹] کا امتثال ہے کیونکہ اس میں باغی گروہ سے قتال کا حکم ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت علی کے خلاف لڑنے والے باغی تھے، یہ لوگ اس تصویب کے باوجود اس امر پر متفق ہیں کہ ان (یعنی حضرت معاویہ کے ساتھیوں) میں سے کسی کو مذمت کا نشانہ نہ بنایا جائے بلکہ وہ کہتے ہیں انہوں نے اجتہاد کیا جس میں غلطی کی، اہلِ سنت کے بعض تھوڑے سے لوگ۔ اور یہی کثیر معتزلہ کی رائے ہے۔ کہتے ہیں کہ دونوں گروہ صائب تھے ایک گروہ اس رائے کا بھی حامل ہے کہ مصیب ایک گروہ ہے مگر ہم اس کا تعین نہیں کر سکتے۔

- 7110 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ قَالَ عَمْرٌو أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ أَنَّ حَرْمَلَةَ مَوْلَى أُسَامَةَ أَخْبَرَهُ قَالَ عَمْرٌو وَقَدْ رَأَيْتُ حَرْمَلَةَ قَالَ أَرْسَلَنِي أُسَامَةُ إِلَى عَلِيٍّ وَقَالَ إِنَّهُ سَيَسْأَلُكَ الآنَ فَيَقُولُ مَا خَلَّفَ صَاحِبَكَ فَقُلْ لَهُ يَقُولُ لَكَ لَوْ كُنْتَ فِي شِدْقِ الأَسَدِ لَأَحْبَبْتُ أَنْ أَكُونَ مَعَكَ فِيهِ وَلَكِنَّ هَذَا أَمْرٌ لَمْ أَرَهُ فَلَمْ يُعْطِنِي شَيْئًا فَذَهَبْتُ إِلَى حَسَنٍ وَحُسَيْنٍ وَابْنِ جَعْفَرٍ فَأَوْقَرُوا لِي رَاحِلَتِي

ترجمہ: محمد (یعنی ابن حنفیہ جو حضرت علیؓ کے بیٹے تھے) نے عمرو کو حرملہ۔ عمرو کہتے ہیں میں نے حرملہ کو دیکھا ہے۔ سے نقل کیا اور یہ حضرت اسامہ کے غلام تھے، کہتے ہیں مجھے اسامہ نے حضرت علی کی طرف روانہ کیا اور کہا وہ تم سے پوچھیں گے کہ تمہارے صاحب کو کس بات نے پیچھے رکھا؟ تو کہنا وہ کہتے تھے اگر آپ شیر کے جبڑے میں ہوتے تو ان کی خواہش ہوتی کہ آپ کے ساتھ ہوں لیکن یہ ایسا معاملہ ہے (یعنی مسلمانوں کی باہمی جنگیں) جس میں شرکت نہیں کرنا چاہتا، کہتے ہیں انہوں (یعنی حضرت علی، کیونکہ عربوں کا رواج تھا کہ ایلچی کو خالی ہاتھ نہ لوٹاتے تھے لیکن چونکہ غصہ میں تھے لہذا کچھ نہ دیا) نے مجھے کچھ نہ دیا تو میں حسنین کریمین اور عبداللہ بن جعفر کے پاس گیا اور انہوں نے میری سواری پہ اتنا کچھ لاد دیا جتنا وہ اٹھا سکتی تھی۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ اور عمرو، ابن دینار ہیں۔ (أخبرنی محمد بن علی) یعنی ابن حسن بن علی، یہ ابوجعفر باقر ہیں اسماعیلی کی محمد بن عباد عن سفیان سے روایت میں ہے: (عن عمرو عن أبی جعفر)۔ (أن حرملة قال) محمد بن عباد کی روایت میں ہے: (أن حرملة مولی أسامة أخبره) حرملہ جو مولیٰ تو اسامہ کے تھے مگر اکثر زید بن ثابت کے ساتھ رہا کرتے تھے حتی کہ مولی زید کہا جانے لگا بعض نے انہیں (یعنی حرملة مولی زید کو) ایک الگ شخصیت قرار دیا ہے، اس سند میں تین تابعین ہیں۔ (رأیت

حرملة) اس میں اشارہ ہے کہ عمرو کیلئے حرملہ سے بلا واسطہ اس کا اخذ بھی ممکن تھا مگر اسکا سماع نہیں کیا۔ (أرسلني) یعنی مدینہ سے (إلى علي) جو اس وقت کوفہ میں تھے، اس خط کا مضمون ذکر نہیں کیا لیکن ان کا قول: (فلم يعطني شيئا) سے دلالت ملتی ہے کہ حضرت علی سے کچھ مال عطا کرنے کا مطالبہ کیا تھا (یہ درست نہیں آگے ذکر ہوگا کہ اس عدم عطیہ سے مراد جو عربوں کے ہاں دستور تھا کہ سفراء کو خالی ہاتھ نہ لوٹایا کرتے تھے تو اس واقعہ میں حضرت علی نے اپنی ناراضی کا اظہار کرنے کیلئے انہیں کچھ نہ دیا تھا)۔

(وقال إنه سيسألك الخ) اپنے حضرت علی سے تخلف کا اعتذار کرنے کیلئے یہ بات انہیں سمجھائی کیونکہ جانتے تھے کہ حضرت علی اپنا ساتھ نہ دینے والوں پر نکیر کرتے ہیں بالخصوص حضرت اسامہ جیسے جو اہلِ بیت کا حصہ تھے تو اعتذار کیا کہ اس وجہ سے یہ نہیں کیا کہ حضرت علی سے اپنی جان کو قیمتی سمجھتے ہیں یا ان کے خلیفہ بننے کو برا جانتے ہیں لیکن اس وجہ سے کہ وہ مسلمانوں کے باہمی قتال کو اچھا نہیں سمجھتے! یہی ان کے قول: (ولكن هذا أمر لم أره) کا مفہوم ہے۔ (لو كنت في شدق الأسد) شین کی زیر کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے منہ کے اندر کا ایک کنارا، دو شدق ہوتے ہیں دونوں کے آخر میں حنکِ اعلی اور حنکِ اسفل ختم ہوتے ہیں (رجل أشدق) یعنی (واسع الشدقين) (یعنی کھلے جبڑوں والا) اور (يتشدق في كلامه) جب منہ پھاڑ کر زیادہ باتیں کرے، یہ ان کی طرف سے ان کی موافقت سے کنایہ ہے حتی کہ حالتِ موت میں بھی کیونکہ شیر جسے اپنے جبڑے کے شکنجہ میں پکڑ لے وہ لامحالہ مرے گا حضرت اسامہ کی یہ تمثیل بڑی لطیف تھی، جوہری کی کلام مقتضی ہے کہ یہ دال کے ساتھ ہے، تنقیح الزرکشی میں ہے کہ عیاض نے شدق کو دال کے ساتھ لکھا ہے جبکہ میرے ملنے والے بعض ائمہ نے کہا یہ قاضی عیاض پر اتہام ہے، بقول ابن حجر ایسا نہیں انہوں نے المشارق میں حضرت سمرہ کی طویل حدیث کی جو (الذي يُشَرْشِرُ شدقه) بارے ہے، شرح میں اسے ذکر کیا ہے انہوں نے اس میں شدق کو ذال کے ساتھ ضبط کیا ہے، ابن قرقول نے المطالع میں ان کی تبع کی، ہاں یہ ضبط غلط ہے کیونکہ سب کتبِ لغت میں یہ دال کے ساتھ ہی مضبوط ہے، ابن بطال لکھتے ہیں حضرت اسامہ نے اپنے غلام کو اپنے ان سے تخلف کا اعتذار کرنے بھیجا تھا اور باور کرایا کہ علی انہیں بہت زیادہ محبوب ہیں اور وہ ہر تنگی و آسانی میں ان کا ساتھ دینا پسند کرتے ہیں البتہ کسی مسلمان سے قتال کو وہ روا نہیں سمجھتے، کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ نبی اکرم کے عہد میں جب ایک شخص کو جس نے انہیں تلوار بدست اپنے سر پر دیکھ کر کلمہ پڑھ لیا تھا، قتل کر دیا تھا تو نبی اکرم نے انہیں نہایت ملامت کی تھی، اس کا ذکر اوائل الدیات کے باب (ومن أحياها) میں گزرا تو تب سے انہوں نے عہد کیا تھا کہ کسی مسلمان سے لڑائی نہ کریں گے تو جمل وصفین میں ان کی عدم شرکت اسی باعث تھی اھ ملخصا، ابن تین کہتے ہیں حضرت علی نے اسی ناراضی کی وجہ سے ان کے ایلچی کو کچھ عطا نہ کیا (دراصل عربوں کے ہاں رواج تھا کہ ایلچی کو خالی ہاتھ نہ موڑتے تھے البتہ یہاں ابن تین نے لکھا ہے کہ شائد حضرت اسامہ نے حضرت علی سے کچھ مال عطا کرنے کا مطالبہ کیا تھا مگر میرے خیال میں یہ درست نہیں! یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے ایلچی کو اپنی معذرت پہنچانے بھیج رہے ہوں اور ساتھ ہی کچھ عطا کر دینے کا مطالبہ کریں) مگر حضرات حسن، حسین اور عبد اللہ بن جعفر نے اپنی طرف سے عطا کیا کیونکہ وہ انہیں اپنے اہلِ بیت کا ہی ایک فرد سمجھتے تھے اور نبی اکرم اپنے ایک زانو مبارک پر انہیں اور دوسرے پر حضرت حسن کو بٹھلایا کرتے تھے اور فرماتے تھے اے اللہ میں ان دونوں سے محبت کرتا ہوں، جیسا کہ ان کے مناقب میں گزرا۔

(فلم يعطني شيئا) یہ فاء فصیحہ کہلاتی ہے، اسماعیلی کی ابن عمر سے روایت میں ہے: (فجئت بها أي المقالة

فأخبرته فلم يعطني شيئا) (یعنی یہ اعتذار ان تک پہنچایا مگر مجھے کچھ عطا نہ کیا)۔ (فأوقروا لی الخ) یعنی میری سواری جو کچھ بوجھ اٹھا سکتی ہے اتنا اس پر لاد دیا، اس روایت میں اس عطا کی جنس اور نوع متعین نہیں اور نہ یہ کہ وہ سواری۔ جو عموما لمبے سفر کیلئے اونٹ استعمال کئے جاتے تھے۔ نرتھی یا مادہ! وقر کا اغلب استعمال خچر اور گدھے پر لادے ہوئے بوجھ پر ہے، حملِ بعیر کو وسق کہتے ہیں، ابن جعفر سے مراد عبد اللہ بن جعفر بن ابو طالب ہیں محمد بن عباد اور ابن ابو عمر کی روایتوں میں اس کی تصریح ہے گویا جب انہیں معلوم ہوا کہ حضرت علی نے ایلچی کو کچھ نہیں دیا تو اپنے مال سے کپڑے وغیرہ اتنے دیدئے جوان کی سواری پر لادے جاسکیں۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

21 - باب إِذَا قَالَ عِنْدَ قَوْمٍ شَيْئًا ثُمَّ خَرَجَ فَقَالَ بِخِلاَفِهِ

(کسی کے منہ پر کچھ اور باہر آکر اس کے برخلاف کہنا)

اس کے تحت ابن عمر کی یزید بن حضرت معاویہ سے بیعت بارے حدیث لائے ہیں، پھر ابو برزہ کی حدیث جس میں ان لوگوں کا انکار ورد کیا ہے جو (ان کی رائے میں) دنیا کی خاطر باہم جنگ وجدل میں مشغول تھے اور آخر میں حضرت حذیفہ کی منافقین بارے حدیث، اس کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہے جبکہ اول کی مطابقت اس جہت سے ہے کہ کسی کی غیبت میں وہ کچھ کہنا جو اس کے حضور میں کہے کے برخلاف ہو ایک نوع کا غدر ہے، آگے کتاب الاحکام میں ایک ترجمہ اس عنوان سے آرہا ہے کہ حاکم کے منہ پر اس کی تعریف کرے پھر باہر نکل کر اس کے برخلاف بات کہے، اس میں ابن عمر کا قول ذکر کریں گے جب کسی نے ان سے امراء کے سامنے کچھ اور باہر آکر کچھ اور کہنے کی بابت سوال کیا تھا تو انہوں نے کہا ہم اسے نفاق شمار کرتے تھے، اس کے بعض طرق میں ہے کہ سائل نے یزید بن معاویہ کا حوالہ دے کر یہ سوال کیا تھا، دوسری حدیث کی مطابقت اس جہت سے ہے کہ ابو برزہ نے جن حضرات کی عیب جوئی کی وہ ظاہر یہ کرتے تھے کہ وہ امرِ دین کے قیام اور نصرتِ حق کی خاطر لڑ رہے ہیں لیکن فی الباطن وہ دنیا کیلئے لڑ رہے تھے! ابن بطال کے ہاں یہاں کچھ ایسی کلام واقع ہوئی جو محلِ نظر ہے لکھتے ہیں جہاں تک ابو برزہ کا قول تو ترجمہ کیلئے اس کی وجہِ موافقت یہ ہے کہ یہ بات انہوں نے مروان کے پاس نہ کہی تھی جب اس کی بیعت کی تھی بلکہ اس کی بیعت واتباع کی پھر اس پر ناراض ہو گئے جب وہ اس سے دور ہوئے اور شائد وہ اس سے چاہتے تھے۔ کہ وہ اس امر کو جو باعثِ نزاع بنا ہوا ہے چھوڑ دے اللہ کے پاس جو ہے آخرت میں اس کی طلب کیلئے اور قتال نہ کرے جیسے حضرت عثمان نے کیا تھا یعنی عدم مقاتلت نہ کہ ترکِ خلافت تو انہوں نے باغیوں سے لڑائی نہ کی تھی (اور نہ کسی کو ان سے لڑنے کی اجازت دی تھی) اور جیسے حضرت حسن نے کیا کہ حضرت معاویہ سے ترکِ قتال کیا (بلکہ خلافت بھی ترک کر دی) تو ابو ہریرہ مروان پر ناراض تھے جو خلافت کے ساتھ چمٹے ہوئے تھے اور اس کی خاطر قتال میں لگے ہوئے تھے تبھی ابو المنہال اور ان کے بیٹے سے (فتح میں یہی ہے مگر ان کے والد سے ہونا چاہئے) وہ بات کہی جو مروان سے کہی باتوں کے برخلاف تھی جب ان سے بیعت کی تھی

بقول ابن حجر ان کا یہ دعوی کہ ابو برزہ نے مروان کی بیعت کی تھی درست نہیں ابو برزہ تو بصرہ میں مقیم تھے جبکہ مروان کی طلبِ

خلافت شام میں تھی، اسکی تفصیل یہ ہے کہ یزید بن معاویہ نے جب انتقال کیا تو ابن زبیر نے اپنی خلافت کی دعوت دی تو اہلِ حرمین، اہلِ عراق اور اسکے ماوراء کے علاقوں کے لوگوں نے ان کی دعوت مان لی اور انہیں خلیفہ تسلیم کر لیا، ضحاک بن قیس فہری نے شام کے علاقے میں بھی ان کی طرف سے بیعت منعقد کرادی صرف اردن اور وہاں مقیم بنی امیہ اوران کے ہمراہی اس سے جدا رہے حتی کہ مروان کا بھی ارادہ بنا کہ چل کر ابن زبیر کی خلافت قبول کر لیں اوران سے بیعت کر لیں لیکن بنی امیہ نے انہیں منع کیا اور خود ان سے خلافت کی بیعت کر لی انہوں نے ضحاک سے جنگ کی اور انہیں شکست دے کر شام میں غلبہ حاصل کر لیا پھر مصر کی طرف رخ کیا اور اسے بھی زیر کر لیا اسی سال ان کا انتقال ہو گیا تو ان کے بیٹے عبدالملک کو ان لوگوں نے خلیفہ بنالیا، طبری نے واضحاً یہ واقعات بیان کئے ہیں طبرانی نے کچھ معلومات عروہ بن زبیر کے حوالے سے نقل کی ہیں اس میں ہے کہ معاویہ بن یزید بن معاویہ کے انتقال کے بعد مروان نے اپنی خلافت کی دعوت دی تو اہلِ فلسطین اور اہلِ حمص نے اسے قبول کیا مرج راہط میں ضحاک بن قیس سے ان کی جنگ ہوئی جس میں وہ قتل ہو گئے پھر مروان کی وفات کے بعد عبدالملک خلیفہ بن گیا آگے حجاج کی ابن زبیر سے جنگ اور آخر انہیں قتل کر دینے کے احوال ذکر کئے پھر ابن بطال نے لکھا جہاں تک ابن زبیر کی بابت ابو برزہ کا قسم اٹھانا تو اہلِ اسلام کے یزید کی بیعت کر لینے کے بعد مکہ میں ابن زبیر کے خروج کو انہوں نے ان کی طرف سے نکثِ بیعت اور حرص علی الدنیا قرار دیا ہے اوران یعنی ابو برزہ کی اس قصہ ابن زبیر میں رائے (کہ وہ دنیا کی غرض سے لڑ رہے ہیں) قصہ مروان کی نسبت اولیٰ ہے، کہتے ہیں اسی طرح قرائے بصرہ! کیونکہ ابو برزہ اصلاً ہی مسلمانوں کے باہمی قتال وجدال کو روا نہ سمجھتے تھے وہ صاحبِ حق کیلئے مناسب سمجھتے تھے کہ وہ اپنے منازع کیلئے اپنا حق بھی چھوڑ دے تاکہ اسے اس کا اجر ملے اور اس ایثار پر وہ قابلِ مدح ٹھہرے تاکہ وہ سفکِ دماء (یعنی خونریزی) کا سبب نہ بنے اھ ملخصا

ان کی کلام کا مقتضیٰ ہے کہ مروان نے جب اپنی خلافت کی دعوت دی تو سبھی لوگوں نے اس کی بیعت کر لی تھی پھر ابن زبیر نے ان کی بیعت توڑی اور لوگوں کو اپنی خلافت کی دعوت دی اور اس پر ابو برزہ نے اس کا انکار کیا کہ کیوں وہ لوگوں کے ایک بیعت میں شامل و داخل جانے کے بعد خلافت کو متنازعہ بنا رہے ہیں اور اس کے لئے لڑ رہے ہیں لیکن معاملہ یوں نہیں، جو میں نے ذکر کیا اسی پر مورخین جید اسانید کے ساتھ متوارد ہیں اور ابن زبیر نے کبھی بھی مروان کی بیعت نہ کی تھی بلکہ مروان نے ان سے بیعت کرنے اور ان کی خلافت کو قبول کرنے کا ارادہ بنالیا تھا لیکن پھر (ہمرائیوں کے کہنے پر) اس ارادہ کا ترک کیا اور اپنی خلافت کی طرف دعوت دی۔

- 7111 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ قَالَ لَمَّا خَلَعَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَزِيدَ بْنَ مُعَاوِيَةَ جَمَعَ ابْنُ عُمَرَ حَشَمَهُ وَوَلَدَهُ فَقَالَ إِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يُنْصَبُ لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَإِنَّا قَدْ بَايَعْنَا هَذَا الرَّجُلَ عَلَى بَيْعِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنِّي لاَ أَعْلَمُ غَدْرًا أَعْظَمَ مِنْ أَنْ يُبَايَعَ رَجُلٌ عَلَى بَيْعِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُنْصَبُ لَهُ الْقِتَالُ وَإِنِّي لاَ أَعْلَمُ أَحَدًا مِنْكُمْ خَلَعَهُ وَلاَ بَايَعَ فِي هَذَا الأَمْرِ إِلاَّ كَانَتِ الْفَيْصَلَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ .أطرافه 3188، 6177، 6178، - 6966

ترجمہ: راوی کہتے ہیں جب اہلِ مدینہ نے یزید کی بیعت فسخ کی تو ابن عمر نے اپنے بیٹوں اور خدام کو جمع کیا اور کہا میں نے نبی

پاک سے سنا کہ روزِ قیامت ہر عہد شکن کیلئے جھنڈا نصب ہوگا ہم نے اس شخص کی اللہ ورسول کے نام پہ بیعت کرلی تھی اور میں اس سے بڑا غدر نہیں جانتا کہ کسی سے اللہ ورسول کی بیعت کی جائے پھر عہد شکنی کر کے اسکے خلاف لڑائی پہ اترا جائے! میں تم میں سے کسی کو نہ پاؤں کہ اس کی بیعت توڑے وگرنہ مجھ سے اسکا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

(لما خلع أهل المدينة الخ) ابوعباس سراج کی اپنی تاریخ میں احمد بن منیع اور زیاد بن ایوب عن عفان عن صخر بن جویریہ عن نافع سے روایت میں ہے کہ جب اہل مدینہ عبداللہ بن زبیر کے دائرۂ اطاعت میں داخل ہوئے اور یزید بن معاویہ کی بیعت کو ترک کر دیا تو عبداللہ بن عمر نے اپنے بیٹوں کو جمع کیا، اسماعیلی کی مؤمل بن اسماعیل عن حماد بن زید سے روایت کے شروع میں نافع کے حوالے سے یہ زیادت بھی ہے کہ حضرت معاویہ نے چاہا کہ ابن عمر سے یزید کی بیعت لے لیں مگر انہوں نے انکار کیا اور کہا میں دو امیروں کی بیعت نہیں کرسکتا تو حضرت معاویہ نے انہیں ایک لاکھ درہم بھیجے جو انہوں نے قبول کر لئے، ایک شخص کی خفیہ ڈیوٹی لگائی جس نے ان سے پوچھا آپ کیلئے (یزید کی) بیعت سے کیا مانع ہے تو کہا اگر یہ مال اس غرض سے دیا ہے (کہ میں یزید کی بیعت کر لوں) تو تب تو میرا دین میری نظر میں بہت سستا ہے تو جب حضرت معاویہ کا انتقال ہوا تو ابن عمر نے یزید کو لکھ بھیجا کہ میں نے تمہاری بیعت کرلی ہے پھر جب اہل مدینہ نے اس کی بیعت توڑ دی۔۔۔ آگے یہی ذکر کیا بقول ابن حجر اس کا سبب جو طبری نے مسنداً ذکر کیا یہ ہے کہ یزید نے اپنے چچازاد عثمان بن محمد بن ابوسفیان کو مدینہ کا امیر مقرر کر دیا تھا اس نے اہلِ مدینہ کا ایک وفد یزید کی طرف بھیجا ان میں غسیلِ ملائکہ حضرت حنظلہ بن ابو عامر کے بیٹے عبداللہ اور عبداللہ بن ابوعمرو بن حفص مخزومی اور کئی دیگر بھی تھے یزید نے اس وفد کی نہایت آؤ بھگت کی اور انعام واکرام سے نوازا پھر یہ لوگ واپس آئے اور لوگوں کو یزید کے خلاف ابھارنے لگے اور اس پر نکتہ چینی کی اور اسے شرابی وغیرہ قرار دیا پھر عثمان پر حملہ کر کے اسے مدینہ سے نکال دیا اور یزید کی بیعت توڑنے کا اعلان کر دیا

یزید تک یہ خبریں پہنچیں تو مسلم بن عقبہ مری کے زیرِ قیادت ایک لشکر روانہ کیا اور اسے حکم دیا کہ تین دن تک انہیں دعوت دے اگر واپس آجائیں تو ٹھیک وگرنہ جنگ شروع کر دے اور کہا غالب آجاؤ تو مدینہ کو تین دن تک لشکر کیلئے مباح کر دینا (یعنی لوٹ مار کرنے کے لئے) پھر ان سے رک جانا، وہ سن تریسٹھ (فتح میں تیس لکھا ہے مگر ظاہر ہے یہ غلط ہے) کے ماہِ ذوالحج میں وہاں پہنچا اور لڑائی شروع ہوگئی انصار کے امیر عبداللہ بن حنظلہ اور قریش کے امیر عبداللہ بن مطیع تھے دیگر قبائل کے قائد معقل بن یسار اشجعی تھے ان لوگوں نے خندق کھودی تھی جب معرکہ گرم ہوا تو اہلِ مدینہ نے شکست کھائی ابن حنظلہ میدان میں قتل ہو گئے اور ابن مطیع نے بھاگ کر جان بچائی مسلم نے تین دن تک اباحت دی، ایک جماعت کو باندھ کر قتل کیا ان میں معقل بن سنان، محمد بن ابوجہم بن حذیفہ اور یزید بن عبد اللہ بن زمعہ تھے باقیوں کی اس امر پر بیعت لی کہ وہ یزید کے غلام ہیں، ابوبکر بن خیثمہ نے جویریہ بن اسماء تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا، کہتے ہیں میں نے اہلِ مدینہ کے بوڑھوں سے سنا کہتے تھے کہ جب حضرت معاویہ کا آخری وقت ہوا تو یزید کو بلایا اور کہا اگر اہلِ مدینہ سے جنگ کی نوبت آئے تو مسلم بن عقبہ کو ان کی طرف بھیجنا میں اس کی وفاداری کو جانتا ہوں تو جب یزید نے مسندِ خلافت سنبھالی تو عبداللہ بن حنظلہ اور ایک جماعت کا وفد اس کے ہاں آیا اس نے بہت انعام واکرام کیا پھر اس وفد نے لوٹ کر لوگوں کو یزید کے خلاف ابھارا اور اس کی عیب جوئی کی اور انہیں یزید کی بیعت توڑنے کا کہا لوگوں نے اسے قبول کیا، یزید کو خبر ملی تو مسلم بن عقبہ کو ان کی طرف روانہ کیا تو اہلِ مدینہ بڑی تعداد میں سامنے آئے اہلِ شام اس کثرتِ تعداد کو دیکھ کر مرعوب ہوئے اور قتال کو برا جانا پھر عین لڑائی کے دوران مدینہ کے

اندر تکبیر کی آواز سنی، دراصل بنی حارثہ نے (غداری کر کے) شامیوں کی ایک جماعت کو خندق کی طرف سے اندر بلالیا تھا جس پر اہلِ مدینہ میدان جنگ چھوڑ کر مدینہ واپس آئے کیونکہ انہیں خطرہ ہوا کہ ان کے اہل وعیال پر مصیبت نہ آن پڑے یہ ان کی شکست کا باعث بنا

مسلم نے قتل کیا جنہیں کیا اور باقیوں سے اس شرط پر بیعت لی کہ وہ یزید کے ذاتی غلام ہیں ان کی جانوں، اموال اور اہل کے بارہ میں وہ جو چاہے فیصلہ کرے، طبرانی نے محمد بن سعید بن رمانہ سے نقل کیا کہ امیر معاویہ کی جب موت کا وقت ہوا تو یزید کو بلایا اور کہا میں نے تمہارے لئے شہروں کو رام کرلیا ہے اور لوگوں کو (تمہاری خلافت پر) تیار وآمادہ کرلیا ہے صرف اہل حجاز سے اندیشہ ہے تو اگر ان کی طرف سے تشویشناک اطلاع آئے تو مسلم بن عقبہ کو ان کی طرف بھیج دینا میں اسے آزما چکا اور اسکی وفاداری پرکھ چکا ہوں، تو اس نے یہی کیا مسلم نے انہیں شکست دے کر باقیوں سے منوایا کہ وہ یزید کے غلام ہیں چاہے وہ اللہ کی اطاعت کرے یا معصیت، عروہ بن زبیر سے نقل کیا کہ حضرت معاویہ کی وفات کے بعد عبداللہ بن زبیر نے یزید کی مخالفت کا اظہار کیا تو یزید نے مسلم بن عقبہ کی قیادت میں اہلِ شام کا لشکر بھیجا اور اسے حکم دیا کہ پہلے اہلِ مدینہ سے لڑے پھر ابن زبیر کی طرف مکہ کا رخ کرے، کہتے ہیں مسلم مدینہ داخل ہوا وہاں کچھ بقایا صحابہ تھے، اس نے وسیع پیمانہ پر قتل وغارت گری کی پھر مکہ چلا لیکن راستے میں اس کا انتقال ہوگیا، یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں صحیح سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ اس آیت: (وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِم مِّنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا)[الأحزاب: ۱۴] (ترجمہ: اگر مدینہ کے کناروں سے ان پر داخل ہوا جائے پھر ان سے فتنہ میں شریک ہونے کو کہا جائے تو قبول کرلیں گے) کی تاویل (یعنی مصداق) ساٹھ برس بعد ظاہر ہوئی یعنی واقعہ حرہ میں بنی حارثہ کا (اپنے اہلِ شہر کے خلاف غداری کر کے) اہلِ شام کو مدینہ میں داخل کر لینا، یعقوب کہتے ہیں جنگِ حرہ ۶۳ھ کے ذی القعدہ میں ہوئی۔

(حشمه) بقول ابن تین حشمہ قصبہ ہے یہاں مراد ان کے خدام اور حمائتی، احمد کے ہاں صخر بن معاویہ عن نافع کی روایت میں ہے جب لوگوں نے یزید کی بیعت توڑ ڈالی تو ابن عمر نے اپنے بنین واہل کو جمع کیا پھر اللہ کی حمد وثنا کر کے کہا أما بعد ..... الخ۔

(ينصب لكل غادر لواء الخ) مؤمل کی روایت میں (بقدر غدرته) بھی مزاد ہے صخر کی روایت میں یہ اضافہ بھی کیا: (يقال هذه غدرة فلان) یعنی اس کی غدرت کی علامت! اس سے مراد اس کی تشہیر کرنا ہے تاکہ علی رؤوس الاشہاد وہ رسوا ہو، اس سے غداری کی تعظیمِ شان ظاہر ہوئی چاہے آمر کی طرف سے ہو یا مامور کی طرف سے، اس قصہ میں یہی قدر مرفوع ہے اس کا معنی کتاب الجزیہ کے اواخر کے باب (إثم الغادر للبر والفاجر) میں گزرا ہے۔

(على بيع الله الخ) یعنی اس شرط پر جس کا اللہ تعالی نے بیعتِ امام کے ضمن میں حکم دیا، جو کسی امیر کی بیعت کرتا ہے تو اس نے اسے طاعت دی اور اس سے عطیہ لیا تو گویا یہ اس شخص کی نظیر ہے جس نے سودا بیچا اور قیمت وصول کی، بعض نے کہا اس کی اصل یہ ہے کہ عرب خرید وفروخت کے معاملات طے کر کے بطورِ علامت (کہ سودا مکمل ہوگیا ہے) ہاتھ پر ہاتھ مارتے تھے یہی کام باہم تحالف کرتے وقت کرتے تو معاہدۂ ولاۃ اور اس میں ہاتھوں کے پکڑنے کو بیعت کا نام دیا، مؤمل اور صخر کی روایتوں میں ہے: (على بيعة الله) مسلم نے عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا روایت کیا: (من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فَمَنْ جاءَ أحدٌ يُنَازِعُه فاضربوا عنق الآخر)۔

(ولا غدر أعظم الخ) صخر بن معاویہ کی نافع سے روایت میں ہے: (وإن من أعظم الغدر بعد الإشراك بالله أن يبايع رجل رجلا على بيع الله ثم ينكث بيعته) (یعنی شرک کے بعد بڑا غدر یہ ہے کہ آدمی اللہ کی خاطر کسی کی بیعت کرے پھر اسے توڑ دے)۔ (ثم ينصب الخ) مؤمل کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (نصب له يقاتله)۔ (خلعه) روایتِ مؤمل میں: (خلع يزيد) ہے مزید یہ بھی: (أو خفَّ في هذا الأمر) صخر کی روایت میں ہے: (فلا يخلعن أحدٌ منكم يزيدَ ولا يسعى في هذا الأمر) (یعنی تم میں سے کوئی یزید کو معزول نہ کرے گا اور نہ کاروبارِ حکومت سے کچھ سروکار رکھے گا)۔ (إلا كانت الفيصل الخ) یعنی قطع تعلقی، یہ فیعل ہے (فصل الشيء) جب اسے قطع کرے، مؤمل نے یہ الفاظ ذکر کئے: (فيكون الفيصل فيما بيني وبينه) صخر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فيكون صيلما بيني وبينه) صیلم قطیعۃ ہے (یعنی قطع تعلقی) اس حدیث سے اس امام کی طاعت کا وجوب ثابت ہوا جس کیلئے بیعت منعقد ہو چکی ہے اور اس کے خلاف خروج کا منع ہونا بھی اگرچہ ظلم وتعدی کا مظاہرہ کرے، یہ بھی کہ بوجہِ فسق امیر کو معزول نہ کیا جائے گا، شعیب بن ابوحمزہ کے نسخہ میں زہری عن حمزہ بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ سے اس شخص کے قصہ میں مذکور ہے جس نے ان سے قولہ تعالیٰ: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا الآية) کے بارہ میں سوال کیا تھا تو ابن عمر نے کہا میں نے اس امت کے کسی معاملہ کی بابت اپنے جی میں اتنی خلش نہیں پائی جتنی اس بابت پائی کہ میں نے اس باغی گروہ سے قتال نہیں کیا جیسا کہ اللہ کا حکم دیا ہے، یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے مزید یہ بھی نقل کیا حمزہ کہتے ہیں ہم نے ان سے کہا آپ کسے باغی گروہ کہہ رہے ہیں؟ کہا ابن زبیر نے ان لوگوں یعنی بنی امیہ کے خلاف بغاوت کی ہے اور انہیں اپنے دیار سے نکال دیا اور ان کی بیعت کا نکث کیا ہے۔

- 7112 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو شِهَابٍ عَنْ عَوْفٍ عَنْ أَبِي الْمِنْهَالِ قَالَ لَمَّا كَانَ ابْنُ زِيَادٍ وَمَرْوَانُ بِالشَّأْمِ وَوَثَبَ ابْنُ الزُّبَيْرِ بِمَكَّةَ وَوَثَبَ الْقُرَّاءُ بِالْبَصْرَةِ فَانْطَلَقْتُ مَعَ أَبِي إِلَى أَبِي بَرْزَةَ الأَسْلَمِيِّ حَتَّى دَخَلْنَا عَلَيْهِ فِي دَارِهِ وَهُوَ جَالِسٌ فِي ظِلِّ عُلِّيَّةٍ لَهُ مِنْ قَصَبٍ فَجَلَسْنَا إِلَيْهِ فَأَنْشَأَ أَبِي يَسْتَطْعِمُهُ الْحَدِيثَ فَقَالَ يَا أَبَا بَرْزَةَ أَلاَ تَرَى مَا وَقَعَ فِيهِ النَّاسُ فَأَوَّلُ شَيْءٍ سَمِعْتُهُ تَكَلَّمَ بِهِ إِنِّي احْتَسَبْتُ عِنْدَ اللَّهِ أَنِّي أَصْبَحْتُ سَاخِطًا عَلَى أَحْيَاءِ قُرَيْشٍ إِنَّكُمْ يَا مَعْشَرَ الْعَرَبِ كُنْتُمْ عَلَى الْحَالِ الَّذِي عَلِمْتُمْ مِنَ الذِّلَّةِ وَالْقِلَّةِ وَالضَّلاَلَةِ وَإِنَّ اللَّهَ أَنْقَذَكُمْ بِالإِسْلاَمِ وَبِمُحَمَّدٍ ﷺ حَتَّى بَلَغَ بِكُمْ مَا تَرَوْنَ وَهَذِهِ الدُّنْيَا الَّتِي أَفْسَدَتْ بَيْنَكُمْ إِنَّ ذَاكَ الَّذِي بِالشَّأْمِ وَاللَّهِ إِنْ يُقَاتِلُ إِلاَّ عَلَى الدُّنْيَا .

طرفه - 7271

ترجمہ: ابومنہال کہتے ہیں جاابن زیاد کے زمانہ میں (یعنی جب وہ امیر عراق تھا) شام میں مروان اور مکہ میں ابن زبیر نے اپنی اپنی خلافت کی دعوت دینا شروع کی اور ادھر بصرہ میں قراء (یعنی خوارج، انہیں شروع میں قراء کہا جاتا تھا) نے خروج کیا تو میں اپنے والد کے ساتھ ابو برزہ اسلمیؓ کے پاس ان کے گھر گیا اور وہ بانس سے بنے اپنے بالا خانے کے سایہ میں بیٹھے تھے تو میرے والد

نے ان سے ادھر ادھر کی بات چیت شروع کی پھر اثنائے کلام (موجودہ حالات کا ذکر کرتے ہوئے) کہا اے ابو برزہ کیا آپ نے ان حالات پر غور نہیں کیا؟ تو پہلی بات ان سے میں نے یہ سنی کہ میں نے تو اللہ سے امید ثواب لگا رکھی ہے اور میں قریش کے ان سب خاندانوں پر ناراض ہوں! اے معشرِ عرب تم جانتے ہو ذلت، قلت اور گمراہی کے جس حال پہ تم تھے اللہ نے اسلام اور حضرت محمد ﷺ کے ساتھ تمہیں ان سب سے نجات دی پھر جو عروج تمہیں ملا تم سے مخفی نہیں اور اب اس دنیا نے تہارے مابین خرابی ڈال دی ہے وہ جو شام میں ہے بخدا صرف دنیا کیلئے لڑ رہا ہے اسی طرح وہ بھی جن کا ظہور تمہارے درمیان (یعنی عراق میں) ہوا ہے اور وہ بھی جو مکہ میں ہے، بخدا یہ سب اس دنیا کی خاطر آپس میں لڑ مر رہے ہیں۔

ابوشہاب کا نام عبد ربہ نافع جبکہ عوف، اعرابی ہیں، سوائے ابن یونس کے سب رواۃ بصری ہیں ابومنہال سیار بن سلامہ ہیں۔

(لما كان ابن زياد الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ ابن زبیر کا وثوب شام میں ابن زیاد اور مروان کے قیام کے بعد ہوا لیکن ایسا نہیں، در اصل کلام میں حذف ہے اس کی تفصیل اسماعیلی کی یزید بن زریع عن عوف سے روایت میں ہے کہتے ہیں ہمیں ابومنہال نے بیان کیا کہ ابن زیاد کے بصرہ سے نکال دئے جانے کے زمانہ میں مروان نے شام میں، ابن زبیر نے مکہ میں اور قراء کہلانے والوں نے بصرہ میں وثوب کیا تو میرے والد کو سخت غم ہوا، یعقوب نے بھی اپنی تاریخ میں ابن مبارک عن عوف سے یہی نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (وثب مروان بالشام حيث وثب) باقی اس کا مثل ہے ابوشہاب کی روایت کی تصحیح یوں ہو سکتی ہے کہ (وثب ابن الزبير) سے قبل واو کا اضافہ کر دیا جائے، ابن زیاد بصرہ سے نکالے جانے کے بعد شام چلا گیا اور مروان کی جماعت میں شامل ہو گیا، طبری نے اپنی اسانید کے ساتھ جو واقعات ذکر کئے ان کا ملخص یہ ہے کہ عبیداللہ بن زیاد یزید کی طرف سے بصرہ کا حاکم تھا جب اسے یزید کی وفات کی خبر ملی تو اہلِ بصرہ کو جمع کیا اس امر پر راضی ہوئے کہ وہی ان کا امیر رہے تا آنکہ لوگ کسی خلیفہ پر مجتمع ہو جائیں کچھ مدت یہی حال رہا پھر مسلمہ بن ذؤیب بن عبداللہ یربوعی نے قیام کیا اور ابن زبیر کی خلافت کی دعوت دینی شروع کر دی تو ایک جماعت نے اس پر اس کی بیعت کر لی، ابن زیاد کو پتہ چلا تو اس نے لوگوں سے چاہا کہ وہ مسلمہ کو روکیں مگر انہوں نے کان نہ دھرے جب اسے اپنی جان کا خوف لاحق ہوا تو حارث بن قیس بن سفیان سے پناہ کا طالب ہوا جو رات کے وقت اسے اپنے پیچھے بٹھلا کر مسعود بن عمرو بن عدی ازدی کے پاس لے گیا جس نے اسے اپنی پناہ میں لے لیا پھر اہلِ بصرہ کے مابین اختلاف واقع ہوا تو عبداللہ بن حارث بن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب کو اپنا امیر بنا لیا جنہیں بَبَّہ کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا ان کی والدہ ہند بنت ابوسفیان تھی جنگ برپا ہوئی مسعود نے عبیداللہ بن زیاد کی طرف سے جنگ کی مگر وہ قتل ہو گیا جبکہ وہ منبر پر تقریر کر رہا تھا، یہ شوال ۶۴ھ کا واقعہ ہے، ابن زیاد کو پتہ چلا تو وہ بھاگ گیا لوگوں نے اس کا گھر لوٹ لیا مسعود نے سو افراد کو اس کا محافظ مقرر کر کے اسے شام پہنچا دیا قبل اس کے کہ مخالفین اپنا کوئی لائحہ عمل طے کریں

وہ شام پہنچا تو مروان کو پایا کہ ابن زبیر کی طرف جانے اور ان کی خلافت قبول کر لینے کا ارادہ بنائے ہوئے ہے اور تا کہ ان سے بنی امیہ کیلئے امن کا پروانہ حاصل کرے، اس نے انہیں اس ارادہ سے باز رکھا اور بنی امیہ کے ہمدردوں کو جمع کرنا شروع کر دیا پھر یہ لوگ اکٹھے ہو کر دمشق کی طرف چلے جہاں ضحاک بن قیس ابن زبیر کیلئے بیعت حاصل کر چکا تھا اسی طرح حمص میں نعمان بن بشیر بھی اور فلسطین میں ناتل بن قیس بھی، امویوں کی رائے پر صرف فلسطین میں حسان بن بحدل ہی قائم رہا اور یہ یزید بن معاویہ کا ماموں تھا مروان اور اس کے ساتھیوں کی ضحاک کے ساتھ مرج راہط میں جنگ ہوئی جس میں ضحاک قتل ہو گیا اور اس کی جمعیت منتشر ہو گئی تب

وہاں کے لوگوں نے ذی القعدہ میں مروان سے خلافت کی بیعت کر لی، ابوزرعہ دمشقی اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں ہمیں ابومسہر عبدالاعلی بن مسہر نے بتلایا کہ مروان بن حکم کی بیعت کی گئی جس میں اہلِ اردن اور دمشق کی ایک جماعت شامل تھی دیگر سب لوگ ابن زبیر کے ساتھ تھے پھر مروان اور شیعانِ ابن زبیر کے مابین مرج راہط میں لڑائی ہوئی جس میں مروان غالب رہا جس کے نتیجہ میں شام ومصر نے اسے خلیفہ تسلیم کر لیا نو ماہ بعد اس کا انتقال ہو گیا دمشق میں اس نے اپنے بیٹے عبدالملک کو اپنا ولی عہد بنایا، خلیفہ بن خیاط اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں ہمیں ولید بن ہشام نے اپنے باپ اور وہ ان کے دادا اور ابوالیقظان وغیرہما سے بیان کرتے ہیں کہ ابن زیاد جب شام پہنچا تو ما سوائے اہلِ جابیہ کے سب ابن زبیر کی بیعت کر چکے تھے پھر یہ لوگ مرج راہط پہنچے، آگے اسی کا نحو ذکر کیا یہ ابن بطال کی اس بات کا رد کرتا ہے کہ ابن زبیر نے مروان کی بیعت کر لی تھی پھر اسے توڑ دیا۔

(ووثب القراء الخ) یہ خوارج تھے جنہوں نے اپنے رئیس نافع بن ازرق کی قیادت میں ابن زیاد کے چلے جانے کے بعد وثوب کیا پھر یہ اہواز چلے گئے، طبری وغیرہ نے مفصلا ان کے احوال ذکر کئے ہیں، کہا جاتا ہے ان کا ارادہ اس لشکر سے جا ملنے کا تھا جنہوں نے قاتلینِ حسین سے جنگ کرنے پر بیعت کی ہوئی تھی اور سلیمان بن صرد وغیرہ کے ساتھ بصرہ سے شام جا رہے تھے کہ عین الوردۃ مقام پر عبیداللہ بن زیاد کے ہمراہ مروانی لشکر سے ٹکراؤ ہوا جہاں یہ مقتول ہو گئے، ان کا قصہ طبری وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ (فانطلقت مع أبي الخ) یزید بن زریع کی روایت میں ہے کہ میرے والد نے کہا۔ اور وہ ان کی بہت تعریف کرتے تھے، ہمیں اس صحابیِ رسول ابو برزہ اسلمی کے پاس لے چلو تو میں ان کے ساتھ چلا حتی کہ ہم ان کے ہاں داخل ہوئے، ابن مبارک کی عوف سے روایت میں ہے: (فقال أبي انطلق بنا لا أبا لك إلى هذا الرجل من أصحاب رسول الله ﷺ إلى أبي برزة) یعقوب بن سفیان کی سکین عن عبد العزیز عن ابیہ سے روایت میں ابومنہال کے حوالے سے ہے کہ اس وقت میرے (کانوں میں) دو بالیاں پڑی تھیں اور میں لڑکا تھا۔

(في ظل علية له الخ) یزید بن زریع کی روایت میں مزید ہے کہ یہ سخت گرمی کا دن تھا، علیہ بالا خانے کو کہتے ہیں، اس کی جمع علالی ہے، اصل میں یہ (علیوۃ) ہے واؤ کو یاء میں بدل دیا پھر ادغام واقع ہوا، ابن مبارک کی روایت میں ہے: (في ظل علولة)۔ (إني احتسبت الخ) کشمیہنی کے ہاں فعل مضارع ہے یہی ابن زریع کے ہاں ہے، یعنی وہ ان مذکورہ جماعتوں پر اپنی ناراضی کی بدولت اللہ سے اجر کے طالب ہیں کیونکہ حب فی اللہ اور بغض فی اللہ ایمان سے ہے۔ (ساخطا) سکین کی روایت میں (لائما) ہے۔ (یا معشر العرب) ابن مبارک ہاں (العريب) ہے۔ (على الحال الخ) یزید کی روایت میں ہے: (على الحال التي كنتم عليه في جاهليتكم)۔ (قد أنقذكم) یزید کے ہاں (وإن الله نعشكم) ہے، اوائل الاعتصام میں معتمر بن سلیمان عن عوف سے روایت میں ہے کہ ابومنہال نے انہیں بیان کیا کہ ابو برزہ سے انہوں نے سنا کہتے تھے: (إن الله يغنيكم) آگے بخاری کا یہ قول مذکور ہے کہ یہاں یہی لفظ ہے لیکن یہ دراصل (نعشكم) ہے ابن سکن کے نسخہ میں (نعشكم) ہی لکھا ہوا ہے اس کا معنی ہے: (رفعكم) بعض نے کہا: (عضدكم و قواكم) (یعنی تمہیں مضبوط وقوی کیا)۔

(الذي بالشام) یزید بن زریع نے (يعني مروان) بھی مزاد کیا، سکین کی روایت میں ہے: (عبدالملك بن مروان) مگر اول اولیٰ ہے۔ (الذين بين أظهركم) یزید اور ابن مبارک کی روایتوں میں اس کا نحو ہے یہ الفاظ ذکر کئے: (إن

الذين حولكم الذين تزعمون أنهم قراء كم) (یعنی جنہیں تم قراء سمجھتے ہو) سکین کی روایت میں ہے کہ نافع بن ازرق کا ذکر کیا آخر میں یہ زیادت بھی کی کہ میرے والد نے کہا اب مجھے آپ کیا حکم دیتے ہیں؟ کیونکہ آپ نے تو کسی کو نہیں چھوڑا (یعنی موجود سب جماعتوں کی مذمت کی ہے) کہا: (لا أرى خير الناس اليوم إلا عصابة خماص البطون من أموال الناس خفاف الظهور من دمائهم) (یعنی میں اس جماعت کو اچھا کہتا ہوں جس نے کوئی لوٹ مار اور خون ریزی نہیں کی) سکین نے یہ الفاظ ذکر کئے: (إن أحب الناس إلىَّ لَهٰذِهِ العصابة الخمصة بطونهم من أموال الناس الخفيفة ظهورهم من دمائهم) ، یہ اس امر پر دال ہے کہ ابو برزہ کی رائے تھی کہ فتنہ میں الگ تھلگ رہا جائے اور مسلمانوں کی باہمی جنگوں میں حصہ نہ لیا جائے بالخصوص جب یہ طلبِ اقتدار میں ہوں، اس سے نزولِ فتن کے وقت اہلِ علم سے مشاورت کرنے کا ثبوت ملا اور عالم کو چاہئے کہ وہ مشورہ کے طالب کو بہترین نصیحت کرے، اس سے انکارِ منکر میں اکتفاء بالقول کا بھی ثبوت ملا اگرچہ یہ منکر علیہ کی غیر موجودی میں ہوتا کہ سننے والے نصیحت پکڑیں اور اس کا حصہ بننے سے باز رہیں۔ (الذي بمكة) ابن زریع نے (يعني ابن الزبير) بھی مزاد کیا۔

- 7113حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاصِلٍ الْأَحْدَبِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ قَالَ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ الْيَوْمَ شَرٌّ مِنْهُمْ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ كَانُوا يَوْمَئِذٍ يُسِرُّونَ وَالْيَوْمَ يَجْهَرُونَ

ترجمہ: حضرت حذیفہ نے کہا آج کے دور کے منافقین عہدِ نبوی کے منافقین سے بدتر ہیں، جس امر کو وہ چھپاتے تھے انہوں نے اسے ظاہر کر دیا ہے۔

(عن واصل الأحدب) یہ ابن حیان اسدی کوفی ہیں انہیں بیاع سابری بھی کہا جاتا ہے اعمش کے طبقہ کے ہیں لیکن قدیم الموت ہیں۔ (اليوم شر منهم) ابونعیم کی ابراہیم بن حسین عن آدم یعنی انہی شیخ بخاری سے روایت میں: (اليوم هم شر منهم) ہے۔ (على عهد رسول الله) کرمانی کہتے ہیں یہ مقدر سے متعلق ہے جو (الناس) ہوسکتا ہے کیونکہ یہ کہنا جائز نہیں کہ یہ ضمیر سے متعلق ہے جو منافقین کے قائمقام ہے کیونکہ ضمیر عمل نہیں کرتی، بقول ابن بطال یہ سابقین سے اس لئے بدتر تھے کیونکہ وہ اپنے قول (یعنی قولِ نفاق) کو خفیہ رکھتے تھے تو ان کا شر انہی تک محدود رہتا تھا جب کہ یہ اس کا جہر کرتے ہیں حکام پر خروج کرنے کے ساتھ اور لوگوں کے درمیان شر کا ایقاع کرتے ہیں تو ان کا شر اور ضرر دوسروں تک بھی متعدی ہے، کہتے ہیں ترجمہ سے مطابقت اس جہت سے ہے کہ ان کا جہر بالنفاق اور لوگوں پر ہتھیار تاننا بیعت کرتے وقت طاعت کرنے کا جو عہد باندھا تھا اس کی خلاف ورزی ہے اھ، ابن تین لکھتے ہیں مراد یہ کہ انہوں نے شر کا اظہار کیا ہے جو سابقہ منافقوں نے نہیں کیا تھا البتہ تصریح بالکفر نہیں کیا، یہ نفث ہے جس کا اپنے افواہ (یعنی منہ) سے القاء کرتے ہیں تو اسی کے ساتھ معروف تھے، یہی کہا ابن بطال کی بات کی شاہد بزار کی عاصم عن ابووائل کے طریق سے منقول روایت کرتی ہے کہتے ہیں میں نے حذیفہ سے کہا آج نفاق اشد ہے یا عہد نبوی کا؟ کہتے ہیں تو اپنا ہاتھ پیشانی پر مارا اور کہا: (أوه هو اليوم ظاهر) جب کہ آنحضرت کے عہد میں وہ اسے چھپاتے تھے۔

اسے نسائی نے بھی (التفسير) میں نقل کیا ہے۔

- 7114 حَدَّثَنَا خَلاَّدٌ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ أَبِي الشَّعْثَاءِ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ إِنَّمَا كَانَ النِّفَاقُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَأَمَّا الْيَوْمَ فَإِنَّمَا هُوَ الْكُفْرُ بَعْدَ الإِيمَان

ترجمہ: حذیفہؓ کہتے ہیں کہ نفاق تو نبی اکرم کے دور تک تھا (کیونکہ اللہ آپ کو بتلا دیتا تھا کہ فلاں شخص منافق ہے) لیکن اس دور میں، یا تو آدمی مومن ہے یا کافر۔

ابوالشعثاء کا نام سلیم بن اسود محاربی ہے ۔ (عن حذيفة) صحاح ستہ میں نے ابوشعثاء کی حضرت حذیفہ سے ماسوائے اس کے کوئی روایت نہیں دیکھی اور اسے عنعنہ سے ہی دیکھا ہے گویا انہوں نے تسمح سے کام لیا ہے کیونکہ یہ سابق الذکر زید عن حذیفہ کی روایت کی معنی میں ہی ہے یا ان کے ہاں ابوالشعثاء کی حضرت حذیفہ سے اس روایت کے غیر میں لقاء ثابت ہے ۔ (كان النفاق) یعنی عہدِ نبوی میں موجود نفاق! یحی بن آدم عن مسعر کی اسماعیلی کے ہاں روایت میں ہے: (كان المنافقون على عهد رسول الله)۔

(فأما اليوم فإنما الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے، ایک روایت میں ہے: (فإنما هوالكفرأو الإيمان) حمیدی نے اپنی جمع میں اسی طرح ذکر کیا کہ یہ دو روایتیں ہیں، اسماعیلی نے کئی طرق کے ساتھ مسعر سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فإنما هو اليوم الكفر بعد الإيمان) کہتے ہیں محمد بن بشر نے مسعر سے یہ زیادت بھی نقل کی کہ عبداللہ ہنس پڑے! حبیب کہتے ہیں میں نے ابو شعثاء سے کہا عبداللہ کس بات پر ہنسے ہیں؟ کہا مجھے نہیں معلوم، بقول ابن حجر شائد وہ ان کی مراد سمجھ کر ان کے حفظ یا فہم سے تعجباً مسکرائے، ابن تین کہتے ہیں عہد نبوی کے منافق زبانوں سے ایمان لائے تھے دل ان کے مومن نہ تھے لیکن جو ان کے بعد والے ہیں یہ اسلام میں اور اس کی فطرت پر پیدا ہوئے ہیں تو جو ان میں کفر کا ارتکاب کرے گا وہ (منافق نہیں بلکہ) مرتد ہے اسی لئے منافقین اور مرتدین کے احکام ایک دوسرے سے مختلف ہیں اھ، بظاہر حضرت حذیفہ نے وقوعِ نفاق کی نفی مراد نہیں لی صرف اتفاقِ حکم کی نفی کی ہے کیونکہ نفاق ایمان کا اظہار اور اخفائے کفر ہے اور اس کا وجود ہر زمانہ میں ممکن ہے، حکم اس لئے مختلف ہے کہ نبی اکرم تالیفِ قلبی کی پالیسی پر عمل پیرا رہے تھے اور ان کے اظہارِ اسلام کو قبول کر لیتے تھے چاہے اس کے برخلاف احوال کا ان سے ظہور محتمل ہوتا لیکن آپ کے بعد جس نے جو شئ ظاہر کی اسی کے مطابق اس پر حکم لگایا جائے گا اور اب تالیف کی پالیسی روبہ عمل نہ ہوگی کہ اب اس کی ضرورت مفقود ہے، بعض نے کہا ان کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ امیر کی طاعت سے خروج جاہلیت ہے اور اسلام میں کوئی جاہلیت نہیں ہے یا یہ جماعت میں تفریق ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی خلاف ورزی ہے: (ولا تتفرقوا) اور یہ سب غیر مستور ہے لہذا یہ کفر بعد الایمان کے مترادف ہے۔

- 22 باب لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُغْبَطَ أَهْلُ الْقُبُورِ

(قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ اہلِ قبور سے رشک کیا جائے)

غبطہ مغبوط کے حال کے مثل کی تمنا کرنا اس طور کہ مغبوط کا حال قائم رہے (یعنی حسد کے برعکس)۔

- 7115 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ

النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَمُرَّ الرَّجُلُ بِقَبْرِ الرَّجُلِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي مَكَانَهُ .

أطرافه 85، 1036، 1412، 3608، 3609، 4635، 4636، 6037، 6506، 6935، 7061، 7121

ترجمہ: فرمایا قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ آدمی کسی قبر سے گزرے اور کہے گا اے کاش میں اسکی جگہ ہوتا۔

شیخِ بخاری ابن ابواویس ہیں۔ (عن أبي الزناد) شعیب بن ابوحمزہ نے مالک کی موافقت کی ہے دو باب کے بعد ایک حدیث کے اثناء ان کی روایت کا ذکر آئے گا۔

(حتی یمر الرجل الخ) یعنی کاش مرا ہوا ہوتا بقول ابن بطال اہلِ قبور پر رشک اور مرنے کی یہ تمنا ظہورِ فتن کے وقت اس خوف سے ہوگی کہ باطل کے غلبہ اور معاصی ومنکر کے ظہور کے ساتھ کہیں دین کا ضیاع نہ ہو جائے اھ، یہ ہر ایک کے حق میں عام نہیں بلکہ اہلِ خیر کے ساتھ خاص ہے جہاں تک ان کے غیر تو کبھی ان میں سے کسی کے لئے بھی اس کا وقوع ہوسکتا ہے اس کی جان، اہل یا اس کی دنیا کی کسی مصیبت کے باعث اگرچہ دین کے ساتھ اس کا کچھ تعلق نہیں (یعنی اہلِ خیر تو اس تمنا کا اظہار اپنے دین کو لاحق خطرات کے پیش نظر کریں گے جب کہ دیگر لوگ اپنی کسی ذاتی پریشانی کی وجہ سے) اس کی تائید ابو حازم عن ابو ہریرہ کی روایت کرتی ہے جسے مسلم نے نقل کیا اس میں ہے دنیا ختم نہ ہوگی حتی کہ آدمی کا کسی قبر سے گزر ہوگا تو وہ اس کی مٹی پر لوٹ پوٹ ہوگا اور کہے گا کاش اس صاحبِ قبر کی جگہ میں ہوتا اور اسے سوائے ابتلاء کے کچھ اور لاحق نہ ہوگا (حدیثِ ہذا کے الفاظ ہیں: ولیس به الدین إلا البلاء) آدمی کا اس میں ذکر مخرجِ غالب کے بطور ہے وگرنہ کسی خاتون کی بابت بھی یہ متصور ہے اور اس کا سبب جو اس میں مذکور ہوا کہ کوئی بھی ابتلاء وآزمائش حتی کہ موت جو اعظمِ مصائب ہے اس کی نظر میں اس ابتلاء کی نسبت ہلکی ہوگی تو وہ اپنے لحاظ سے اہون المصیبتین کی خواہش کرے گا، قرطبی نے اسی پر جزم کیا عیاض نے احتمال کے بطور اس کا ذکر کیا،

بعض شراحِ مصابیح نے غرابت سے کام لیا جب کہا اس حدیث میں دین سے مراد عبادت ہے اور مفہوم یہ ہوا کہ وہ قبر پر لوٹ پوٹ ہوگا اور موت کی تمنا کرے گا اس حالت میں کہ جس میں تمرغ کرنا اس کی عادت سے نہیں، اس کا باعث ابتلاء بنی ہے، طیبی نے تعقب کرتے ہوئے لکھا دین کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا اولی ہے یعنی یہ تمنا اور تمرغ دین کی جہت سے اسے لاحق کسی خطرہ کی بنا پر نہیں بلکہ جہتِ دنیا سے، ابن عبدالبر کہتے ہیں بعض نے گمان کیا کہ یہ حدیث تمنائے موت سے وارد نہی کے معارض ہے مگر ایسا نہیں اس میں بس یہ بتلایا گیا ہے کہ یہ لوگوں پر نازل کسی شدت کے باعث ہوگا دین میں فسادِ حال یا اس کے ضعف یا اس کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے نہ کہ جسم کو لاحق کسی ضرر کی وجہ سے، یہی کہا گویا ان کی مراد یہ ہے کہ موت کی خواہش کرنے سے نہی اس طور ہے کہ کوئی جسمانی عارضہ لاحق ہو (جس کے مدِ نظر تنگ آکر مرنے کی دعا کرنے لگا) لیکن کسی دینی نقصان وفتنہ کا اندیشہ ہو تب نہیں، عیاض نے اسے بھی بطور ایک احتمال کے ذکر کیا ہے، دیگر نے کہا اس حدیث اور تمنائے موت سے نہی کی حدیث کے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ نہی صریح ہے اور اس میں صرف ایک شدتِ حال کی بابت اِخبار ہے جو جب حاصل ہوگا تو لوگ موت کی تمنا کیا کریں گے (یہ نہیں فرمایا کہ اس شدتِ حال میں موت کی تمنا کرو) اس میں اس کے حکم سے تعرض نہیں کیا یہ تو ایک پیشین گوئی ہے بقول ابن حجر اخذِ حکم حدیث کے اس جملہ سے اشارۃً اخذ کیا جا سکتا ہے: (و لیس به الدین إنما هو البلاء) تو یہ مساقِ ذم وانکار میں ہے اور اس کی تائید امر

دین کے فساد کے وقت سلف کی ایک جماعت سے منقول تمنائے موت سے ملتی ہے، نووی کہتے ہیں اس میں کراہت نہیں بلکہ سلف کے کئی حضرات نے یہ کیا ہے ان میں حضرت عمر، عیسی غفاری، اور عمر بن عبدالعزیز وغیرہم ہیں، پھر قرطبی نے لکھا گویا اس حدیث میں اشارہ ہے کہ فتن اور مشقتِ بالغہ کا وقوع ہوگا حتی کہ امرِ دین خفیف ہوگا اور دین کے ساتھ اعتناء واہتمام قلیل ہو جائے گا اور سبھی کی کامل توجہ دنیا و معاش سنوارنے کی طرف ہی ہوگی اسی لئے ایامِ فتنہ میں قدرِ عبادت عظیم ہے جیسا کہ مسلم نے معقل بن یسار سے مرفوعا نقل کیا: (العبادة فى الهرج كهجرةٍ إلىَّ) (یعنی فتنہ کے وقوع کے وقت عبادات میں لگے رہنا میری طرف ہجرت کی مثل ہے)۔

آپ کے قول: (حتى يمر الرجل بقبر الرجل) سے ماخوذ ہے کہ تمنائے مذکور رویتِ قبر کے وقت ہوگی لیکن یہ مقصود و مرادنہیں بلکہ اس میں اس تمنا کی قوت وشدت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ جو کسی مصیبت وشدت کے وقت موت کی خواہش کرتا رہتا ہے اس کا گزر اگر قبرستان سے ہو تو باوجود اس جگہ کی سنسانی اور ہولناکی کے مشاہدہ کے جو متقاضی ہے کہ اس کی یہ خواہش کمزور پڑے لیکن اگر اس عالم میں بھی وہ اپنی خواہش پر قائم ہے تو اس سے عیاں ہوا کہ واقعی وہ اس شدت کے ہاتھوں نہایت تنگی میں ہے اور دل سے چاہتا ہے کہ اس دنیا سے اس کی جان چھوٹے، حاکم نے ابوسلمہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں حضرت ابو ہریرہ کی عیادت کے لئے گیا تو دعا کی اے اللہ ابو ہریرہ کو شفا عطا فرما تو وہ بولے اے اللہ اسکی دعا قبول نہ کرنا پھر کہا اے ابوسلمہ مر سکتے ہو تو مر جاؤ اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے علماء پر ایسا وقت آنے والا ہے کہ موت انہیں سرخ سونے سے زیادہ محبوب ہوگی اور انسان کا کسی قبر سے گزر ہوگا تو کہہ اٹھے گا اسے کاش میں اس صاحبِ قبر کی جگہ ہوتا، کتاب الفتن میں عبداللہ بن صامت عن ابوذر سے مروی ہے کہ قریب ہے کہ بازار میں جنازہ گزرے تو کوئی سر پکڑ کر کہے کاش میں اس کی جگہ ہوتا، میں نے کہا اے ابوذر یہ تو امرِ عظیم ہے، کہا ہاں۔

- 23 باب تَغْيِيرِ الزَّمَانِ حَتَّى يَعْبُدُوا الأَوْثَانَ

(زمانہ ایسا پلٹا کھائے گا کہ [عرب] پھر سے بتوں کی پوجا کریں گے)

- 7116حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَخْبَرَنِى أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَضْطَرِبَ أَلَيَاتُ نِسَاءِ دَوْسٍ عَلَى ذِى الْخَلَصَةِ وَذُو الْخَلَصَةِ طَاغِيَةُ دَوْسٍ الَّتِى كَانُوا يَعْبُدُونَ فِى الْجَاهِلِيَّةِ

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ دوس کی عورتوں کے سرین ذی الخلصہ (نامی بت) کے گرد حرکت نہ کریں (یعنی اس کا طواف کریں) وہ جاہلیت میں اس بت کی پوجا کیا کرتے تھے۔

ألیات ألیۃ کی جمع ہے جیسے جفنة /جفنات۔ (على ذى الخلصة) مسلم کی معمر عن زہری سے روایت میں علی کی جگہ (حول) ہے۔ (التى كانوا الخ) معمر کی روایت میں ہے: (وكان صنما تعبدها دوس)۔ (فى الجاهلية) معمر نے (بتبالة) بھی مزاد کیا یہ طائف اور یمن کے درمیان ایک بستی ہے، ایک ضرب المثل میں بھی اس کا نام مذکور ہے: (أهون من تبالة على الحجاج) (حجاج بن یوسف ثقفی مراد ہے) کیونکہ سب سے پہلے وہ اسی کا والی بنا تھا جب اس کی طرف آ رہا تھا تو قریب پہنچ کر

کسی سے اس کی بابت پوچھا تو اس نے کہا: (ھی وراء تلك الأكمة) (وہ اس جھنڈ کے پیچھے ہے) تو وہیں سے پلٹ گیا اور کہا میں اتنی سی بستی کا والی بن کر کیا کروں گا جسے اکمۃ مستور کر لیتی ہے، صاحب المطالع کی تحریر کا مقتضا ہے کہ حجاج والیِ تبالہ وہ نہیں جو اس حدیث میں مذکور ہے جبکہ یاقوت (حموی صاحبِ معجم البلدان جس نے عالمِ اسلام کے شہروں کے تعارف میں یہ معجم لکھی) کی کلام مقتضی ہے کہ دونوں ایک ہیں اسی لئے (المشترك) میں اسے ذکر نہیں کیا، ابن حبان کے ہاں اسی طریق سے روایت میں ہے معمر کہتے ہیں وہاں اب ایک عمارت بنی ہوئی ہے جو بند ہے،

ذی الخلصہ بارے اواخر المغازی میں ذکر گزرا اور اس اختلاف کا بیان بھی کہ یہ ایک ہے یا دو؟ ابن تین کے بقول اس میں اِخبار ہے کہ قبیلہ دوس کی عورتیں سوار ہو کر اس صنم مذکور کا رخ کیا کریں گی، اضطرابِ الیات سے یہ مراد ہے بقول ابن حجر یہ معنی کرنا بھی محتمل ہے کہ اس کے گرد طواف میں وہ اتنا رش کریں گی کہ ایک دوسرے سے ان کی پشت ٹکرائے گی، اسی حدیث کے ہم معنی روایت حاکم نے عبداللہ بن عمر سے نقل کی کہتے ہیں قیامت قائم نہ ہوگی: (حتی تدافع مناکب نساء بنی عامر علی ذی الخلصة) (یعنی بنی عامر کی عورتوں کے کندھے ایک دوسرے سے ٹکرائیں گے یعنی یہاں جمع ہوں گی) اسی طرح ابن عدی نے ابومعشر عن سعید عن ابو ہریرہ سے مرفوعا نقل کیا کہ قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ (پھر سے) لات وعزی کی عبادت نہ کی جانے لگے، ابن بطال نے لکھا یہ اور اس سے مشابہ احادیث سے مراد یہ نہیں کہ دین اسلام تمام اقطارِ زمین سے ختم ہو جائے گا حتی کہ اس میں سے کچھ باقی نہ رہے گا کیونکہ ثابت ہے کہ دینِ اسلام قیامت تک قائم رہے گا البتہ یہ ہے کہ وہ کمزور واجنبی ہو جائے گا جیسی اس کی ابتداء میں حالت تھی، انہوں نے معرضِ استدلال میں یہ حدیث پیش کی: (لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق) (یعنی میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ حق کی خاطر لڑتا رہے گا) کہتے ہیں تو اس حدیث سے دیگر احادیث کی تخصیص متبین ہوئی اور یہ طائفہ جو حق پر باقی رہے گا بیت المقدس میں ہوگا حتی کہ قیامت قائم ہو جائے گی! کہتے ہیں اس تطبیق کے ساتھ یہ سب روایات باہم مؤتلف ہو جاتی ہیں، بقول ابن حجر اس حدیث میں جس کے ساتھ احتجاج کیا اس امر کی تصریح نہیں کہ یہ طائفہ قیامت تک باقی رہے گا اس میں تو ہے: (حتی یأتی أمر الله) تو محتمل ہے کہ اللہ کے امر سے مراد وہ جو ایک حدیث میں مذکور ہوا کہ قربِ قیامت بچے کھچے اہلِ ایمان فوت کر لئے جائیں گے اور ظواہرِ احادیث مقتضی ہیں کہ ان کی بابت یہ بیان کہ بیت المقدس میں ہوں گے کہ ان کے آخری وہ جو حضرت عیسی علیہ السلام کے ساتھ ہوں گے پھر جب اللہ ایک پاکیزہ ہوا بھیجے گا تو وہ ہر مومن کی روح قبض کر لے گی پھر صرف شرار لوگ ہی باقی رہ جائیں گے

مسلم نے ابن مسعود سے مرفوعا روایت کیا کہ قیامت قائم نہ ہوگی مگر شرار لوگوں پر اور اس کا وقوع مغرب سے طلوعِ آفتاب، خروجِ دابہ اور سب بڑی نشانیوں کے نمودار ہونے کے بعد ہی ہوگا اور ثابت ہے کہ بڑی نشانیاں ہار کی مانند ہیں کہ جب وہ کبھی ٹوٹ جاتا ہے تو منکے بسرعت بکھر جاتے ہیں، یہ احمد کے ہاں منقول ہے، ابوالعالیہ کی مرسل روایت میں ہے: (الآیات کلها فی ستة أشهر) (یعنی یہ سب نشانیاں چھ ماہ کے اندر اندر ظاہر ہوں گی) حضرت ابو ہریرہ سے آٹھ ماہ مذکور ہے مسلم نے حدیثِ ابو ہریرہ کے عقب میں حدیثِ عائشہ نقل کی جس میں اس کے زمانۂ وقوع کا بھی ذکر ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا يذهب الليل والنهار حتى تُعْبَدَ اللاتُ والعُزىٰ) آگے کہا اللہ تعالی ایک پاکیزہ ہوا چلائے گا تو ہر وہ جس کے دل میں دانہ برابر بھی ایمان ہوگا فوت ہو جائے گا باقی

وہی رہ جائیں گے جن میں کوئی خیر کی رمق نہیں تو وہ اپنے آباء واجداد کے دین کی طرف لوٹ جائیں گے، انہی کی ابن عمرو سے مرفوع حدیث میں ہے کہ میری امت میں دجال نکلے گا، آگے فرمایا تو اللہ تعالی عیسی بن مریم کو بھیجے گا وہ اسے پیچھا کر کے ہلاک کر دیں گے پھر سات برس گزریں گے پھر شام کی طرف سے ایک ٹھنڈی ہوا چلے گی تو زمین میں کوئی ایسا زندہ نہ رہے گا جس کے دل میں دانہ برابر خیر یا ایمان ہوگا مگر اسے وہ قبض کر لے گی، پھر کہا تو شرار الناس ہی باقی رہ جائیں گے جو پرندوں کی مانند ہلکے پھلکے اور درندوں کی سی طبع والے ہونگے جو نہ کسی معروف کو پہچانتے ہوں گے اور نہ کسی منکر کا انکار کریں گے تو شیطان ان کے لئے متمثل ہوگا اور بت پرستی کا حکم دے گا پھر صور پھونکا جائے گا، تو اس سے ظاہر ہوا کہ مشارالیہ حدیث (لا تزال طائفة الخ) میں امر اللہ سے مراد بڑی نشانیوں کا وقوع ہے جن کے عقب میں قیامِ قیامت ہے وہ ان کے بعد زیادہ وقت نہ لے گی، اس کی تائید عمران بن حصین کی یہ مرفوع روایت کرتی ہے: (لاتزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتِلَ آخِرُهم الدجالَ) (یعنی حق کی خاطر ہمیشہ برسرِ پیکار رہنے والوں کی آخری جمعیت دجال سے لڑے گی) اسے ابوداود اور حاکم نے تخریج کیا

اس سے میری ذکر کردہ تاویل کی صحت ماخوذ ہے کیونکہ دجال سے لڑنے والے ہی حضرت عیسی کے اسے قتل کر دینے کے بعد ان کے ساتھ ہوں گے پھر انہی پر وہ پاکیزہ ہوا بھیجی جائے گی جو انہیں فوت کر دے گی اور ان کے بعد شرار لوگ ہی باقی رہ جائیں گے، اس موضوع پر مجھے عقبہ بن عامر اور محمد بن مسلمہ کا ایک مناظرہ ملا ہے چنانچہ حاکم نے عبدالرحمن بن شماسہ سے نقل کیا کہ عبداللہ بن عمرو نے کہا قیامت قائم نہ ہوگی مگر ایسے برے لوگوں پر جو اہلِ جاہلیت سے بھی بدتر ہوں گے تو عقبہ بن عامر نے کہا اے عبداللہ جان لو جو کہہ رہے ہو کیونکہ میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ حق پر لڑتی رہے گی وہ غالب رہیں گے ان کے مخالفین انہیں کوئی نقصان نہ پہنچا سکیں گے حتی کہ قیامت آجائے گی اور وہ اس حالت پر ہوں گے تو عبداللہ نے کہا ہاں اور اللہ تعالی ایک ہوا بھیجے گا جس سے کستوری کی مہک آئے گی اور ریشم چھونے سے بڑھ کر وہ نرم ہوگی تو وہ کسی ایسے شخص کو نہ چھوڑے گی جس کے دل میں دانہ برابر ایمان ہوگا مگر اسے فوت کر لے گی پھر شرار لوگ ہی باقی رہ جائیں گے اور انہی پر قیامت قائم ہوگی، تو اس پر حدیثِ عقبہ میں مذکور: (حتى تأتيهم الساعة) سے مراد ان کی ساعتِ موت اس ہوا کے چلنے سے، اس کا کچھ بیان کتاب الرقاق کے آخر میں مغرب سے طلوعِ آفتاب والی حدیث کی شرح کے اثناء ہوا۔ یہ بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 7117 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ ثَوْرٍ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِنْ قَحْطَانَ يَسُوقُ النَّاسَ بِعَصَاهُ

طرفہ - 3517 ترجمہ: فرمایا قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ قحطان کا ایک شخص نکلے گا اور لوگوں کو اپنے عصا سے ہانکے گا۔

شیخ بخاری اویسی ہیں، سلیمان سے ابن بلال، ثور سے ابن زید اور ابوالغیث سے مراد سالم ہیں، تمام رواۃ مدنی ہیں۔ (رجل من قحطان) اس کی شرح مناقبِ قریش کے اوائل میں گزری، قرطبی تذکرہ میں ذکر کرتے ہیں کہ (يسوق الناس بعصاه) اس کے لوگوں پر غلبہ واقتدار سے کنایہ ہے نفسِ عصا مراد نہیں لیکن اس کے ذکر میں اس کی درشت مزاجی اور سختی کی طرف اشارہ ہے، کہتے

ہیں یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ حقیقۃً لوگوں کو اپنے عصا کے ساتھ ہانکا کرے گا جیسے چوپاؤں کو ہانکا جاتا ہے اور یہ اس کی سخت مزاجی اور عدوان کی وجہ سے ہوگا، کہتے ہیں شائد یہ ایک حدیث میں مذکور جہجاہ نامی شخص ہے، جہجاہ کی اصل صیاح (یعنی چیخنا) ہے اور یہ صفت ذکرِ عصا کے مناسب ہے بقول ابن حجر اس احتمال کا رد اس کا قحطان سے ہونا کرتا ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ احرار سے ہوگا جبکہ جہجاہ کے ذکر میں ہے کہ وہ موالی (یعنی غلاموں) میں سے ہوگا اور گزرا ہے کہ وہ مہدی کے بعد ہوگا اور انہی کی سیرت پر کار بند اور وہ ان سے کمتر نہ ہوگا، کہتے ہیں پھر میں نے ابن ہشام کی کتاب التیجان میں پڑھا جس سے کہ قحطانی کا نام وسیرت اور زمانہ جانا جاسکتا ہے چنانچہ لکھتے ہیں عمران بن عامر ایک متوج بادشاہ اور معمر آدمی تھا، اس نے اپنی وفات کے وقت اپنے بھائی عمرو بن عامر سے کہا تمہارے یہ شہر برباد ہو جائیں گے، اہلِ یمن میں اللہ تعالیٰ کی دو ناراضیاں اور دو ہی رحمتیں ہیں پہلی ناراضی سدِ مارب کا منہدم ہو جانا اور اس کے سبب شہر برباد ہونگے، دوسری ارضِ یمن پر حبشہ کا غلبہ جبکہ پہلی رحمت تہامہ سے ایک نبی کی بعثت جس کا نام محمد ہوگا جو رحمت کے ساتھ بھیجا جائے گا اور اہلِ شرک پر انہیں غلبہ عطا ہوگا اور دوسری رحمت جب بیت اللہ تباہ کر دیا جائے گا تو اللہ تعالیٰ شعیب بن صالح نامی ایک شخص کو بھیجے گا جو کعبہ تباہ کرنے والوں کو ہلاک کر دے گا اور انہیں نکال دے گا اس وقت پوری دنیا میں سوائے یمن کے کہیں اسلام نہ ہوگا، کتاب الحج میں گزرا کہ یاجوج اور ماجوج کے خروج کے بعد بھی حج بیت اللہ ہوگا، اس کے اور حدیث: (لا تقوم الساعة حتى لايحج البيت و إن الكعبة يخربها ذوالسو يقتين من الحبشه) کے مابین تطبیق ذکر ہوئی، اس سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ حبشہ جب کعبہ کو گرا دیں گے تو قحطانی ان کے مقابلہ میں نکل کر انہیں ہلاک کر ڈالے گا اور اہلِ ایمان اس سے قبل حضرت عیسیٰ کے زمانہ میں حج ادا کیا کریں گے اور یاجوج ماجوج بھی ظاہر اور پھر ہلاک ہو چکے ہوں گے،

اس ہوا جو اہلِ ایمان کی ارواح کو قبض کر گے گی، کی ابتدا حضرت عیسیٰ کے ساتھ رہ جانے والوں سے ہوگی اور اہل یمن کی باری ان کے بعد آئے گی اور ممکن ہے کہ یہی آپ کے فرمان: (الإيمان يمان) کی مراد ہو یعنی تمام روئے زمین سے ایمان کے فقدان کے بعد یمن میں (کچھ عرصہ کیلئے) اس کا وجود ہوگا، مسلم نے قحطانی بارے حدیث ذوالسویقتین کی تخریبِ کعبہ والی حدیث کے بعد تخریج کی ہے تو شائد ان کا مقصود اسی طرف اشارہ کرنا ہو، کتاب الاحکام کے اواخر میں حضرت جابر بن سمرہ سے بارہ خلفاء بارے مروی حدیث پر کلام کے اثناء قحطانی کا کچھ مزید تذکرہ آئے گا، اسماعیلی یہاں لکھتے ہیں اس حدیث کا ترجمۃ الباب سے کچھ تعلق نہیں بقول ابن بطال مہلب نے مطابقت یہ بیان کی کہ قحطانی جب ظاہر ہوگا جو بیتِ ثبوت سے نہیں اور نہ ہی قریش سے جن میں اللہ تعالیٰ نے خلافت کو کر دیا ہے تو یہ زمانہ کے بڑے تغیرات اور تبدیلِ احکام میں سے ہوگا کہ دین میں ایک ایسا شخص مطاع بن بیٹھا ہے جو اس کا اہل نہ تھا، اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ صدرِ ترجمہ جو تغیرِ زمان ہے، کے مطابق ہے اور اس کا تغیر اس امر سے اعم ہے کہ اس کا مرجع فسق ہو یا کفر؟ اس کی غایت کفر تک اس کا منتہی ہونا ہے تو قحطانی کا قصہ مثلا تغیر بالفسق سے مطابقت رکھتا ہے اور ذوالخلصہ کا قصہ تغیر بالکفر سے، قصہِ قحطانی سے استدلال کیا گیا ہے کہ خلافت کا غیر قریش میں ہونا جائز ہے، ابن عربی نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ اس شر سے اِنذار ہے جو آخر الزمان میں ہوگا کہ عام لوگ منازلِ استقامت پر مستور ہوں گے اس میں مذکورہ استدلال کی حجت نہیں کیونکہ مدعا پر یہ دال نہیں اور اس حدیثِ ثابت کہ (الأئمة من قريش) معارض نہیں، اس بارے تفصیلی بحث کتاب الاحکام کے باب (الأمراء من قريش) میں آئے گی۔

24 - باب خُرُوجِ النَّارِ (آگ کا ظہور)

وَقَالَ أَنَسٌ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ نَارٌ تَحْشُرُ النَّاسَ مِنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ (حضرت انس نبی پاک سے راوی ہیں کہ قیامت قائم ہونے کی اولین نشانی ایک آگ ہے جو لوگوں کو مشرق سے مغرب کی طرف اکٹھا کرے گی)

یعنی ارضِ حجاز سے، اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں۔ (وقال أنس الخ) باب الھجرۃ کے اواخر کے قصہ عبداللہ بن سلام میں حمید عن انس کے طریق سے یہ الفاظ گزرے: (وأما أول أشراط الساعة فنار تحشرهم من المشرق إلى المغرب) اسے احادیث الانبیاء میں ایک اور حوالے کے ساتھ حمید سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (نار تحشر الناس) اشراط سے مراد وہ نشانیاں جن کے عقب میں قیامت کا قیام ہوگا، کتاب الرقاق کے باب الحشر میں لوگوں کیلئے حشر النار کی صفت مذکور ہوئی۔

7118 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَخْبَرَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَخْرُجَ نَارٌ مِنْ أَرْضِ الْحِجَازِ تُضِيءُ أَعْنَاقَ الإِبِلِ بِبُصْرَى

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول پاک نے فرمایا قیامت قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ حجاز سے ایک آگ نکلے گی جو بصریٰ میں اونٹوں کی گردنیں روشن کردے گی (یعنی اس کی روشنی میں اونٹوں کی گردنیں دکھائی دیں گی)۔

(قال سعيد) ابونعیم نے مستخرج میں (عن سعيد) ذکر کیا۔(حتى تخرج نار الخ) تذکرہ میں قرطبی لکھتے ہیں مدینہ میں آگ کا خروج ہو چکا اس کا آغاز بدھ کی رات عشاء کے بعد بتاریخ تین جمادی الثانی ۶۵۴ھ کو ایک عظیم زلزلہ سے ہوا اور یہ جمعہ کے دن دوپہر تک مستمر رہی پھر تھم گئی اسی طرح حرہ کی جانب قریظہ کے محلّہ میں آگ لگ گئی تھی جو ایک بڑے شہر کی صورت دکھائی دے رہی تھی جس کے گرد فصیل تھی اور اس میں شراریف، ابراج اور مآذن (یعنی مینار) بھی تھے کچھ آدمی نظر آ رہے تھے جو اسے چلا رہے تھے کسی پہاڑ پر نہ پہنچتی تھی مگر اسے پگھلا کر ریزہ ریزہ کر ڈالتی تھی اس کے مجموع سے ایک سرخ و نیلا دریا سا نظر آتا تھا جس میں رعد کی طرح کڑک تھی جو اپنے آگے چٹانوں کو ہانک رہی تھی، یہ رکبِ عراقی کے محط پہ جا کر تھمی تھی جہاں اس کے سبب ایک بڑے پہاڑ کی مثل دیوار بنی، مدینہ کے قریب پہنچ کر یہ آگ ختم ہوگئی اسکے باوجود مدینہ میں ٹھنڈی ہوا چل رہی تھی اس آگ کیلئے سمندر کے غلیان کی مثل غلیان (یعنی جوش مارنے) کا مشاہدہ کیا گیا، مجھے بعض اصحاب نے بتلایا کہ میں نے اسے پانچ دنوں کی مسافت سے ہوا میں بلند دیکھا سننے میں آیا کہ مکہ اور بصریٰ کی پہاڑیوں سے بھی اسے دیکھا گیا، نووی کہتے ہیں سب اہلِ شام کے ہاں اس خروجِ نار کی خبر تواتر کے ساتھ ثابت ہے ابوشامہ ذیل الروضتین میں لکھتے ہیں ۶۵۴ھ کے شعبان میں مدینہ شریف سے خطوط موصول ہوئے جن میں مدینہ میں حادث ایک امرِ عظیم کی خبریں تھیں اور اس میں صحیحین میں اس مذکور کی تصدیق ہے تو اسی حدیث کا حوالہ دیا، کہتے ہیں بعض ثقہ لوگوں نے بتلایا کہ انہیں یہ بات پہنچی ہے کہ اس آگ کی روشنی میں تیماء مقام پر لوگوں نے تحریریں لکھیں تو ان تحریروں میں سے ایک میں ہے۔۔۔ آگے ماتقدم کا نحو ذکر کیا، بعض جگہ لکھا ہے کہ اسکا ظہور جمادی الثانی کے پہلے جمعہ کے روز ہوا شرقی مدینہ میں ایک عظیم آگ تھی اس جگہ کی مسافت مدینہ سے نصف یوم کا سفر تھا یہ زمین سے پھوٹی اور آگ کی ایک وادی بن کر بہہ پڑی حتی کہ احد پہاڑ کے سامنے پہنچ گئی ایک اور تحریر میں ہے کہ حرہ

سے زمین پھٹ گئی اور عظیم آگ نمودار ہوئی جس کا حجم مسجد نبوی جتنا بڑا تھا مدینہ سے صاف نظر آتی تھی ایک وادی ظاہر ہوئی جس کی مقدار چار فرسخ اور عرض چار میل ہوگا جو سطحِ زمین پر چل رہی تھی اور اس سے ٹیلے اور چھوٹے چھوڑے پہاڑ سے نکل رہے تھے ایک اور خط میں لکھا ہے اس کی روشنی مکہ سے بھی ملاحظہ کی گئی کہتے ہیں میں اس کے وصف پر قادر نہیں ہوں اس میں گونجدار آواز بھی تھی

ابو شامہ لکھتے ہیں شعراء نے اس پر اشعار نظم کئے اور اس کا معاملہ کئی ماہ تک مشہور رہا پھر خبریں دب گئیں میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ آگ وہی تھی جس کا اس حدیث باب میں ذکر ہوا جیسا کہ قرطبی وغیرہ کی فہم ہے، لیکن وہ آگ جس کے وصف میں فرمایا کہ لوگوں کو محشور کرے گی یہ کوئی دیگر ہے! زمانۂ جاہلیت میں بھی حجاز کے بعض شہروں میں اس طرح کی آگ نمودار ہوئی تھی جو مدینہ کے نواح میں خالد بن سنان عبسی کے عہد میں ظاہر ہوئی اس نے بڑی کوشش کر کے اسے بجھایا تھا، اس کی وفات کا حال ابو عبیدہ معمر بن مثنی نے کتاب الجماجم میں لکھا ہے، حاکم نے مستدرک میں اسے یعلی بن مہدی عن ابوعوانہ عن ابو یونس عن عکرمہ عن ابن عباس سے وارد کیا اس میں ہے کہ بنی عبس کے ایک شخص جس کا نام خالد بن سنان ہے، نے اپنی قوم سے کہا میں یہ نار الحدثان بجھا تا ہوں تو قصہ ہذا ذکر کیا اس میں ہے وہ موقع کی جانب چلا تو دیکھا کہ یہ آگ حرہ کے مقام پر ایک پہاڑ کی دراڑ سے نکل رہی ہے اس پہاڑ کو حرۃ اشجع کہتے تھے وہ اس دراڑ اور آگ میں داخل ہوا گویا نارِ جہنم کا ایک پہاڑ ہو، اسے اپنے عصا کے ساتھ مارا اور عصا کو اس میں ڈالا اور خود باہر نکل آیا، میں نے صحابہ بارے اپنی کتاب میں اس کے کچھ حالات لکھے ہیں۔

(تضیء أعناق الإبل ببصریٰ) ابن تین لکھتے ہیں یعنی اس کے آخر سے روشنی بصریٰ جو شام کا شہر ہے کے اونٹوں تک پہنچے گی، اضاء لازم ومتعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے کہا جاتا ہے: (أضاء ت النار) اور (أضاء ت النار حولها) بصری کو حوران بھی کہتے ہیں بقول ابوالبقاء (أعناق) نصب کے ساتھ ہے اس طور کہ یہاں فعلِ مذکور متعدی ہے اور فاعل (نار) ہے، کہتے ہیں اگر رفع کے ساتھ روایت کیا جاتا تو متجہ تھا جیسے ایک دوسری حدیث میں ہے: (أضاء ت له قصور الشام) اس حدیث کے ایک دیگر طریق میں ایک زیادت بھی ہے جیسے ابن عدی نے الکامل میں عمر بن سعید تنوخی عن ابن شہاب عن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن ابیہ عن عمر بن خطاب سے مرفوعا روایت کیا کہ قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ حجاز کی وادیوں میں سے ایک وادی آگ کے ساتھ نہ بہے جس کی روشنی بصری کے اونٹوں تک پہنچے گی، عمر بن سعید کو ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے ابن عدی اور دار قطنی نے لین قرار دیا، یہ اس آگ پر منطبق ہے جو ساتویں صدی ہجری میں ظاہر ہوئی، طبرانی نے بھی حضرت حذیفہ کی حدیث جس کا ذکر گزرا، کے آخر میں ذکر کیا کہ میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ رومان یا رکوبہ سے آگ ظاہر ہو جس سے بصری کے اونٹوں کی گردنیں روشن ہوں گی، بقول ابن حجر رکوبہ مدینہ سے شام کے راستے میں ایک مشکل چڑھائی والی گھاٹی ہے، تبوک جاتے ہوئے نبی اکرم کا یہاں سے گزر ہوا تھا، بکری نے یہ ذکر کیا، رومان کا انہوں نے ذکر نہیں کیا اور شائد اس سے مراد مدینہ کا معروف کنواں رومہ ہے (جسے حضرت عثمان نے خرید کر وقف کر دیا تھا) تو اس حدیث میں دو آگوں کا ذکر ہوا ایک قیامِ قیاعت سے پہلے ان جملہ امور کے ساتھ نمودار ہوگی جن کی بابت آنجناب نے خبر دی اور دوسری کے ظہور کے بعد بغیر کسی اور نشانی کے ظہور کے قیامت قائم ہو جائے گی اور ذکر میں دوسری کا اول سے متقدم ہونا ضار نہیں۔ یہ حدیث بھی ان کے افراد میں سے ہے۔

- 7119حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ الْكِنْدِيُّ حَدَّثَنَا عُقْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ جَدِّهِ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُوشِكُ الْفُرَاتُ أَنْ يَحْسِرَ عَنْ كَنْزٍ مِنْ ذَهَبٍ فَمَنْ حَضَرَهُ فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا

7119م -قَالَ عُقْبَةُ وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ يَحْسِرُ عَنْ جَبَلٍ مِنْ ذَهَبٍ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا قریب ہے کہ دریائے فرات سونے کا خزانہ باہر نکالے پس جو وہاں موجود ہو اسے چاہئے کہ اس میں سے کچھ نہ لے۔

شیخِ بخاری ابوسعید اشج ہیں جو اپنی کنیت وصفت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے یہ شیوخِ بخاری کے طبقہِ وسطی ثالثہ سے ہیں بخاری کے ایک برس بعد فوت ہوئے، عبید اللہ سے مراد ابن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب ہیں جو عمری کے ساتھ مشہور تھے۔ (عن خبیب بن عبد الرحمن) یہ ابن عبدالرحمٰن بن خبیب بن یساف انصاری ہیں۔ (عن جده حفص) ضمیر کا مرجع عبیداللہ بن عمر ہیں نہ کہ ان کے شیخ۔ (الفرات) مشہور دریا، مشہور قول پر یہ تائے مجرور کے ساتھ ہے کہا جاتا ہے کہ ہاء کے ساتھ لکھنا بھی جائز ہے جیسے عنکبوت/عنکبوہ، تابوت/تابوہ، یہ بات کمال بن عدیم نے اپنی تاریخ میں ابراہیم بن احمد بن لیث کے حوالے سے لکھی۔ (فلا یأخذه الخ) یہ اس امر کا مشعر ہے کہ اس سے اخذ ممکن ہوگا اس پر جائز ہے کہ اس سے مراد دنانیر ہوں یا تو قطعاً اور یہ بھی ممکن ہے کہ تبرأ ہو۔ (قال عقبة) یہ ابن خالد ہیں اسی سند کے ساتھ موصول ہے اسے اور ماقبل کو اسماعیلی نے حسن بن سفیان، ابو قاسم بغوی اور فضل بن عبد اللہ مخلدی سے موصول کیا یہ تینوں ابوسعید اشج عن الشیخین سے اس کے زاوی ہیں۔ (وحدثنا عبيد الله) یہ عمری مذکور ہیں۔ (قال حدثنا أبو الزناد) یعنی عمری کی اس میں دو سندیں ہیں۔

(یحسر عن جبل الخ) یعنی دونوں روایتیں باہم متفق ہیں مگر (کنز) کے لفظ میں تو اعرج نے اسکی بجائے (جبل) کا لفظ استعمال کیا، ابونعیم نے مستخرج میں دونوں حدیثیں ایک ہی سند کے ساتھ بکر بن احمد بن مقبل عن اشج سے مفرقا تخریج کیں دونوں کے الفاظ ایک جیسے ہیں ماسوائے (کنز) اور (جبل) کے، اس کے کنز کا تسمیہ اس کے انکشاف سے قبل کے حال کے اعتبار سے اور جبل کہنا اس کی کثرت کی طرف اشارہ دینے کیلئے ہے، اس کی تائید مسلم کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (تقیء الأرض أفلاذَ كَبِدِها أمثال الأسطوان من الذهب والفضة فيجيء القاتل فيقول في هذا قُتِلتُ ويجيء السارق فيقول في هذا قُطِعَتْ يَدِي ثم يَدَعُونَه فلا يأخذون منه شيئا) (یعنی زمین سونے اور چاندی کے ستونوں جیسے اپنے جگر گوشوں کی قئ کرے گی تو قاتل کہے گا اسکے لئے میں نے قتل کیا تھا اور چور کہے گا اسکی خاطر میں نے چوری کی تھی تو میرا ہاتھ قطع کیا گیا پھر سب اسے چھوڑ دیں گے اور اس سے کچھ بھی نہ لیں گے)

بقول ابن تین اس سے لینے سے اس لئے منع کیا کیونکہ یہ اہلِ اسلام کیلئے ہیں (یعنی بیت المال) تو حقدار ہی لے سکتا ہے، کہتے ہیں جو اس سے اخذ کرے گا اسے ندامت ہی ہوگی کیونکہ ہر طرف یہ بکثرت ہوگا ندامت اس لئے ہوگی کہ ایسے ہی خواہ مخواہ سونا و

چاندی لے لیا جبکہ اب ان کا نفع نہیں (کیونکہ سونا ہماری جان وشان اور آن بان اس لئے بنا ہوا ہے کیونکہ قلیل ہے جب کثیر ہو گا تو اس کی حیثیت ختم ہو جائے گی) کہتے ہیں جب سونے کا پہاڑ نمودار ہو جائے گا تو لوگوں کو اس کی خواہش نہ رہے گی، بقول ابن حجر ان کی بات واضح نہیں ہے ظاہر یہ ہے کہ اس کے اخذ سے نہی اس وجہ سے ہے کہ اس میں فتنہ اور لڑائی جھگڑے ہوں گے، آپ کا قول: (وإذا ظهر جبل من ذهب الخ) مقامِ منع میں ہے ان کی کہی بات تب پوری ہوا گر لوگ اس پہاڑ کو اپنے درمیان برابری کی بنیاد پر تقسیم کر لیں اور سب کو وہ پورا آجائے تو سبھی اتنے مستغنی ہو جائیں تب اس کی رغبت ختم ہو جائے گی لیکن جب صورتحال یہ ہو کہ ایک قوم اس پر حاوی ہو جائے گی تو جسے اس میں سے کچھ حاصل نہ ہوا اسکی حرص ختم نہ ہوگی اور وہی پہلے والی صورتحال باقی رہے گی، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے اخذ سے نہی میں حکمت یہ ہو کہ چونکہ اسکا وقوع آخرِ زمان عین قربِ حشر میں ہوگا تو اس سے اخذ کرنے والے کیلئے اس سے انتفاع کا خاص موقع وفرصت نہ ہوگی اور شائد بخاری کے اس حدیث کو خروجِ نار کے باب میں نقل کرنے کا یہی راز ہے، کہتے ہیں پھر میرے لئے احتمالِ اول کا رجحان ظاہر ہوا کیونکہ مسلم نے یہ حدیث بھی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کی: (يحسر الفرات عن جبل من ذهب فيقتل عليه الناس فَيُقْتَلُ مِنْ كُلِّ مائةٍ تسعةٌ وتسعون ويقول كلُّ رجل منهم لَعَلِّيُ أكون أنا الذي أنْجُو) (یعنی دریائے فرات سے سونے کا ایک پہاڑ نمودار ہوگا تو اسکے حصول کیلئے قتل و غارت ہوگی تو ہر سو میں سے ننانوے آدمی مارے جائیں گے، ہر شخص کہے گا شاید میں بچ جاؤں) مسلم نے حضرت ابی بن کعب سے بھی روایت نقل کی جس میں ہے: (لا يزال الناس مختلفة أعناقهم في طَلَب الدنيا) آگے کہا میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (يوشك أن يحسر الفرات عن جبل من ذهب فإذا سمع به الناس ساروا إليه الخ) تو اس کے پاس رہنے والے لوگ کہیں گے اگر ہم نے لوگوں کو اس میں سے لینے کی کھلی چھوٹ دی تو یہ سب ان کے ہاتھ میں چلا جائیگا تو اس پر لڑیں گے تو ہر سو میں سے ننانوے افراد قتل ہو جائیں گے

تو اس سے ابن تین کا خیال باطل ٹھہرا اور ان کا تعقب متجہ ہوا اور واضح ہوا کہ اس سے اخذ کی نہی کا سبب وہ جو اس کی طلب پر ہونے والی لڑائیاں ہوں گی چہ جائے کہ کوئی بالفعل اس میں سے کچھ اخذ کر لے اور کوئی مانع نہیں کہ یہ محشر کیلئے خروجِ نار کے وقت ہو لیکن یہ اس کے اخذ سے نہی کا سبب نہیں، ابن ماجہ نے حضرت ثوبان سے مرفوعا نقل کیا: (يقتل عند كنزكم ثلاثة كلهم ابن خليفة) (یعنی اس خزانہ کے پاس تین شہزادے قتل ہوں گے) تو مہدی بارے حدیث نقل کی تو اگر اس میں مذکور کنز سے مراد حدیثِ باب والا کنز ہے تو اس سے دلالت ملی کہ اس کا وقوع ظہورِ مہدی کے وقت ہوگا اور یہ جزماً حضرت عیسیٰ کے نزول اور خروجِ نار سے قبل ہے ، آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں احمد اور ابن ماجہ کے ہاں محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے حدیثِ باب کی مثل اس جملہ تک منقول ہے: (من ذهب فيقتل عليه الناس فيقتل من كل عشرة تسعة) یہ شاذ اور نادر روایت ہے اور محفوظ وہی جو مسلم کے حوالے سے ذکر ہوا اور حضرت ابی کی روایت سے اس کیلئے شاہد بھی ہے کہ ہر سو میں سے ننانوے آدمی قتل ہوں گے، تطبیق بھی ممکن ہے کہ یہ فرق لوگوں کی دو قسموں میں تقسیم کے لحاظ سے ہو۔

اسے مسلم نے (الفتن) ابوداؤد نے (الملاحم) اور ترمذی نے (صفة الجنة) میں نقل کیا ہے۔

25- باب (بلاعنوان)

یہ سب کے ہاں بلاعنوان ہے لیکن ابن بطال کی شرح سے یہ ساقط ہے ان کے ہاں اسکی احادیث سابقہ کے تحت مندرج ہیں اول پہ یہ سابقہ کی نسبت بمنزلہِ فصل ہے اسکے ساتھ تعلق ماسبق احتمال کی جہت سے ہے یعنی اس کا وقوع اس زمانہ میں ہوگا جب لوگ مال سے مستغنی ہوں گے یا تو اس وجہ سے کہ فتنوں کے باعث ہرایک کو اپنی جان کے لالے پڑے ہونگے اور انہیں تو اپنے اہلِ خانہ تک کی فکر نہ ہوگی چہ جائے کہ مال! اور یہ دجال کا زمانہ ہے یا اس سبب کہ نہایت امن وامان اور غایت درجہ کے عدل وانصاف کا زمانہ ہوگا اس طور کہ ہرایک جو اللہ نے اسے دے رکھا ہے پہ قانع اور دیگر ہر سے مستغنی ہوگا اور یہ حضرت مہدی اور حضرت عیسیٰؑ کے زمانوں میں ہوگا اور یا پھر اس مذکور آگ کے خروج کے وقت جو اہلِ زمانہ کو محشر کی طرف ہانکے گی اور اس وقت عالم یہ ہوگا کہ لوگ سواریوں کی طلب وجستجو میں لگے ہوں گے اور ان کا حصول بہت دشوار ہوگا اور پورا باغ دے کر ایک اونٹ حاصل ہوگا اور تب کسی کو مال ومتاع لادنے کی طرف التفات نہ ہوگا بلکہ اہم ترکوشش یہی ہوگی کہ کسی طور اپنی اور اپنے اہل خانہ کی جان بچے اور یہ اظہر الاحتمالات ہے اور یہی صنیع بخاری کے مناسب ہے آگے اللہ کو زیادہ علم ہے، ابن بطال نے عبید اللہ عمری عن نافع عن ابن عمر عن کعب احبار سے نقل کیا کہ آگ نکلے گی اور لوگوں کو اکٹھا کرے گی جب اس کے بارہ میں سنو تو شام کی طرف نکل پڑنا، کہتے ہیں ابو سریحہ حذیفہ بن اسد کی حدیث میں ہے کہ آخری نشانی جو قیامت کی موذِن (یعنی عین اسکے قیام کی علامت) ہوگی وہ آگ کا خروج ہے

بقول ابن حجر مسلم کے ہاں اسکے بعض طرق میں یہ الفاظ مذکور ہیں کہ ایک دن نبی اکرم باہر تشریف لائے اور ہم تذاکر میں مصروف تھے فرمایا کیا باتیں ہورہی ہیں؟ عرض کی گئی قیامت کی بابت باتیں ہورہی ہیں، فرمایا یہ ہرگز قائم نہ ہوگی حتی کہ تم اس سے قبل دس نشانیاں نہ دیکھ لو تو دخان، دجال، دابہ، مغرب سے طلوعِ آفتاب، نزولِ عیسی، یاجوج وماجوج، اور تین خسف ذکر کئے ان میں سے ایک مشرق میں، ایک مغرب میں اور ایک جزیرہِ عرب میں ہوگا اور سب سے آخر میں آگ جو یمن سے نکلے گی اور لوگوں کو محشر کی طرف نکالے گی، بقولِ ابن حجر یہ بظاہر باب کے شروع میں مشار الیہ حدیثِ انس کے معارض ہے کیونکہ اس میں ہے کہ (أول أشراط الساعة نار تحشرهم من المشرق إلى المغرب) جبکہ اس میں ذکر ہوا کہ وہ آخر الاشراط ہے، دونوں کے مابین جامع یہ ہوگا کہ اس کی آخریت اسکے ساتھ مذکور دیگر نشانیوں کے اعتبار سے ہے اور اولیت اس اعتبار سے کہ یہ ان آیات کا اول ہے جن کے بعد اصلا ہی امورِ دنیا سے کوئی شئ باقی نہ ہوگی بلکہ اسکے اختتام پر نفخ فی الصور ہو جائے گا بخلاف ان کے جو اس کے ساتھ مذکور ہوئیں کہ ان میں سے ہرایک کے بعد کچھ نہ کچھ امورِ دنیا باقی ہوں گے (شائد مفہوم یہ ہوا کہ یہ حشر یعنی قیام قیامت کے احداث وواقعات کی اول آیت ہے گویا اس کا خروج آغازِ قیامت ہے)۔

7120 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا مَعْبَدٌ سَمِعْتُ حَارِثَةَ بْنَ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ تَصَدَّقُوا فَسَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَمْشِي الرَّجُلُ بِصَدَقَتِهِ فَلَا يَجِدُ مَنْ يَقْبَلُهَا قَالَ مُسَدَّدٌ حَارِثَةُ أَخُو عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ لِأُمِّهِ

طرفاه 1411، - 1424 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص:)

یحی سے قطان مراد ہیں مسدد کے اس میں ایک اور شیخ بھی ہیں چنانچہ ابونعیم نے اسے مستخرج میں یوسف بن یعقوب قاضی عن مسدد (حدثنا بشر بن المفضل حدثنا شعبة) سے تخریج کیا، معبد سے مراد ابن خالد ہیں، الزکاۃ میں آدم عن شعبہ سے روایت میں نسبت مذکور ہے حارثہ بن وہب، خزاعی ہیں۔ (فلا یجد من یقبلها) محتمل ہے کہ اسکا وقوع ہو چکا ہو جیسا کہ عمر بن عبدالعزیز کے دورِ خلافت کے حوالے سے گزرا تب یہ اشراطِ قیامت میں شمار ہوگی، یہ اس کی نظیر ہے جو علامات النبوۃ میں گزری عدی بن حاتم کی حدیث میں واقع ہوا جس میں ہے کہ رسول اکرم نے انہیں مخاطب کر کے فرمایا اگر تمہاری عمر دراز ہوئی تو تم دیکھو گے کہ آدمی کف بھر کر سونا لے کر نکلے گا تلاش کرے گا کہ کوئی اسے (بطور صدقہ) قبول کر لے مگر نہ پائے گا، یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں عمر بن اسید بن عبدالرحمٰن بن زید بن خطاب سے جید سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں بخدا عمر بن عبدالعزیز فوت نہ ہوئے تھے حتی کہ ایسے حالات کر دئے تھے کہ آدمی مالِ عظیم لے کر ہمارے پاس آتا اور کہتا اسے جہاں مناسب سمجھتے ہو غریبوں میں تقسیم کر دو مگر اسے مال لے کر واپس جانا پڑتا وہ یاد کرنے کی کوشش کرتا کہ کوئی مستحق ہو مگر کوئی نہ ملتا کہ عمر نے لوگوں کو مالدار کر دیا تھا (اور یہ کام صرف سوا دو برس کے دورِ حکومت میں ہوا ادھر ہمارے ہاں حکمران۔ فوجی وسیاسی، آئے کسی نے سات اور کسی نے تین نکاتی ایجنڈا دیا مگر نو نو برس حکومت کر کے جب رسوائیاں سمیٹے ایوان ہائے اقتدار سے نکلے تو پتہ چلا قوم پہلے سے بھی بدتر صورتِ حال میں ہے، ہم اللہ کی مار اور پکڑ کا شکار قوم ہیں کیونکہ ہم نے جب سے پاکستان بنا فعل مضارع کا استعمال نہیں ترک کیا، ہم اسلام نافذ کریں گے؟ روٹی کپڑا مکان دیں گے معیشت مضبوط کریں گے وغیرہ وغیرہ)

بقول ابن حجر یہ آمدہ حدیثِ ابو ہریرہ کے برخلاف ہے وہیں اس کی بحث ہوگی، احادیث الانبیاء میں حضرت عیسی کے ترجمہ میں مذکور ایک روایت میں گزرا کہ قریب ہے کہ تم میں عیسی بن مریم نازل ہوں، آگے کہا: (ویفیض المال) (یعنی مال کی کثرت ہوگی) ایک طریق میں یہ بھی ہے کہ کوئی قبول کرنے والا نہ ملے گا تو محتمل ہے کہ یہ زمانہ مراد ہو، اول ارجح ہے کیونکہ حضرت عدی نے تین امور ذکر کیے: راستوں کا پرامن ہو جانا، کسری کے خزانوں کا مسلمانوں کی ملکیت میں آ جانا اور ایسے فقراء کا فقدان جو مستحقینِ زکات وصدقات ہوں، آگے عدی نے ذکر کیا کہ وہ پہلے دو کا مشاہدہ کر چکے ہیں اور تیسرا ابھی قریب الوقوع ہے تو ایسا ہی ہوا اگرچہ عمر بن عبدالعزیز کے دورِ خلافت میں جب عدی وفات پا چکے تھے، ان کے عہد میں اس استغناء کا سبب ان کا نہایت عادلانہ وطیرہ وروش اور سب کو ان کے حقوق کا ایصال تھا کہ سبھی مستغنی ہو گئے، جہاں تک وہ فیضانِ مال جس کا ذکر حضرت عیسی کے نزول کے زمانہ کے حوالے سے ہوا تو اس کا سبب مال کی کثرت اور (عظیم ومہیب جنگوں کی وجہ سے) لوگوں کی قلت ہوگی پھر جو موجود ہوں گے ان کی بھی مال سے رغبت یہ سوچ کر ختم ہو جائے گی کہ اب دنیا کا چل چلاؤ ہے اور سبھی کو فکرِ آخرت لاحق ہوگی، اس کا مزید بیان آمدہ حدیثِ ابو ہریرہ میں ہوگا۔

(حارثة أخو الخ) حارثہ یعنی حدیثِ ہذا کے راوی۔ (لأمه) یہ ام کلثوم بنت جرول بن مالک بن مسیب بن ربیعہ بن اصرم خزاعیہ ہیں ابن سعد نے ان کا ذکر کیا اور لکھا اسلام نے ان کی اور حضرت عمر کے مابین علیحدگی کرا دی تھی بقول ابن حجر اس کا تذکرہ کتاب الشروط کے باب (الشروط فی الجهاد) کے آخر میں ہوا، طبرانی نے زبیر بن معاویہ عن ابو اسحاق حدثنا حارثہ بن وہب خزاعی (وكانت أمُّهُ تحت عمر فوَلَدَتْ له عبيدَ الله بن عمر) کے حوالے سے ایک روایت تخریج کی، کہتے ہیں: (

صلیت خلف رسول اللہ یعنی فی حجة الوداع) الحدیث اس کی اصل مسلم اور ابوداؤد کے ہاں زبیر کی روایت سے ہے بخاری کے ہاں شعبہ عن ابواسحاق سے یہ گزری ہے مگر اس زیادت کے بغیر۔

- 7121حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَقْتَتِلَ فِئَتَانِ عَظِيمَتَانِ يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَقْتَلَةٌ عَظِيمَةٌ دَعْوَتُهُمَا وَاحِدَةٌ وَحَتَّى يُبْعَثَ دَجَّالُونَ كَذَّابُونَ قَرِيبٌ مِنْ ثَلاَثِينَ كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ وَحَتَّى يُقْبَضَ الْعِلْمُ وَتَكْثُرَ الزَّلاَزِلُ وَيَتَقَارَبَ الزَّمَانُ وَتَظْهَرَ الْفِتَنُ وَيَكْثُرَ الْهَرْجُ وَهُوَ الْقَتْلُ وَحَتَّى يَكْثُرَ فِيكُمُ الْمَالُ فَيَفِيضَ حَتَّى يُهِمَّ رَبَّ الْمَالِ مَنْ يَقْبَلُ صَدَقَتَهُ وَحَتَّى يَعْرِضَهُ فَيَقُولَ الَّذِي يَعْرِضُهُ عَلَيْهِ لاَ أَرَبَ لِي بِهِ وَحَتَّى يَتَطَاوَلَ النَّاسُ فِي الْبُنْيَانِ وَحَتَّى يَمُرَّ الرَّجُلُ بِقَبْرِ الرَّجُلِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي مَكَانَهُ وَحَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا فَإِذَا طَلَعَتْ وَرَآهَا النَّاسُ يَعْنِي آمَنُوا أَجْمَعُونَ فَذَلِكَ حِينَ لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ نَشَرَ الرَّجُلاَنِ ثَوْبَهُمَا بَيْنَهُمَا فَلاَ يَتَبَايَعَانِهِ وَلاَ يَطْوِيَانِهِ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدِ انْصَرَفَ الرَّجُلُ بِلَبَنِ لِقْحَتِهِ فَلاَ يَطْعَمُهُ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَهُوَ يُلِيطُ حَوْضَهُ فَلاَ يَسْقِي فِيهِ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ رَفَعَ أُكْلَتَهُ إِلَى فِيهِ فَلاَ يَطْعَمُهَا

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۳۳۶ اورص:۳۳۷ اور ج۷ص:۳۰۹ اور ج۱۰ص:۴۷۹)

أطرافه 85، 1036، 1412، 3608، 3609، 4635، 4636، 6037، 6506، 6935، 7061، 7115

(عن عبدالرحمن) یہ اعرج ہیں، الاستقاء میں اسی اسناد کے ساتھ اس حدیث کا بعض حصہ (عن عبدالرحمن الأعرج) کے حوالے سے گزرا۔ (لا تقوم الساعة الخ) تو یہاں قیامت کی سات اشراط کو ایک حدیث کے مساق میں ذکر کیا، اسے بیہقی نے بعث میں شعیب بن ابوحمزہ عن ابیہ سے نقل کرتے ہوئے ہر ایک سے قبل (وقال رسول الله) کے الفاظ ذکر کئے پھر لکھا بخاری نے ان ساتوں احادیث کو ابوالیمان عن شعیب سے نقل کیا ہے، بقول ابن حجر انہوں نے سات قرار دیا حالانکہ ان کے بعض میں ایک سے زائد امور مذکور ہیں جیسے آپ کا قول: (حتی یقبض العلم و تکثر الزلازل ویتقارب الزمان و تظهر الفتن و یکثر الهرج) اگر انہیں علیحدہ علیحدہ کیا جائے تو یہ دس سے زائد بنتی ہیں! بخاری نے اس نسخہ سے قبض علم کی حدیث الگ طور سے نقل کی ہے چنانچہ اسی سیاق کے ساتھ یہ کتاب الاستقاء میں گزری وہاں آگے کہا تھا: (وحتی یکثر المال فیکم فیفیض) اس کی اسی قدر پر اقتصار کیا پھر کتاب الزکاۃ میں اسے بتمامہ نقل کیا، علامات النبوۃ میں اسی سند کے ساتھ یہ حدیث گزری ہے: (لا تقوم الساعة حتی تقاتلوا قوما نعالهم الشعر) اسی میں اس نمط کی کئی اور اشیاء بھی مذکور تھیں، یہ مذکورات اور ان کی امثال ان امور میں سے ہے جن کی بابت نبی اکرم نے بتلایا کہ بعد میں ان کا وقوع ہوگا قیامت قائم ہونے سے قبل، لیکن یہ متعدد اقسام پر ہیں ایک جو بعینہ اسی

طرح واقع ہوئیں جو آپ نے کہا، دوم جن کے مبادی تو واقع ہوئے مگر ابھی مستحکم نہیں ہوئیں (یعنی پورے طور ابھی ان کا ظہور نہیں ہوا) سوم: جو ابھی واقع نہیں ہوئیں مگر ہوں گی تو اول نمط کا اکثر حصہ علامات النبوۃ میں مذکور ہو چکا،

بیہقی نے الدلائل میں ان کا مقبول اسانید کے ساتھ مفصلا ذکر کیا ہے اس نمط میں سے یہاں مذکور یہ ہیں: دو بڑے گروہوں کی باہم جنگیں (یعنی حضرت علی اور حضرت معاویہ کے گروہ) ظہورِ فتن، کثرتِ ہرج، لوگوں کی بلند و بالا عمارتیں بنانے میں باہمی مسابقت، بعض لوگوں کی تمنائے موت، قتالِ ترک اور آنجناب کی رؤیت کی تمنا، اسی سے مقبری عن ابو ہریرہ کی یہ مرفوع روایت ہے: (لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي بأخذ القرون قبلها) (یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ میری امت سابقہ امم کے طور و اطوار نہ اختیار کرے) یہ آگے الاعتصام میں آرہی ہے اس کے متعدد شواہد بھی ہیں، نمطِ ثانی سے تقاربِ زمان، کثرتِ زلازل اور کذاب دجالوں کا خروج، اسی کتاب الفتن کے اوائل میں حدیثِ ابو موسی کی شرح کے اثناء تقارب الزمان کے معنی و مفہوم بارے وارد کی طرف اشارہ گزرا، طبرانی کی حضرت ابو موسی سے روایت میں ہے: (يتقارب الزمان وتنقص السنون والثمرات) باب (ظهور الفتن) میں یہ جملہ بھی گزرا: (ويلقى الشح) اسی سے ابن مسعود کی یہ روایت ہے: (لا تقوم الساعة حتى لايقسم ميراث ولا يفرح بغنيمة) اسے مسلم نے نقل کیا اور حضرت حذیفہ بن اسید کی روایت جس کا کچھ سطور قبل ذکر ہوا اس کے منافی نہیں جس میں ذکر تھا کہ قیامت سے قبل دس نشانیاں ہیں ان میں تین خسف کا اور دخان کا ذکر کیا، اس بارے اختلاف ہے جس کا حال تفسیر سورۃ الدخان کی حدیثِ ابن مسعود میں گزرا احمد، ابو یعلی اور طبرانی نے صُحاری سے یہ حدیث نقل کی: (لا تقوم الساعة حتى يُخسَفَ بقبائل من العرب) (یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ کئی قبائلِ عرب کا خسف ہو) کئی مواضع میں خسف ہوا ہے لیکن محتمل ہے کہ ان خسوفِ ثلاثہ سے مراد امرِ واقع پر قدرِ زائد ہو بایں طور کہ جگہ یا تعداد کے لحاظ سے اعظم ہو، ابن مسعود سے مروی ہے کہ قیامت قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ ہر قبیلہ کی سیادت اس کے منافقوں کے ہاتھ نہ ہو، اسے طبرانی نے تخریج کیا ایک طریق میں (رُذّالها) ہے (یعنی سفلے اور رذیل لوگ) بزار عن ابو بکرہ سے اس کا نحو نقل کیا، ترمذی کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (وكان زعيم القوم أرذلهم وسادَ القبيلة فاسقُهم) (یعنی قوم کا سردار انکا ارذل ترین بندہ اور ان کا قائد ان کا فاسق ہوگا) کتاب العلم میں حضرت ابو ہریرہ کے حوالے سے گزرا: (إذا وُسِّدَ الأمرُ إلىٰ غير أهله فانتظر الساعة) اور ابن مسعود کی حدیث: (لا تقوم الساعة حتىٰ يكون الولدُ غَيظًا و المطرُ قَيظًا و تَفِيض الأيام فيضا) (یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ اولاد نافرمان، گرمیوں میں کثرت سے بارشیں اور ایام تیزی سے گزر جانے والے ہوں) یہ طبرانی نے نقل کی، ام الضراب سے اس کا مثل مروی ہے اور یہ زیادت بھی: (ويجترئ الصغير على الكبير و اللئيم على الكريم و يخرب عمران الدنيا و يعمر خرابها) (یعنی چھوٹے بڑوں اور کمینے معززین کے منہ کو آئیں گے اور دنیا کے آباد حصے ویران اور ویرانے آباد ہو جائیں گے)

تیسرے نمط سے مغرب سے طلوعِ آفتاب، یہ کئی طرق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے بدء الخلق میں حضرت ابو ذر سے اسکی روایت میں گزری اسی طرح مسلم نے سہیل بن صالح عن ابو ہریرہ سے یہ روایت نقل کی: (لا تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود فيقتلهم المسلمون حتى يختبئ اليهود وراء الحجر) علامات النبوۃ میں ابو زرعہ عن ابو ہریرہ سے

یہ گزری ہے، بخاری ومسلم دونوں نے اسے زہری عن سالم عن ابن عمر سے تخریج کیا اس کی شرح علامات میں گزری اور یہ کہ ایسا دجال کی آمد سے قبل ہوگا جیسا کہ طبرانی کی حدیثِ سمرہ میں وارد ہوا، حضرت انس سے مروی ہے: (إن أمام الدجال سنون خداعات یکذب فیها الصادق ویصدق فیها الکاذب ویخون فیها الأمین و یُؤتَّن فیها الخائن و یتکلم فیها الرویبضة) (یعنی ظہورِ دجال سے قبل ساٹھ فراڈ ہوں گے جن میں سچے جھوٹ اور جھوٹے سچ بولیں گے اور امین خیانت کریں گے اور خائن کو امین سمجھا جائے گا اور چوپائے باتیں کریں گے) اسے احمد، ابویعلی اور بزار نے نقل کیا اس کی سند جید ہے اس کا مثل ابن ماجہ کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے اس میں ہے کہ عرض کی گئی رویبضہ کیا ہے؟ فرمایا: (الرجل التافه یتکلم فی أمر العامة) (یعنی عامی اور بے قیمت بندہ لوگوں کے مسائل حل کرنے کا دعوی کرے گا) حضرت سمرہ کی ایک حدیث میں ہے: (لا تقوم الساعة حتی تروا أمورا عظاماً لم تحدثوا بها أنفسكم) (یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ تم ایسے بڑے بڑے امور دیکھو جن کی بابت سوچا تک نہ تھا) ایک طریق کے الفاظ ہیں: (یتفاقم شأنها فی أنفسكم و تسألون هل كان نبیكم ذَكَرَ لكم منها ذكرا) (یعنی تم اپنے دل میں انہیں بڑا خیال کرو گے اور کہو کیا تمہارے نبی نے ان کے بارہ میں بات کی تھی؟) اس میں یہ بھی ہے کہ تم دیکھو گے کہ پہاڑ اپنی جگہ چھوڑ گئے ہیں اسے احمد اور طبرانی نے ایک طویل حدیث کے بطور نقل کیا اور اس کی اصل ترمذی کے ہاں ہے البتہ یہاں کا مقصود اس میں شامل نہیں، عبداللہ بن عمرو سے روایت میں ہے: (لا تقوم الساعة حتی یُتَسَافَد فی الطریق تَسَافُدَ الْحُمر) (یعنی لوگ راستوں میں گدھوں کی طرح عام بے حیائی کریں گے) اسے بزار اور طبرانی نے تخریج کیا اور ابن حبان و حاکم نے صحت کا حکم لگایا، ابو یعلی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (لا تفنی هذه الأمة حتی یقوم الرجل إلی المرأة فیفترشها فی الطریق فیكون خیارهم یومئذ من یقول لَوْ وَارَیْنَاهَا وراء هذا الحائط) (یعنی یہ امت فنا نہ ہوگی حتی کہ۔ اتنی بے حیائی ہو جائے کہ۔ سرِ عام آدمی عورت کو لٹا کر اس سے زنا کرے اور لوگوں میں بہترین سمجھے جانے والے کہیں تو بس یہ کہ اگر یہ کام اس دیوار کے پیچھے کر لیتا)

اوسطِ طبرانی میں حضرت ابو ذر سے اس کا مثل ہے اس میں ہے: (یقول أمثلهم لو اعْتَزَلْتُمُ الطریق) (یعنی ان کا سب سے افضل سمجھا جانے والا شخص بس یہ کہے گا کہ اگر تم راستہ سے ہٹ کر یہ کام کرتے) طبرانی کی ابوامامہ سے روایت میں ہے: (وحتی تمر المرأة بالقوم فیقوم إلیها أحدهم فیرفع بذیلها كما یرفع ذنب النعجة فیقول بعضهم ألا وار یتها وراء الحائط فهو یومئذ فیهم مثل أبی بكر و عمر فیكم) (یعنی ان کا ایک آدمی جوان میں ایسا افضل سمجھا جاتا ہوگا جیسے تم میں ابو بکر اور عمر ہیں کہے گا کہ کیوں نہ دیوار کے پیچھے یہ کام کیا) ابن ماجہ کی حضرت حذیفہ سے روایت میں ہے اسلام اس طرح ماند پڑ جائے گا جیسے (مرورِ زمانہ سے) کپڑے کے نقش ونگار ماند پڑ جاتے ہیں یہاں تک کہ کسی کو کچھ پتہ نہ ہوگا کہ روزہ کیا ہے نماز کیا ہے اور قربانی کیا ہے، باقی رہ جانے والے لوگوں میں بوڑھے اور بوڑھیاں کہیں گے ہم نے اپنے باپ دادا کو یہ کلمہ (لا إله إلا الله) پڑھتے پایا سو ہم بھی پڑھ رہے ہیں! حضرت انس سے مروی ہے کہ قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک زمین میں کوئی بھی لا اله الا الله کہنے والا نہ ہوگا، اسے احمد نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا، یہ مسلم کے ہاں (الله الله) کے الفاظ کے ساتھ ہے (یعنی بجائے لا اله الا الله کے) انہی کی ابن مسعود سے روایت میں ہے قیامت قائم نہ ہوگی مگر برے لوگوں پر، احمد کے ہاں اس کا مثل عِلباء سلمی

سے (شرار) کی جگہ (حثالة) کے لفظ کے ساتھ ہے اس کے شواہد باب (إذا بقی حثالة من الناس) میں گزرے ہیں طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ ان سے یہ الفاظ ذکر کئے: (لا تقوم الساعة علی مؤمن) احمد نے جید سند کے ساتھ ابن عمر سے یہ الفاظ نقل کئے: (لا تقوم الساعة حتی یأ خذ اللہ شریعتہ من أھل الارض فیبقی عجاج لایعرفون معروفا ولا ینکرون منکرا) طیالسی کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے قیامت قائم نہ ہو گی حتی کہ میری امت کے بعض لوگ اللہ کی عبادت چھوڑ کر بت پرستی کی طرف لوٹ نہ جائیں گے، کچھ قبل ان کی ذی الخلصہ بارے حدیث گزری ہے، ابن ماجہ کی حضرت حذیفہ سے روایت میں ہے: (ویبقی طوائف من الناس) جو کہیں گے باپ دادا کو یہ کلمہ لا الہ الا اللہ پڑھتے سنتے تھے تو ہم بھی پڑھ رہے ہیں، مسلم اور احمد کی حضرت ثوبان سے روایت میں ہے قیامت قائم نہ ہو گی حتی کہ میری امت کے کچھ قبائل مشرکوں سے الحاق نہ کر لیں اور کچھ قبائل بت پرستی کرنا شروع نہ کر دیں، مسلم نے حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ یہ رات و دن ختم نہ ہوں گے حتی کہ لات وعزی کی اللہ کے سوا عبادت نہ کی جانے لگے اس میں ہے پھر اللہ ایک پاکیزہ ہوا چلائے گا .... الخ حذیفہ بن اسید کی حدیث میں اس کا شاہد ہے اور اس میں ہے کہ ایسا حضرت عیسیٰ کی وفات کے بعد ہو گا بیہقی وغیرہ کہتے ہیں قیامت کی اشراط میں سے کچھ چھوٹی نشانیاں ہیں اور ان کا اکثر حصہ گزر چکا ہے اور کچھ بڑی نشانیاں ہیں اور یہ ابھی ظاہر ہونے والی ہیں

ابن حجر کہتے ہیں یہ وہ جن کا ذکر مسلم کی حذیفہ بن اسید سے روایت میں ہے اور یہ ہیں: دخان، دابہ، مغرب سے طلوعِ آفتاب، نزولِ سیدنا عیسی، یاجوج اور ماجوج کا خروج اور حضرت عیسی کی وفات کے بعد ایک ہوا کا چلنا جو مومنین کی ارواح قبض کر لے گی، اس پر قیامت سے قبل عین آخری نشانی ہوائے مذکور کا چلنا ہے، آخرِ باب میں حضرت عیسی کا ایک قول ذکر ہو گا کہ قیامت اس وقت اس عورت کی مانند ہو گی جس کا حمل پورے ایام گزار چکا اب کسی بھی وقت وہ وضع ہو سکتا ہے

فصل کے عنوان سے لکھتے ہیں آپ کا قول: (حتی تقتتل فئتان) کتاب الرقاق میں یہ حدیث گزری ہے تو ان سے مراد حضرت علی اور حضرت معاویہ کے گروہ ہیں انہیں مسلمان کہنے اور یہ کہنے سے کہ دونوں کی دعوت ایک ہو گی، خوارج اور ان اہلِ ابتداع کا رد ہوتا ہے جو ان دونوں گروہوں کی تکفیر کرتے ہیں، حدیث: (تقتل عمارا الفئة الباغیة) دال ہے کہ اس جنگ میں حضرت علی مصیب تھے (یعنی ان کا موقف صائب تھا) کیونکہ حضرت عمار کو حضرت معاویہ کے لشکر نے قتل کیا تھا، بزار نے جید سند کے ساتھ زید بن وہب سے نقل کیا کہتے ہیں، ہم حضرت حذیفہ کے پاس بیٹھے تھے تو کہنے لگے یہ کیا ہو رہا ہے کہ ایک ہی دین کے ماننے والے ایک دوسرے کو تلوار کے ساتھ مار رہے ہیں؟ ہم نے کہا تو آپ کیا ہمیں حکم دیتے ہیں؟ کہا: (انظروا الفرقة التی تدعُوُ إلی أمر عَلِیٍّ فَالْزَمُوْھا فإنھا علی الحق) (یعنی جو لوگ حضرت علی کی خلافت کی طرف بلا رہے ہیں وہ حق پہ ہیں ان کا ساتھ دو)

یعقوب بن سفیان نے جید سند کے ساتھ زہری سے نقل کیا جب حضرت معاویہ کو خبر ملی کہ حضرت علی جنگ جمل جیت گئے ہیں تو حضرت عثمان کے خون کا بدلہ لینے کی دعوت دی اہلِ شام نے اس پر ان کا ساتھ دیا تو حضرت علی ان کی طرف چلے صفین میں دونوں لشکروں کی مڈھ بھیڑ ہوئی، یحی بن سلیمان جعفی جو شیوخِ بخاری میں سے ہیں نے اپنی تالیف کتابِ صفین میں جید سند کے ساتھ ابو مسلم خولانی سے نقل کیا کہ انہوں نے امیر معاویہ سے کہا کیا آپ علی سے امرِ خلافت میں تنازع کر رہے یا (آپ کا دعویٰ ہے کہ) آپ ان کی

مثل ہیں ؟ کہا نہیں ! میں جانتا ہوں وہ مجھ سے افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار ہیں لیکن کیا تم نہیں جانتے کہ حضرت عثمان حالت مظلومی میں شہید کئے گئے اور ان سے بات کی تو انہوں نے کہا (پہلے) وہ بیعت میں داخل ہوں پھر میرے پاس یہ مقدمہ لے کر آئیں لیکن معاویہ اس سے ممتنع رہے تو حضرت علی عراقی لشکر لے کر آئے، یہ ذی الحجہ ۳۶ھ کا واقعہ ہے اب باہمی مراسلت ہوئی لیکن اتفاق رائے نہ ہو سکا اور لڑائی چھڑ گئی، ابن ابوخیثمہ نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے کہ اتنی ہولناک جنگ تھی کہ فریقین کے ستر ہزار لوگ مارے گئے (تاریخ اسلام میں اس سے قبل یقیناً کوئی ایسی جنگ نہیں جس میں اتنی تعداد میں مسلمان شہید ہوئے ہوں) بعض نے اس سے بھی زیادہ کہا، کہا جاتا ہے ان کے درمیان ستر سے زائد زحف تھے (یعنی فوجی دستے) تفسیر سورۃ الفتح میں احمد وغیرہ کی سہل بن حنیف سے روایت میں زیادت کا ذکر ہوا جب قصہ تحکیم بیان کیا اور اس کے واقعات کو حدیبیہ کے واقعات سے تشبیہ دی، ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح ابوالرضا سے بیان کیا کہ میں نے صفین کے دن حضرت عمار سے سنا کہہ رہے تھے جسے یہ بات خوشکن لگے کہ حورعین اس کا استقبال کرے وہ ثواب کی امید رکھتے ہوئے صفوں کے مابین آگے بڑھے، زیاد بن حارث سے ناقل ہیں کہ میں لڑائی کے دوران حضرت عمار کے ساتھ تھا کہ ایک شخص نے کہا اہل شام کافر ہو گئے تو کہا ایسا مت کہو، ہمارا نبی ایک ہے لیکن وہ ایسے لوگ ہیں جو حق سے حائد (یعنی ہٹے) ہوئے تو ہم پر واجب ہے کہ ان سے لڑیں حتی کہ لوٹ آئیں

ابن سعد نے ذکر کیا کہ حضرت عثمان کی شہادت کے بعد جب حضرت علی کی بیعت ہوئی ابن عباس نے انہیں مشورہ دیا کہ معاویہ کو (جو بیس برس سے شام کے والی چلے آرہے تھے) برقرار رکھیں حتی کہ وہ ان کی بیعت کر لیں پھر بعد ازاں جو چاہیں ان کی بابت فیصلہ کریں لیکن حضرت علی نے یہ مشورہ قبول نہ کیا معاویہ تک یہ بات پہنچی تو کہا بخدا میں ان کے لئے کبھی کسی شئ کا والی نہ بنوں گا، حضرت علی جب جنگ جمل سے فارغ ہوئے تو جریر بن عبداللہ بجلی کو حضرت معاویہ کے پاس بھیجا اور اپنی بیعت میں داخل ہونے کی دعوت دی مگر وہ نہ مانے اور ابومسلم کو (حضرت علی کے پاس) بھیجا جیسا کہ ذکر ہوا مگر معاملات سدھر نہ سکے، علی اپنے لشکر کے ہمراہ چلے ادھر سے معاویہ بھی، صفین میں آمنا سامنا ہوا، یہ محرم کے عشرہ اولیٰ کا واقعہ ہے صفر کی یکم کو پہلی جھڑپ ہوئی آخر اہل شام شکست کھانے کے قریب تھے تو عمرو بن عاص کے مشورہ سے مصاحف بلند کئے اور دعوت دی کہ آؤ اس کا کہا مانیں تو معاملہ دو ثالثوں کے سپرد ہوا لیکن دونوں کسی نتیجہ تک نہ پہنچ سکے

حضرت معاویہ شام میں مستبد ہو گئے اور حضرت علی خوارج کے معاملہ میں مشغول ہو گئے، احمد کی حبیب بن ابو ثابت سے روایت میں ہے کہ میں ابووائل کے پاس آیا تو انہوں نے بتلایا کہ ہم صفین میں حاضر تھے تو جب اہل شام کے کثیر لوگ قتل ہوئے (اور شکست نظر آنے لگی) تو عمرو نے امیر معاویہ سے کہا حضرت علی کی طرف مصحف بھیجو اور انہیں کتاب اللہ کی طرف دعوت دو وہ اس کا انکار نہ کریں گے تو ایک شخص قرآن پکڑے آیا اور بولا ہمارے اور آپ لوگوں کے درمیان اللہ کی کتاب ہے: (اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتٰبِ يُدْعَوْنَ اِلٰى كِتٰبِ اللّٰهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلّٰى فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُوْنَ) [آل عمران: ۲۳] تو حضرت علی نے کہا ہاں: (إنا أولىٰ بذلك) (یعنی ہم زیادہ حقدار ہیں کہ یہ بات مانیں) تو قراء نے کہا جو بعد ازاں خوارج ہوئے اے امیر المومنین آپ ان لوگوں کی بابت کیا دیکھ رہے ہیں کیوں نہ تلواروں کے ساتھ ان پر پل پڑیں حتی کہ اللہ ہی

ہمارے درمیان کوئی فیصلہ کرے تو سہل بن حنیف نے کہا اے لوگو (اتهموا أنفسكم فقد رأيتنا يوم الحديبية)(یعنی اپنے آپ کا محاسبہ کرو میں نے حدیبیہ کے دن صحابہ کرام کو دیکھا) تو مشرکین کے ساتھ صلح کا قصہ ذکر کیا، اس کا بیان اسی طریق کے ساتھ تفسیر سورۃ الفتح میں گزر چکا، قصہ تحکیم کی طرف کتاب استتابۃ المرتدین کے باب (قتل الخوارج والملحدین) میں اشارہ گزرا ہے، ابن عساکر نے حضرت معاویہ کے احوال میں ابن مندہ پھر ابو القاسم جو ابوزرعہ رازی کے بھتیجے تھے کے طریق سے نقل کیا کہ ایک شخص میرے چچا (یعنی ابو زرعہ) کے پاس آیا اور کہا میں معاویہ کو ناپسند کرتا ہوں، کہا کیوں؟ کہا کیونکہ انہوں نے ناحق حضرت علی سے جنگ کی تو ابوزرعہ نے اسے کہا معاویہ کا رب بڑا رحیم ہے اور معاویہ کا خصم (یعنی جن سے ان کا جھگڑا تھا مراد حضرت علی) کریم ہے تم دونوں کے بیچ کیوں آتے ہو۔

(وحتى يبعث دجالون) دجال کی جمع، اس کی تشریح اگلے باب میں آرہی ہے، بعث سے مراد ان کا اظہار، رسالت والی بعثت مراد نہیں، اس سے مستفاد ہوا کہ بندوں کے افعال اللہ کیلئے مخلوق ہیں اور تمام امور اس کی تقدیر سے ہیں۔(قريب من ثلاثين) بعض احادیث میں یہ تعداد جزم کے ساتھ واقع ہے جبکہ بعض میں اس سے زائد اور بعض میں اس کے لگ بھگ ہے! جہاں تک جزم تو حدیثِ ثوبان میں ہے: (وإنه سيكون في أمتى كذابون ثلاثون كلهم يزعم أنه نبى وأنا خاتم النبين لا نبى بعدى) اسے ابوداود اور ترمذی نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے مسلم نے تخریج کیا مگر پورا متن ذکر نہیں کیا احمد اور ابو یعلی کی عبد اللہ بن عمرو سے روایت میں ہے: (بين يدى الساعة ثلاثون دجالا كذابا) احمد کی حدیثِ علی میں اس کا نحو ہے اسی طرح طبرانی کے ہاں حدیثِ ابن مسعود بھی، حضرت سمرہ کی روایت میں سب سے قبل کسوف مذکور ہے اس میں ہے:(ولا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون كذابا آخرهم الأعور الدجال)(یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ تیس کذاب نکلیں ان کا آخری کانا دجال ہوگا) اسے احمد اور طبرانی نے نقل کیا اس کی اصل ترمذی کے ہاں۔ اس پر حکمِ صحت لگایا۔ ابن زبیر کی حدیث میں ہے! قیامت سے قبل تیس کذاب ہیں ان میں اسود عنسی صاحبِ صنعاء اور صاحبِ یمامہ یعنی مسیلمہ بھی ہیں بقول ابن حجر حضرت ابوبکر کے زمانہ میں طلحہ بن خویلد نکلا اس نے نبوت کا دعویٰ کیا پھر تائب ہوا اور اسلام کی طرف لوٹ آیا اسی طرح سجاح نے بھی دعوائے نبوت کیا تھا پھر مسیلمہ نے اس سے شادی کر لی اس نے بھی مسیلمہ کے قتل کے بعد اسلام کی طرف رجوع کر لیا تھا،

جہاں تک زیادت کا تعلق ہے تو احمد اور ابو یعلی کی عبد اللہ بن عمرو سے حدیث میں ہے:(ثلاثون كذابون أو أكثر ، قلت سما آيتهم؟ قال يأتونكم بِسُنَّةٍ لم تكونوا عليها يُغَيِّرُونَ بها سنتكم فإذا رأيتموهم فاجتنبوهم)(یعنی تیس یا اس سے بھی اکثر، میں نے کہا ان کی کیا نشانی ہوگی؟ کہا ایسے طور وطریقے لائیں گے جن پہ تم نہ تھے، یہ تمہارا طرزِ زندگی بدل ڈالیں گے [جیسے مشرف نے بڑی کوشش کی تھی کہ ہم میں یورپین طور داطوار مثلاً ٹانگیں ننگی کر کے سڑکوں پر مخلوط ریس وغیرہ تو شائد ابھی اسکے عروج کا زمانہ ابھی کچھ دور ہے] جب انہیں دیکھو تو ان سے اجتناب کرو) طبرانی کی ابن عمرو سے روایت میں ہے: (لا تقوم الساعة حتى يخرج سبعون كذابا) اس کی سند ضعیف ہے ابو یعلی کی حضرت انس سے روایت میں اس کا نحو ہے اور اس کی بھی سند ضعیف ہے بشرطِ ثبوت یہ مبالغہ فی الکثرت پر محمول ہے نہ کہ علی التحدید، جہاں تک تحریر تو وہ احمد کی جید سند کے ساتھ حضرت حذیفہ سے روایت میں ہے: (سيكون في امتى كذابون دجالون سبعة وعشرون منهم أربع نسوة وإنى خاتم النبين لانبى بعدى)(یعنی میری امت میں

ستائیس دجال ظاہر ہوں گے ان میں چار عورتیں بھی اور میں خاتم النبیین ہوں میرے بعد کوئی نبی نہیں) یہ دال ہے کہ تیس بالجزم والی روایت جبرِ کسر کے طریق پر ہے اس کی تائید حدیثِ باب کے الفاظ: (قریب من ثلاثین) بھی کرتے ہیں۔

(کلهم یزعم أنه رسول الخ) اس سے بظاہران میں سے ہر ایک نبوت کا مدعی ہوگا یہی حدیثِ مذکور کے آخر میں آپ کے یہ کہنے میں ہے: (وإنی خاتم النبین) یہ بھی محتمل ہے کہ ان میں مدعی نبوت وہ ہوں جن کی تعداد تیس یا اس کے نحو ذکر ہوئی اور جو اس تعداد سے زائد ہیں وہ فقط کذاب ہوں لیکن گمراہی کے پیغامبر و داعی ضرور ہوں گے جیسے غالی روافض، باطنی، اہل وحدت (شائد وحدت الوجود کے مسلک کے قائل یا وحدت الادیان والے مراد ہوں) حلولیہ اور سب وہ فرق جن کی دعوت ان امور کی طرف تھی اور ہے جن کے بارہ میں بالضرورت معلوم ہے کہ تعلیماتِ نبوی کے برخلاف ہیں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ احمد کی حضرت علی سے روایت میں ہے کہ انہوں نے عبداللہ بن کواء (جو خوارج کا سردار بنا) سے کہا تھا تم انہی میں ہو اور ابن کواء نے نبوت کا دعوی نہ کیا وہ در اصل رفض میں غالی تھا۔

(حتی یقبض العلم) اس کی تفصیل کتاب العلم میں مذکور گزری کچھ مزید تفصیل کتاب الاحکام میں بھی آئے گی۔ (وتکثر الزلازل) شمالی، مشرقی اور مغربی شہروں میں کثیر زلزلے ہوئے ہیں لیکن ظاہر امر یہ ہے کہ یہاں کثرت سے مراد ان کا شمول و دوام ہے انہی کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (تکثر الصواعق عند اقتراب الساعة)(یعنی قربِ قیامت کثیر دھماکے ہونگے)۔ (وحتی یکثر فیکم المال الخ) اس کی شرح کتاب الزکاۃ میں گزری (فیکم) کے ساتھ تقیید مشعر ہے کہ یہ زمانہ صحابہ پر محمول ہے تو یہ ان کے دور میں واقع فتوحات اور روم وفرس کے اموال وکنوز ان کے مابین تقسیم ہو جانے کی طرف اشارہ ہے! پہلے ذکر ہوا کہ اس قدر مال و دولت کی بہتات ہوگئی تھی کہ آدمی اپنا مالِ صدقہ لے کر کسی مستحق کی تلاش میں نکلتا مگر کوئی مستحق نہ ملتا، آپ کا قول: (فیقول الذی یعرضه علیه لا أرب لی فیه) حضرت عیسی کے زمانہ میں امرِ واقع کی طرف اشارہ ہے تو اس حدیث میں تین احوال کی طرف اشارہ ہوا: اول فقط کثرتِ مال اور یہ صحابہ کرام کے زمانہ میں ہوا تبھی یہاں (فیکم) کی تقیید ذکر ہوئی، کتاب الجزیہ میں گزری عوف بن مالک کی حدیث میں ایک اور علامت کا ذکر ہوا تھا جو اس حالتِ ثانیہ کی علامت کے مباین ہے ان کی مرفوع حدیث میں تھا کہ قیامت سے قبل چھ امور کو شمار کرلو: میری وفات، فتح بیت المقدس، موتان (یعنی آبادیاں کم) پھر مال کی کثرت حتی کہ آدمی کو سو دینار ملیں گے لیکن پھر بھی وہ ناراض ناراض سا ہوگا، اس کی کچھ تفصیل اس دوسری حالت کی تشریح کے اثناء ذکر کر چکا ہوں کہ یہ بوجہِ کثرت اس کے فیض کی طرف اشارہ ہے اس طور کہ ہر کوئی مالِ غیر سے مستغنی ہو جائے گا اور یہ صحابہ کرام کے آخری دور اور من بعد ہم کے آغازِ دور میں ہوا اسی لئے کہا: (یهم رب المال الخ) اور یہ عمر بن عبدالعزیز کے عہد پر منطبق ہوا۔

حالتِ ثالثہ! اس میں اس کے فیض اور ہر ایک کو حاصل استغناء کی طرف اشارہ ہے اور ہر ایک کو یہی فکر لاحق ہوگی کہ کسے وہ زکات دے؟ اس تشویش میں یہ امر اضافہ کرلے گا کہ زکات کے غیر مستحق کو جب مال پیش کرتا ہے تو وہ جواب میں کہتا ہے مجھے اس کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ حضرت عیسی کے عہد میں ہوگا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ خروجِ نار کے وقت ہو جب لوگوں کی فکر وتفکر کا رخ امرِ محشر کی طرف ہوگا تو کسی کو مال و دولت میں رغبت وحرص نہ ہوگی۔

(في البنيان) کتاب الایمان میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے حضرت جبریل کے ایمان بارے نبی اکرم سے سوال کا ذکر گزرا جہاں اشراطِ قیامت کے ضمن میں اس تطاول کا بھی بیان کیا تھا یہ ان علامات میں سے ہے جو زمانۂ نبوت کے کچھ مدت بعد ہی ظاہر ہوگئیں، تطاول فی البنیان سے مراد یہ کہ گھر تعمیر کرنے والے اونچائی کے لحاظ سے باہم مقابلہ بازی پر اتر آئیں گے (اس دور میں تو دو یا تین منزلیں ہی بنائی جانے لگی ہوں گی جس پر لوگوں نے خیال کیا کہ نبی اکرم کے اس فرمان کا یہی مصداق ہے لیکن آج کے دور کی سو سو منزلیں بنانے اور خصوصا ہوٹلوں کے مالکان کی اونچی سے اونچی عمارت بنوانے میں باہم مقابلہ بازی اس حدیث کا بہتر مصداق ہے اور بالخصوص دبئ کے سو سے زائد منزلوں والے ٹاور) یہ بھی محتمل ہے کہ مراد تزین وتزفرف کے اعتبار سے مبالات ہو یا اس سے بھی اعم، یہ بات بکثرت موجود ہے اور روز بروز اس میں اضافہ ہو رہا ہے۔

(وحتى تطلع الشمس الخ) اس کی تشریح الرقاق کے آخر میں گزری وہاں بیہقی پھر قرطبی کے ظاہر کردہ اس احتمال کا ذکر کیا ہے کہ جس زمن کی بابت آپ نے کہا کہ (لا ينفع نفسا إيمانها)(یعنی جس دن کسی جان کو اسکا ایمان لانا نفع نہ دے گا) وہ یہی مغرب سے طلوعِ آفتاب کا زمانہ ہوگا، لمبی مدت گزرے گی تو پھر سے اس سے قبل کی حالت لوٹ آئے گی یعنی ایمان وتوبہ کا نفع دینا، بعض نے جزم کے ساتھ یہ بات کہی ان کا وہاں ذکر گزرا اور اسکے رد کی وجوہات بیان کی تھیں پھر میں عبداللہ بن عمرو کی ایک روایت پر مطلع ہوا جس میں مغرب سے طلوع آفتاب کے ذکر کے بعد یہ عبارت ہے: (فمن يومئذ إلى يوم القيامة لايَنفَعُ نَفسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ)(یعنی اس دن سے لے کر قیامت تک اب کسی کا اسکا ایمان لانا نفع نہ دے گا) اسے طبرانی اور حاکم نے تخریج کیا ہے تو یہ اس موضعِ اختلاف میں (قاطع) نص ہے۔

(وقد نشر الرجلان ثوبهما الخ) مسلم کی سفیان عن ابو زناد سے روایت میں ہے: (ويتبايعان الثوب فلا يتبايعانه حتى تقوم) بیہقی کی بعث میں محمد بن زیاد عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (ولتقومن الساعة على رجلين قد نشرا بينهما ثوبا يتبايعانه فلا يتبايعانه ولايطويانه) (یعنی قیامت کے قیام کے سمے دو آدمی اپنے درمیان تھان کھولے سودے کی بابت بات کر رہے ہونگے ابھی سودا مکمل نہ ہوگا اور تھان کو لپیٹنے کی مہلت نہ ملے گی مطلب یہ کہ اچانک اسکا قیام شروع ہو جائے گا اور لوگ اپنے کاموں میں لگے ہوں گے) پہلی روایت میں دونوں کی طرف ثوب کی نسبت ایک کیلئے حقیقی اور دوسرے کیلئے مجازی ہے کیونکہ ایک بالفعل اس کا مالک ہے اور دوسرا خریدار ہے! عبدالرزاق کے ہاں معمر عن محمد بن زیاد عن ابو ہریرہ سے مرفوعا نقل کیا: (إن الساعة تقوم على الرجلين وهما ينشران الثوب فما يطويانه) حاکم کی عقبہ بن عامر سے روایت میں اس قصہ اور اس کے مابعد کیلئے ایک اور بات بطورِ مقدمہ مذکور ہے، اس میں ہے کہ نبی پاک نے فرمایا: (تطلع عليكم قبل الساعة سحابة سوداء مِنْ قِبَلِ المغرب مثل الترس فما تزال ترتفع حتى تملأ السماء ثم ينادي منادٍ يا أيها الناس)(یعنی قیامت سے کچھ قبل مغرب کی جانب سے ڈھال کی مانند ایک سیاہ بادل طلوع ہوگا اور آسمان کو ڈھانپ لے گا وہ مسلسل بلند ہوتا رہے گا حتی کہ سارا آسمان چھپ جائیگا پھر ایک ندا آئے گی اے لوگو) تین مرتبہ یہ کہے گا پھر تیسری مرتبہ میں اعلان کرے گا کہ اللہ کا امر آن پہنچا، آگے حضور نے فرمایا: (والذي نفسي بيده إن الرجلين لَيَنشُرَانِ الثوب بينهما فما يَطْوِيَانِهِ)(اس کی وجہ یہ بھی

ہوسکتی ہے کہ قیامت کی شروعات دیکھ کر اب یہ ہوش ہی نہ ہوگا کہ کھلے تھان کو لپیٹیں)۔

(وهو يليط حوضه) (اچانک قیامت آنے کی ایک اور مثال دیتے ہوئے یہ کہا) یلیط ثلاثی اور رباعی دونوں طرح مستعمل ہے، یعنی انیٹوں وغیرہ کے ساتھ اس کی اصلاح کرنا، اس کی دیواروں کے شگاف اور سوراخ بھرنا، اسی سے بدکاری کرنے والے کو لائط کہا گیا، اُس کے مضارع کے بطور (يلوط) مستعمل ہے تا کہ اس کے اور حوض کے مابین تفرقہ ہو، قزاز نے حوض کیلئے بھی (يلوط) ذکر کیا ہے، لوط کا اصل لصوق (یعنی چپکنا / چپکانا) ہے اسی سے یہ مقولہ ہے: (كان عمر يليط أهل الجاهلية بمن ادعاهم إلى الإسلام) (یعنی حضرت عمر اہلِ جاہلیت کو ان کے ساتھ نتھی کر دیتے تھے جنہیں وہ اسلام کی طرف دعوت دیں) یہی کہا گیا لیکن متبادر یہ ہے کہ بدکاری کا فاعل قوم لوط کی طرف منسوب کیا گیا ہے (یعنی لواطت کرنے والے کو لائط اس معنائے مذکور کی وجہ سے نہیں بلکہ قوم لوط جیسا عمل کرنے کی وجہ سے کہا جاتا ہے) حدیثِ عقبہ مذکور میں یہ عبارت ہے: (وإن الرجل ليمدر حوضه فما يسقى منه شيئا) حاکم کی ابن عمرو سے حدیث جس کی اصل مسلم کے ہاں ہے، میں ہے: (ثم ينفخ في الصور فيكون أَوَّلُ مَنْ يَسْمَعُهُ رجلٌ يَلُوطُ حوضه فيصعق) (یعنی قیامت کی اولین آواز سب سے پہلے اپنے حوض کی مرمت میں مشغول ایک شخص کو سنائی دے گی جسے سن کر وہ بے ہوش ہو جائے گا) تو اس میں سابقہ میں مذکور: (لا يسقى الخ) کا سبب بیان ہوا، مسلم نے یہ الفاظ ذکر کئے: (والرجل يليط في حوضه فما يصدر أي يفرغ أو ينفصل عنه حتى تقوم)

(فلا يطعمها) یعنی اس کے لقمہ منہ میں رکھنے سے قبل قیامِ قیامت (یعنی اس کی شروعات) ہوگی یا مراد اس کا چبانا اور نگلنا، اسے بیہقی نے البعث میں محمد بن زیاد عن ابو ہریرہ سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ مروی کیا: (تقوم الساعة على رجل أكلته في يده يَلُوكُهَا فلا يُسِيغُها ولا يَلفِظُها) یہ احتمالِ اخیر کی موید ہے، کتاب الرقاق کے اواخر کے باب (طلوع الشمس من مغربها) میں اسی حدیثِ باب کی سند کے ساتھ اس کا ایک طرف گزرا، اور یہ آپکا قول: (لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها) آگے فرمایا: (ولتقومن الساعة وقد نشر الرجلان ثوبهما) آگے کہا: (ولتقومن الساعة وقد انصرف الرجل بلبن لقحته فلا يطعمه) (یعنی ایک شخص اپنے چوپائے کا دودھ دوہ کر پلٹ رہا ہوگا اور ابھی اسے چکھنا نصیب نہ ہوگا) اور پھر کہا: (ولتقومن الساعة وهو يليط حوضه) آگے یہ ہے: (ولتقومن الساعة وقد رفع أكلته) (تو گویا اصل مقصود قیامت کے بغتۃً شروع ہو جانے کا بیان ہے بطور مثال یہ سب ذکر کیا کہ لوگ اپنے کام کاج میں لگے ہوں گے تو آغاز ہوتا دیکھ سب درمیان ہی میں دھرا رہ جائے گا بقول شاعر: جب لاد چلے گا بنجارہ سب ٹھاٹھ پڑا رہ جائے گا) تو وہاں اس دودھ لانے والے کا بھی ذکر ہوا تھا اور مجھے نہیں معلوم یہاں اس کا ذکر کیوں حذف کر دیا حالانکہ پوری حدیث نقل کی ہے، بس یہ ایک جملہ چھوڑ دیا طبرانی نے اسے اس حدیث کے ساتھ ذکر کیا ہے

بقول ابن حجر پھر کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں اس مقام کی اس حدیث میں یہ جملہ بھی مذکور پایا تو ابو ذر اور قابسی سے یہ ساقط ہوا ہے، اسے بیہقی نے بشر بن شعیب عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (بلبن لقحته من تحتها لا يطعمه) اس کے ساتھ تین دیگر بھی ذکر کئے، لقحہ دودھ والی اونٹنی کو کہتے ہیں یہ وضعِ حمل کے بعد دو یا تین ماہ لقوح پھر لبون کہلاتی ہے، مسلم نے اپنی صحیح کی

كتاب الفتن میں سفیان بن عیینہ عن ابوزناد کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ سوائے رفعِ لقمہ کے باقی امور ذکر کئے، ابن عمرو کی ایک حدیث میں صاحبِ حوض کے ساتھ اس تمثیل کی مراد مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (ثم ينفخ في الصور فلا يسمعه أحد إلا أصْغىٰ وأولُ مَنْ يسمعه رجل يلوط حوض إبله فيصعق)(یعنی قیامت کی آواز جب شروع ہوگی تو سب کے کان کھڑے ہو جائیں گے اور سب سے قبل اپنے حوض......) اسے مسلم نے نقل کیا، ابن ماجہ اور احمد نے ۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، ابن مسعود سے روایت کیا کہ شبِ معراج آنحضرت کی حضرات ابراہیم، موسی اور عیسی علیہم السلام سے ملاقات ہوئی تو ان کے مابین قیامت کا ذکر چھڑا تو سب سے پہلے حضرت ابراہیم سے آغاز کیا اور ان سے اس بارے پوچھا مگر انہوں نے اس ضمن میں مکمل لاعلمی کا اظہار کیا اسی طرح حضرت موسی نے بھی تو بات حضرت عیسی تک پہنچی تو کہنے لگے: (قد عُهِدَ إليَّ فيما دون وجبتها فأما وجبتها فلا يعلمها إلا الله)(یعنی اسکے قیام سے قبل کی باتیں تو مجھے بتلائیں تھیں لیکن اس کے قیام کے وقت کی بابت صرف اللہ ہی جانتا ہے) تو خروجِ دجال کا ذکر کیا تو بتلایا کہ میں (زمین پر) اتروںگا اور اسے قتل کروں گا پھر یاجوج وماجوج کے خروج اور ان کی ہلاکت کیلئے اپنی دعا کا ذکر کیا پھر کہا کہ ان کی اجتماعی ہلاکت کے بعد بارش ہوگی جو ان کے جثے بہا کر سمندر میں ڈال دے گی، (ثم تنسف الجبال و تُمَدُّ الأرض مَدَّ الأديم)(یعنی پھر پہاڑ اکھیڑ دیے جائیں گے اور زمین چمڑے کی طرح پھیلا دی جائے گی) تو مجھے بتلایا گیا ہے کہ جب یہ احوال برپا ہو جائیں تب اسکی مثال اس حاملہ کی ہوگی جس کے حمل کے دن پورے ہو چکے ہوں اور اس کے اہل نہیں جانتے کہ کب اچانک وضعِ حمل ہو جائے رات کو یا دن کو۔

26 - باب ذِكْرِ الدَّجَّالِ (دجال کا ذکر)

دجال فعال کے وزن پر ہے دجل سے جو کہ تغطیہ ہے (یعنی پردے ڈالنا) کذاب کو دجال کہا گیا ہے کیونکہ وہ حق کو باطل کے ساتھ ڈھانپ دیتا ہے، کہا جاتا ہے: (دُجِلَ البعير بالقَطِرَان) (جب اونٹ کو کولتا کے ساتھ ڈھانپ دیا جائے) اسی طرح: (دُجِلَ الإناءُ بالذهب) (جب سونے [کے پانی] کے ساتھ اسے نکل کیا جائے) بقول ثعلب (الدجال المموه) (یعنی حقائق کو مسخ کرنے والا) اور (سيف مُدَجَّل) (یعنی نکل شدہ تلوار) ابن درید کہتے ہیں دجال اس لئے کہا گیا کیونکہ وہ حق کو کذب کے ساتھ ڈھانپ دے گا۔ بعض نے کہا کیونکہ (لضربه نواحي الأرض) (یعنی زمین کے اطراف واکناف کا سفر کرے گا) تو اس کے فاعل کیلئے (دجل) مخففا اور مشددا دونوں طرح کہا جاتا ہے، ایک قول ہے کہ بلکہ اسے اس لئے دجال کا نام ملا کیونکہ (يغطي الأرض)(یعنی زمین کو ڈھانپ لے گا) تو یہ اول کی طرف راجع ہے، قرطبی تذکرہ میں لکھتے ہیں دجال کی وجہ تسمیہ میں دس اقوال ہیں،

امرِ دجال کے ضمن میں جن چیزوں کی وضاحت وتفصیل کی ضرورت ہے ان میں یہ بھی کہ اسکی اصل کیا ہے؟ اور کیا یہ ابن صیاد ہے یا کوئی اور؟ ثانی پر کیا یہ عہدِ نبوی میں موجود تھا یا نہیں؟ کب اس کا خروج ہوگا؟ اس کے خروج کا سبب کیا ہے اور کہاں سے باہر نکلے گا اور اس کی صفت کیا ہے اس کا دعوی وادعاء کیا ہوگا اس کے خروج کے وقت کس قسم کے خارقِ عادت امور کا ظہور ہوگا؟ حتی کہ اس کے اتباع کثیر ہوں گے پھر کب وہ ہلاک ہوگا اور کون اسے قتل کرے گا؟

جہاں تک پہلی بات تو اس کا بیان کتاب الاعتصام میں حضرت جابر کی حدیث کی شرح کے اثناء ہوگا وہ حلفا کہا کرتے تھے

کہ ابن صیاد ہی دجال ہے، ثانی بات جو ہے وہ تمیم داری کے قصہ میں حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا مقتضا ہے جسے مسلم نے تخریج کیا کہ وہ عہد نبوی میں موجود تھا اور کسی جزیرہ میں محبوس ہے اس کا بیان بھی مشار الیہ حدیثِ جابر کی شرح میں ہوگا، سوم کا ذکر مسلم کی حدیثِ نواس میں ہے کہ وہ مسلمانوں کی فتحِ قسطنطنیہ کے وقت نمودار ہوگا، جہاں تک اسکے خروج کے سبب کا تعلق ہے تو مسلم نے ابن عمر عن ام المؤمنین حفصہ سے نقل کیا کہ: (أنه يخرج من غضبة يغضبها) (یعنی اسکا خروج کسی وجہ سے اس کے غیظ وغضب میں آنے کے وقت ہوگا) رہی یہ بات کہ کہاں سے نکلے گا تو قطعاً مشرق کی طرف سے! پھر ایک روایت میں وارد ہے کہ خراسان سے نکلے گا اسے احمد اور حاکم نے حدیثِ ابوبکر سے نقل کیا، ایک اور میں ہے کہ اصفہان سے نمودار ہوگا، اسے مسلم نے نقل کیا، اور جو اس کی صفت ہے تو وہ ان احادیثِ باب میں مذکور ہے! جہاں تک اس کے ادعاء کا تعلق تو اولا وہ ایمان واصلاح کا مدعی ہوگا پھر نبوت کا دعوی کرے گا پھر الوہیت کا مدعی بنے گا جیسا کہ طبرانی نے سلیمان بن شہاب کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ایک صحابی عبد اللہ بن معتمر میرے مہمان بنے تو نبی اکرم سے بیان کیا کہ:(الدجال ليس به خفاء يجيء من قبل المشرق فيدعو إلى الدين فيتبع ويظهر فلا يزال حتى يقدم الكوفة فيظهر الدين ويعمل به فيتبع ويحث على ذلك ثم يدعي أنه نبي فيفزع من ذلك كل ذي لُبِّ ويُفارِقُه فيمكث بعد فيقول أنا الله فتعشى عينه وتقطع أذنه ويكتب بين عينيه كافر فلا يَخفىٰ على كل مسلم فَيُفَارِقُهُ كلُّ أحدٍ مِن الخلق في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان)(یعنی دجال کی آمد کسی پہ مخفی نہ رہے گی مشرق کی جانب سے وہ آئے گا اولا دین کی طرف دعوت دے گا تو اسکی اتباع کی جائے گی پھر آگے بڑھتا رہے گا اور کوفہ میں داخل ہوگا وہاں بھی دعوتِ دین ہی دے گا پھر دعوی کر دے گا کہ میں نبی ہوں اب ہر عاقل کو گھبراہٹ ہوگی اور وہ اس سے جدا ہوگا کچھ عرصہ بعد الوہیت کا دعوی کر دے گا تو اس کی آنکھ کانی کر دی جائے گی اور کان کٹ جائے گا[گویا شروعِ ظہور میں ایسا نہ ہوگا اسی لئے ابتدا میں اسکی بطورِ دجال پہچان نہ ہو پائے گی] اور اسکی آنکھوں کے درمیان کافر لکھا ظاہر ہوگا جو کسی بھی مسلمان پر مخفی نہ ہوگا حتی کہ جس کے دل میں ذرہ بھی ایمان کی رمق ہو) اس کی سند ضعیف ہے

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ایک عام سوال جو کیا جاتا ہے کہ قرآن میں ذکرِ دجال کی عدم تصریح میں کیا حکمت پنہاں ہے حالانکہ اس سے صادر شر و فتنہ کا خوب ذکر ہوا اور تمام انبیاء نے اس سے تحذیر کیا اور اس سے استعاذت کا حکم دیا حتی کہ نماز میں بھی ہے؟ اس کے کئی جوابات دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ اس آیت: (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَايَنْفَعُ نَفساً إِيْمَانُهَا) میں اس کی طرف اشارہ ہے چنانچہ ترمذی نے ۔اور اسے صحیح قرار دیا، حضرت ابوہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ تین ایسے امور ہیں جو جب ظاہر ہوئے تو کسی نفس کو اس کا ایمان لانا نفع نہ دے گا جو قبل ازیں مومن نہ تھا: دجال، دابہ اور مغرب سے سورج کا طلوع، دوسرا جواب یہ کہ قرآن میں حضرت عیسی کے نزول کی طرف اشارہ واقع ہے اور یہ اس آیت میں: (وَاِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِه)[النساء: ۱۵۹] اور اس آیت میں: (وَإِنَّهُ لَعِلْمُ السَّاعَةِ)[الزخرف: ۶۱] اور صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ وہی دجال کو قتل کریں گے تو ضدین میں سے ایک کے ذکر پر اکتفاء کیا اور اس لئے کہ حضرت عیسیٰ کی طرح وہ بھی مسیح کے ساتھ ملقب ہے لیکن دجال مسیحِ ضلالت اور حضرت عیسیٰ مسیحِ ہدایت ہیں، سوم یہ کہ احتقارا قرآن میں اس کا ترکِ ذکر کیا، اس کا تعقب ہوا کہ یاجوج

ماجوج کا اس میں ذکر ہوا ہے اور ان کا برپا کردہ فتنہ دجال کے فتنہ سے کمتر نہ ہوگا، اس کا یہ کہہ کر تعاقب ہوا کہ سوال ابھی باقی ہے کہ اس پر ترکِ تنصیص میں کیا حکمت ہے؟ ہمارے شیخ امام بلقینی نے یہ جواب دیا ہے کہ انہوں نے قرآن میں غور کیا تو جن مفسدین کا اس نے ذکر کیا وہ سب جو گزر چکے اور ان کا معاملہ ختم ہو چکا، آنے والے مفسدین کا اس میں ذکر موجود نہیں ہے! ان کی یہ بات ذکرِ یاجوج و ماجوج کے ساتھ منتقض ہے، تفسیر بغوی میں ہے کہ دجال قرآن کی اس آیت میں مذکور ہے: (لَخَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ)[غافر: ۵۷] کہ ناس سے یہاں مراد دجال ہے اور یہ کل بول کر جزو مراد لینے کی قبیل سے ہے، یہ اگر ثابت ہو تو احسن الاجوبہ ہے تو اس کا شمار بھی ان امور میں ہوگا جن کے بیان کے ساتھ نبی اکرم متکفل ہوئے

جہاں تک یہ سوال کہ اس کے ہاتھوں کن خوارق کا ظہور ہوگا؟ تو ان کا آگے ذکر ہو رہا ہے، رہی اس کی ہلاکت وقتل کی بات تو سوائے مکہ و مدینہ کے پوری زمین پر اس کے غلبہ کے بعد اس کی ہلاکت ہوگی پھر وہ بیت المقدس کا رخ کرے گا تو حضرت عیسی نازل ہو کر اسے قتل کریں گے، اسے بھی مسلم نے نقل کیا آگے ان کی روایت کے الفاظ ذکر کرونگا، ہشام بن عامر کی روایت میں ہے کہ میں نے نبی پاک سے سنا فرمایا تخلیقِ آدم تا قیامِ قیامت دجال سے بڑا کوئی فتنہ نہیں، اسے حاکم نے نقل کیا انہی کی قتادہ عن ابوطفیل عن حذیفہ بن اسید سے مرفوع روایت میں ہے کہ دجال ایسے عالم میں نکلے گا کہ دنیا میں نقص ہو رہا ہوگا اور لوگوں کی دینی حالت اچھی نہ ہوگی اور ہر طرف برائی پھیلی ہوگی تو وہ ہر آبادی تک پہنچے گا اور زمین اس کیلئے لپیٹ دی جائے گی، نعیم بن حماد نے کتاب الفتن میں کعب احبار سے نقل کیا کہ دجال نکل کر آئے گا اور دمشق کے مشرقی دروازے کے پاس پڑاؤ ڈالے گا پھر ڈھونڈنے کے باوجود نہ ملے گا پھر ان چشموں کے پاس دکھائی دے گا جو دریائے کسوہ کے پاس ہیں پھر اس کی طلب کی جائے گی تو پتہ نہیں چلے گا کہاں چلا گیا پھر اس کا ظہور مشرق میں ہوگا، خلافت دیا جائے گا (یعنی حکمران بنالیا جائے گا) پھر سحر ظاہر کرے گا پھر دعوائے نبوت کرے گا تو لوگ اس سے منتشر ہو جائیں گے پھر وہ ایک دریا کے پاس آئے گا اور اسے کہے گا میری طرف بہو تو وہ اس کی طرف بہے گا پھر اسے حکم دے گا کہ خشک ہو جاؤ تو وہ خشک ہو جائے اور وہ جبلِ طور اور جبلِ زیتا کو حکم دے گا کہ ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں تو ایسا ہی کریں گے، ہوا کو حکم دے گا کہ سمندر سے بادل بن کر انہیں پھیلائیں تو بارشیں برسیں گی اور وہ سمندر میں ایک دن میں تین غوطے لگائے تو وہ اسکے نصف دھڑ تک بھی نہ پہنچے گا اس کا ایک بازو دوسرے کی نسبت لمبا ہوگا وہ لمبے بازو کو سمندر میں داخل کرے گا تو وہ اس کی تہہ تک جا پہنچے گا تو جو چاہے مچھلیاں نکالے گا، ابونعیم نے حلیہ میں حسان بن عطیہ کے ترجمہ میں جو ثقات تابعین میں سے ہیں ان تک حسن اور صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ دجال کے فتنہ سے سوائے بارہ ہزار مردوں اور سات ہزار عورتوں کے کوئی نجات نہ پائے گا اس قسم کی بات ذاتی رائے سے نہیں کی جاتی تو محتمل ہے کہ مرفوع ہو جسے مرسلاً بیان کیا اور یہ احتمال بھی ہے کہ بعض اہلِ کتاب سے اس کا اخذ کیا ہو، اس باب میں بارہ احادیث لائے ہیں۔

علامہ انور باب (ذکر الدجال) کے تحت لکھتے ہیں یہ لعین قادیان کتنا کافر ہے جب اس قسم کی ہفوات صادر کرتا ہے اور بالکل بھی حیا نہیں کرتا کہ اس ذات پر بھی دجال کی حقیقت منکشف نہ تھی جسے علم الاولین والآخرین عطا کیا گیا تھا جس نے اپنی امت کو اس سے خبردار کیا اور اسکے اور اسکے والد کے نام تک سے آگاہ کیا، اس کا حلیہ تک بتلا دیا اور اس کے قاتل کی تعیین کر دی، یہ بھی کہ کہاں وہ قتل ہو گا اس کا انجام کیا ہوگا، کہاں کہاں داخل ہوگا اور کہاں داخل نہ ہو سکے گا اس کی مدتِ اقامت کتنی ہوگی اور اسکے ہاتھوں کیا کیا خوارق ظہور

پذیر ہوں گے اور دیگر تفاصیل! تو اللہ اس لعینِ قادیان پر بڑی لعنت کرے اور اسے اشد العذاب چکھائے، آپ ﷺ نے تو ہمیں اس قدر تفصیل وتدقیق سے دجال بارے آگاہ کیا ہے کہ گویا ہم اپنی آنکھوں سے اسے دیکھ رہے ہیں تو اے ازلی بدبخت تم دجال کی اذناب (یعنی اسکے دم چھلے) سے ہو تبھی تو اس کی چال چلتے ہو اور آج تم وہی کاٹ رہے ہو جو تم نے بویا تھا، فَذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الكريم

- 7122حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي قَيْسٌ قَالَ قَالَ لِي الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ مَا سَأَلَ أَحَدٌ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الدَّجَّالِ مَا سَأَلْتُهُ وَإِنَّهُ قَالَ لِي مَا يَضُرُّكَ مِنْهُ قُلْتُ لأَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ مَعَهُ جَبَلَ خُبْزٍ وَنَهَرَ مَاءٍ قَالَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ ذَلِكَ

ترجمہ: مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں جس قدر سوال دجال بارے میں نے نبی پاک سے کئے کسی نے نہ کئے ایک دفعہ مجھے فرمایا تمہیں اس سے کیا نقصان؟ عرض کی لوگ کہتے ہیں اسکے ساتھ روٹیوں کا ایک پہاڑ اور پانی کی نہر ہوگی، فرمایا وہ اللہ پر اس سے بہت ہلکا ہے۔

یحی سے قطان، اسماعیل سے ابن ابو خالد اور قیس سے مراد ابن ابو حازم ہیں۔ (قال لی المغیرۃ الخ) مسلم کی ابراہیم بن حمید عن اسماعیل بن ابو خالد عن قیس سے روایت میں (عن المغیرۃ بن شعبۃ) ہے۔ (عن الدجال ما سأل الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (أکثر مما سألتہ) (ما یضرک منہ) روایتِ مسلم میں ہے: (وما ینصبک منہ) (یعنی تمہیں اس سے کیا نقصان) اس کا مثل ان کی یزید بن ہارون عن اسماعیل سے روایت میں ہے اور یہ زیادت بھی: (فقال لی أی بُنَیَّ ما ینصبک منہ) (یعنی اے میرے بچے تمہیں اس سے کیا تکلیف؟) ان کی ہشیم عن اسماعیل سے طریق سے روایت میں ہے: (وما سؤالک منہ) (یعنی تمہارے اس بارے سوالات کا سبب کیا ہے؟) ابونعیم نے مستخرج میں (ما ینصبک) کا معنی یہ کیا: (أی ما الذی یغمک منہ من الغم حتی یھولک أمرہ) بقول ابن حجر یہ تفسیر باللازم ہے وگرنہ نصب تعب کے ہم معنی و وزن ہے مرض پر بھی اس کا اطلاق ہے کیونکہ اس میں تعب ہے، ابن درید کہتے ہیں: (نصبہ المرض و أنصبہ) یعنی تعب یا تکلیف کی وجہ سے تغیر حال۔

(قلت لأنھم الخ) یہ محذوف سے متعلق ہے جس کی تقدیر ہے: (الخشیۃ منہ) مثلا مستملی کے نسخہ میں ہے: (إنھم یقولون) یہی مسلم کی روایت میں ہے ضمیر کا مرجع لوگ یا پھر اہلِ کتاب۔ (جبل خبز) یعنی خبز کی اتنی مقدار اس کے ساتھ ہوگی جیسے پہاڑ ہو، خبز کا اطلاق کیا اور مراد اس کی اصل ہے مثلا گندم! مسلم کی ہشیم سے روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (معہ جبال من خبز و نھرٌ مِنْ ماء) ابراہیم بن حمید کی روایت میں ہے: (إن معہ الطعام والأنھار) یزید بن ہارون کی روایت میں ہے: (إن معہ الطعام والشراب)۔ (ونھر ماء) ہاء کے سکون اور زبر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ (قال بل ھو أھون الخ) مسلم کی روایت سے (بل) ساقط ہے عیاض کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ وہ اس امر سے اہون ہے کہ اس کے ہاتھوں جو کچھ مخلوق ہوا سے مومنوں کیلئے اِضلال اور اہلِ یقین کے دلوں کیلئے تشکیک پیدا کرنے کا سبب بنائے بلکہ تا کہ ایمان والوں کے ایمان میں ازدیاد کرے اور جن کے دلوں میں مرض ہے وہ شک کا شکار بنیں، تو یہ اس شخص کے اسے یہ کہنے کے مثل ہے جسے وہ قتل کرے گا (یعنی مدینہ منورہ کا ایک شخص جس کے گلے پر وہ چھری چلائے گا پھر اسے زندہ کرے گا اور کہے گا اب تو مجھے الہ مانتے ہو؟ تو وہ کہے گا): (ما کنت أشدَّ بصیرۃ منی فیک) (یعنی اب تمہاری حقیقت میری نظر میں اور اجاگر ہوگئی ہے) لہذا آپ کے فرمان: (ھو أھون علی اللہ

الخ) سے یہ مرادنہیں کہ ان اشیاء میں کچھ اس کے ساتھ نہ ہوگا بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ بات اللہ پر نہایت اہون ہے کہ ان خوارق کو اس کے صدق کی دلیل بنائے پھر بالخصوص اس کے جسم میں ہی ایک نظر آنے والی نشانی بنادی ہے جو اس کے کذب وکفر اور دجل وفریب پر واضح دلیل ہے جسے ہر پڑھا لکھا اوران پڑھ شخص پڑھے گا، یہ ان شواہد کے علاوہ جو اس کے کذب پر دلیل ہیں

بقول ابن حجر اس تاویل کا محرک یہ امر بنا ہے کہ ایک اور مرفوع حدیث میں وارد ہے کہ اس کے ساتھ خبز کا پہاڑ اور پانی کی نہر ہوگی، اسے احمد نے اور بعث میں بیہقی نے جنادہ بن ابوامیہ عن مجاہد کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ہم ایک انصاری صحابی کے پاس گئے اور کہا ہمیں دجال کی بابت جو آپ نے رسول اللہ سے سنا بیان کیجئے کسی اور سے سنی کوئی بات اس ضمن بیان نہ کریں، تو ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے: (تمطر الأرض ولا ينبت الشجر ومعه جنةٌ ونارٌ فنارهُ جَنَّةٌ وجنته نارٌ ومعه جبلُ خُبزٍ) ایک طویل حدیث ذکر کی، اس کے رجال ثقات ہیں، احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ جنادہ عن رجل من الانصار سے روایت میں ہے: (معه جبال الخبز و أنهار الماء) احمد کی حضرت جابر سے روایت میں ہے: (ومعه جبال من خبز و الناس في جهد إلا مَنْ تَبِعَهُ ومعه نهران) (یعنی اس کے ساتھ روٹیوں کے پہاڑ ہوں گے اور لوگوں کی حالت تب پتلی ہوگی صرف اس کی اتباع کرنے والے ہی آسانی میں ہوں گے اور اسکے ساتھ دو دریا ہوں گے) تو اس سے دلالت ملی کہ آپ کے قول: (هو أهون الخ) سے اس کا ظاہر مرادنہیں یعنی کہ اس کے ہاتھوں کسی اس قسم کی شیٔ کا ظہور نہیں ہوگا بلکہ یہ مذکورہ تاویل پر ہے، باب کی آٹھویں حدیث میں آئے گا کہ اسکے ہمراہ جنت و آگ ہوگی، ابن عربی غافل رہے تو حدیثِ مغیرہ کی تشریح میں لکھا مسلم کے ہاں مذکور ہے کہ جب ان سے فرمایا تمہیں وہ ہرگز ضرر نہ دے گا تو انہوں نے کہا: (إن معه ماءً ونارًا) ابن حجر کہتے ہیں مجھے تو یہ جملہ حدیثِ مغیرہ میں نہیں ملا بقول ابن عربی قولِ نبوی: (هو أهون الخ) کے ظاہر سے ان بدعتی حضرات نے اخذ کیا جو دجال کے ہمراہ جنت و نار ہونے کے بارہ میں ثابت احادیث کا رد کرتے ہیں پھر لکھا ایک حدیثِ محتمل کے ساتھ کیونکر دیگر ثابت صحیح احادیث کا رد کیا جا سکتا ہے تو شائد حدیثِ مغیرہ میں جو مذکور ہوا وہ آنجناب ﷺ کے امرِ دجال کی تبیین سے قبل تھا اور (أهون الخ) کی یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ اللہ ان امور کو اس کے لئے حقیقت نہ بنائے گا، یہ صرف شعبدہ بازی اور نظروں کا دھوکہ ہوگا تو (انہیں دیکھ کر) مومن ثابت رہے گا اور کافر ڈگمگا جائے گا، ابن حبان اپنی صحیح میں اسی تاویل کی طرف مائل ہیں چنانچہ لکھتے ہیں یہ (یعنی حدیثِ مغیرہ) ابو مسعود کی حدیث کے مضاد نہیں بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ اللہ پر اس بات سے اہون ہے کہ کوئی جاری پانی کی نہر اس کے ہمراہ ہو، بس دکھائی دے گا کہ وہ پانی ہے مگر حقیقت میں کچھ ایسا نہ ہوگا۔

(أهون على الله من ذلك) کی بابت کہتے ہیں یعنی اس کے ہاتھوں جو کچھ ظاہر ہوگا وہ تخییل کی قبیل سے ہے اور ایک شعبدہ بازی ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں وہ اس امر سے بہت ہلکا ہے کہ اس کے ہاتھوں یہ بڑے بڑے امور ظاہر ہوں۔

- 7123حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أُرَاهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَعْوَرُ عَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ

أطرافه 3057، 3337، 3439، 4402، 6175، 7127، - 7407.

(یعنی دجال کی داہنی آنکھ کانی ہے گویا پھٹا ہوا انگور ہو)

- 7124 حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَجِيءُ الدَّجَّالُ حَتَّى يَنْزِلَ فِي نَاحِيَةِ الْمَدِينَةِ ثُمَّ تَرْجُفُ الْمَدِينَةُ ثَلَاثَ رَجَفَاتٍ فَيَخْرُجُ إِلَيْهِ كُلُّ كَافِرٍ وَمُنَافِقٍ

أطرافه 1881، 7134، - 7473.

ترجمہ: فرمایا دجال مدینہ کے نواح میں آ کر پڑاؤ ڈالے گا پھر مدینہ تین مرتبہ ہلے ہوگا تو ہر کافر و منافق نکل کر اس کے پاس چلا جائے گا۔

بعض نسخوں میں سعد کی بجائے سعید ہے یہ تحریف ہے شیبان سے مراد ابن عبدالرحمن ہیں، عباس ھدی نے سعد بن حفص سے روایت کرتے ہوئے نسبت ذکر کی اسے اسماعیلی نے تخریج کیا، یحی سے مراد ابن ابوکثیر ہیں۔ (ویجیء الدجال الخ) ایک باب بعد حدیثِ ابوسعید میں یہ الفاظ ہیں: (ینزل بعض السباخ التی فی المدینه)(یعنی مدینہ کے بعض میدانوں میں آن اترے گا) حماد بن سلمہ عن اسحاق عن انس کی روایت میں ہے: (فیاتی سبخة الجُرُف فیضرب رواقه فیخرج إلیه کل منافق ومنافقة)(یعنی جرف کے مقام پہ خیمہ زن ہوگا تو تمام منافق اسکے پاس چلے جائیں گے) جرف شام کے راستے میں مدینہ سے ایک میل کی مسافت پہ ایک جگہ کا نام ہے، بعض نے کہا تین میل کی مسافت پر ہے! رواق سے مراد فسطاط (یعنی خیمے) ہے ابن ماجہ کی حدیثِ ابوامامہ میں ہے: (نزل عند الطریق الأحمر عند منقطع السبخة)(یعنی بے آباد زمین کے آخر میں سرخ راستے کے پاس اترے گا)۔

(ترجف ثلاث الخ) دوری کی روایت میں: (فترجف) ہے یہ اوجہ ہے، یہ کتاب الحج کے آخر میں اوزاعی عن اسحاق سے اتم سیاق کے ساتھ گذری ہے اور اس میں یہ الفاظ تھے: (لیس من بلد إلا سَیَطَؤُهُ الدجالُ إلا مکة والمدینة) وہیں اس کی شرح ہوئی، وہیں (ترجف الخ) اور آپ کے قول: (لایدخل المدینةَ رعبُ المسیح الدجال) کے مابین تطبیق کا ذکر ہوا تھا، احمد اور حاکم کی محجن بن ادرع سے روایت میں ہے وہ احد پہاڑ پر چڑھے گا تو مدینہ کی طرف نظر ڈالے گا اور اپنے ساتھیوں سے کہے گا اس سفید محل کو دیکھ رہے ہو؟ یہ احمد کی مسجد ہے (یعنی مسجد نبوی! اللہ اکبر یہ بھی آنجناب کی پیشین گوئیوں میں سے ایک ہوئی کہ مسجدِ نبوی جو آپ کے دور میں کھجور کے تنوں اور اس کی چھال وغیرہ اور کچی اینٹوں سے بنی تھی، کو آپ نے اس فرمان میں قصر ابیض کے الفاظ سے ذکر کیا اور ہم دیکھتے ہیں کہ آج اس کی عمارت کا یہی حلیہ ہے) پھر شہر کا رخ کرے گا تو اسکے نقاب (یعنی داخلی راستوں) میں سے ہر نقب کے پاس تلوار بدست ایک فرشتہ پائے گا تو جرف میں چلا جائے گا اور وہاں اپنے خیمے گاڑے گا پھر مدینہ تین رجفات کا شکار بنے گا تو کوئی منافق و منافقہ اور فاسق و فاسقہ نہ ہوگا مگر اس کے پاس پہنچ جائے گا تو مدینہ پاک اور صاف ہو جائے (یعنی صرف خالص ایمان والے باقی رہ جائیں گے) تو یہ یوم الخلاص ہے، ابوطفیل عن حذیفہ بن اسید کی مشار الیہ روایت میں ہے اس کے لئے زمین مینڈھے کی اون کی مانند لپیٹ دی جائے گی حتی کہ مدینہ آئے گا تو بیرونِ مدینہ پر تو غالب آئے گا مگر اندرون مدینہ میں داخل ہونے سے روک دیا جائے گا پھر ایلیاء (یعنی بیت المقدس، یروشلم) چلا جائے گا اور مسلمانوں کی ایک جماعت کا محاصرہ کر لے گا (اور یہاں حضرت عیسی کی قیادت میں آخری معرکہ گرم ہوگا اور دجال قتل ہوگا) تو حاصلِ تطبیق یہ تھا کہ جس رعب کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد خوف وفزع

ہے یعنی مدینہ کے کسی باسی کو دجال کے قرب کی وجہ سے کوئی خوف وگھبراہٹ نہ ہوگی یا یہ بات اس (یعنی خوف) کی غایت سے عبارت ہے یعنی مدینہ پر غلبہ حاصل کرنا، اور رجفہ سے مراد اِرفاق ہے یعنی اس کی آمد کی اشاعت اور یہ کہ کسی (انسان) کیلئے اس کا سامنا کرنے کی طاقت نہیں ہے تب ہر متصف بالنفاق والفسق اس کی طرف نکلنے میں جلدی کرے گا تب اس فرمانِ نبوی کی عامیت ظاہر ہوگی کہ مدینہ اپنے خبث کو نکال دیتا ہے۔

7125 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ يَدْخُلُ الْمَدِينَةَ رُعْبُ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ وَلَهَا يَوْمَئِذٍ سَبْعَةُ أَبْوَابٍ عَلَى كُلِّ بَابٍ مَلَكَانِ طرفاه 1879، - 7126

ترجمہ: فرمایا مدینہ میں دجال کا رعب داخل نہ ہوگا اور اس کے اس زمانہ میں سات دروازے ہوں گے اور ہر دروازہ پر دو فرشتے ہوں گے۔

یہ حدیث صرف مستملی کے نسخہ میں یہاں ثابت ہے دیگر سب سے ساقط ہے اسی سند ومتن کے ساتھ یہ کتاب الحج کے آخر میں گزری ہے، ابراہیم بن سعد سے مراد ابن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں، سعد وہی ہیں جن کی دوسری سند میں محمد بن بشیر راوی ہیں۔ (رعب المسيح الخ) مسیح کا ضبط کتاب الصلاۃ کے باب (الدعاء قبل السلام) میں گزرا وہاں ذکر کیا تھا کہ بعض کا اسے خاء کے ساتھ کہنا تصحیف ہے وہیں وجہِ تسمیہ بھی ذکر کی تھی ہمارے شیخ مجد الدین شیرازی صاحب قاموس فی اللغہ نے بیان کیا کہ دجال کو مسیح کہنے کی بابت انہوں نے پچاس اقوال جمع کئے ہیں! ابن عربی نے مبالغہ کیا اور کہا ایک قوم گمراہ ہوئی جب اسے خاء کے ساتھ پڑھا بعض نے دجال کیلئے مستعمل مسیح کی سین پر تشدید پڑھی تا کہ اسکے اور حضرت عیسیٰ کے لقب کے مابین تفرقہ ہو حالانکہ یہ تفرقہ نبی اکرم نے یہ کہہ کر بیان کیا کہ دجال (مسيح الضلالة) اور حضرت عیسیٰؑ (مسيح الهدى) ہیں تو ان حضرات نے اپنے زعم میں حضرت عیسیٰ کی تعظیم چاہی تو حدیث میں تحریف کے مرتکب ہو بیٹھے۔

(لها يومئذ سبعة الخ) بقولِ عیاض یہ اس امر کا مؤید ہے کہ آمدہ باب کی دوسری حدیثِ ابو ہریرہ میں مذکور انقاب سے مراد ابواب اور فُوّات الطریق (یعنی دروازے اور راستوں کے دھانے) ہیں۔ (على كل باب الخ) ابراہیم کی روایت میں یہی ہے، محمد بن بشر کی روایت میں ہے: (لكل باب ملكان) اسے حاکم نے زہری عن طلحہ بن عبداللہ بن عوف عن عیاض بن مسافع عن ابوبکرہ سے نقل کرتے ہوئے یہ بھی بیان کیا کہ (أكثرَ الناس في شأن مسيلمة فقال النبي ﷺ إنه كذاب من ثلاثين كذابا قبل الدجال) آگے فرمایا ہر شہر میں اس کا رعب داخل ہوگا ماسوائے مدینہ کے (على كل نقب من أنقابها ملكان يذبان عنها رعب المسيح) (یعنی اس کے ہر ناکے پہ دو فرشتے ہوں گے جو اس سے دجال کا رعب دور کریں گے)۔

7123 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أُرَاهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَعْوَرُ عَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ

أطرافه 3057، 3337، 3439، 4402، 6175، 7127، - 7407 (سابقہ سے قبل)

ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔ (أراہ عن النبی الخ) اس کے قائل بخاری ہیں مستملی، مروزی اور جرجانی کے ہاں یہ ساقط ہے تو ان کے ہاں یہ صورۃً موقوف ہے، اسماعیلی نے اسی پر جزم کیا احمد بن منصور رمادی عن موسی بن اسماعیل سے ابن عمر تک اپنی سند سے اس کی تخریج کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے: (إن رسول الله ﷺ قال) آگے لکھا بخاری نے موسی سے اسے روایت کیا اور نبی اکرم کا حوالہ ذکر نہیں کیا ابونعیم نے مستخرج میں اسے طبرانی عن احمد بن داود مکی عن موسی سے روایت کیا اور اس کے مرفوع ہونے کی تصریح کی! مزی نے سرخسی وغیرہ کے ہاں واقع لفظ: (أراہ) پر اقتصار کیا، حدیث اصل میں مرفوع ہے چنانچہ مسلم نے اسے حماد بن زید عن ایوب سے روایت کرتے ہوئے (عن النبی) ذکر کیا ہے، احادیث الانبیاء کے ترجمہِ عیسی بن مریم میں موسی بن عقبہ عن نافع سے یہ الفاظ مذکور گزرے: (قال عبد الله ھو ابن عمر ذکر النبی ﷺ بین ظھرانی الناس المسیح الدجال) تو یہی حدیث ذکر کی تھی وہاں اس کا سیاق اتم تھا۔

(أعور العین الیمنیٰ) غیر ابوذر کے ہاں: (أعور عین الیمنیٰ) ہے اس کا مثل طبرانی کی روایت میں ہے، ترجمہِ عیسی میں (أعور عینہ الیمنی) کے الفاظ تھے اس کی توجیہ اور اعرابی بحث وہیں گزری۔ (کأنھا عنبة طافیة) اس پر چھٹی حدیث کی شرح کے اثناء کلام ہوگی، اس جگہ سب کے ہاں یہی ہے کہ اس کا موصوف ذکر نہیں کیا اس کا مثل اسماعیلی کی روایت میں ہے لیکن آخر میں کہا: (یعنی الدجال) روایتِ طبرانی کے شروع میں ہے: (الدجال أعور عین الیمنی)۔

- 7125حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَدْخُلُ الْمَدِينَةَ رُعْبُ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ وَلَهَا يَوْمَئِذٍ سَبْعَةُ أَبْوَابٍ عَلَى كُلِّ بَابٍ مَلَكَانِ

.طرفاہ 1879، - 7126 (سابقہ)

- 7126حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَدْخُلُ الْمَدِينَةَ رُعْبُ الْمَسِيحِ لَهَا يَوْمَئِذٍ سَبْعَةُ أَبْوَابٍ عَلَى كُلِّ بَابٍ مَلَكَانِ

.طرفاہ 1879، - 7125 (ایضاً)

7126م -قَالَ وَقَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ عَنْ صَالِحِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَدِمْتُ الْبَصْرَةَ فَقَالَ لِي أَبُو بَكْرَةَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ بِهَذَا (یعنی بصرہ میں ابوبکرہ سے یہ حدیث سنی)

(وقال ابن اسحاق الخ) یعنی محمد، صاحبِ سیرت۔ (عنْ صالح بن إبراهیم) یعنی ابن عبدالرحمٰن بن عوف، جو سعد بن ابراہیم کے بھائی تھے۔ (عن أبیه قال الخ) اس تعلیق کے ساتھ ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف کی ابوبکرہ سے لقاء کا اثبات مراد ہے کیونکہ ابراہیم مدنی تھے (اور ابوبکرہ بصرہ میں رہائش پذیر تھے) تو ان کی ابوبکرہ سے روایت کا استنکار ہوسکتا تھا تو وہ عہد عمری میں بصرہ آگئے تھے اور یہیں ان کا انتقال ہوا۔ (فقال لی أبوبکرة الخ) اس تعلیق کو طبرانی نے اوسط میں محمد بن مسلمہ حرانی عن محمد بن اسحاق سے اسی سند کے ساتھ موصول کیا (فلقیت أبابکرة) کے بعد ذکر کیا کہ انہوں نے کہا میں گواہ ہوں کہ میں نے نبی اکرم سے سنا

فرماتے تھے قریہ قریہ دجال کی فزع داخل ہوگی ماسوائے مدینہ کے! وہ اس میں داخل ہونے کی غرض سے آئے گا تو اس کے ہر دروازے پر تلوار سونتے ہوئے ایک فرشتہ کو پائے گا جو اسے لوٹا دے گا، طبرانی لکھتے ہیں اسے صالح سے سوائے ابن اسحاق کے کسی نے روایت نہیں کیا بقول ابن حجر صالح مذکور ثقہ لیکن قلیل الحدیث ہیں صحیحین میں اس کے علاوہ ایک ہی حدیث ان سے مخرج ہے۔ (بھذا) سے مراد اصلِ حدیث ہے وگرنہ تو دونوں کے نقل کردہ سیاق میں متعدد مغایرات ہیں۔

- 7127حَدَّثَنَا عَبُدُ الُعَزِيزِ بُنُ عَبُدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبُرَاهِيمُ عَنُ صَالِحٍ عَنِ ابُنِ شِهَابٍ عَنُ سَالِمِ بُنِ عَبُدِ اللَّهِ أَنَّ عَبُدَ اللَّهِ بُنَ عُمَرَ قَالَ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي النَّاسِ فَأَثُنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهُلُهُ ثُمَّ ذَكَرَ الدَّجَّالَ فَقَالَ إِنِّي لَأُنُذِرُكُمُوهُ وَمَا مِنُ نَبِيٍّ إِلَّا وَقَدُ أَنُذَرَهُ قَوُمَهُ وَلَكِنِّي سَأَقُولُ لَكُمُ فِيهِ قَوُلاً لَمُ يَقُلُهُ نَبِيٌّ لِقَوُمِهِ إِنَّهُ أَعُوَرُ وَإِنَّ اللَّهَ لَيُسَ بِأَعُوَرَ .

أطرافه 3057، 3337، 3439، 4402، 6175، 7123، - 7407 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص: ۵۳۵)

شیخ بخاری اویسی ہیں ابراہیم، ابن سعد صالح، ابن کیسان اور ابن شہاب، زہری ہیں۔ (قام رسول الخ) یہاں اسی طرح وارد کیا کتاب الجہاد میں اسے معمر عن زہری سے اسی سند کے ساتھ مطولا نقل کیا تھا اس کے شروع میں ہے کہ حضرت عمر نبی اکرم کے ہمراہ صحابہ کرام کی ایک جماعت کے ساتھ ابن صیاد کی طرف گئے، پورا قصہ ذکر کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے اسے کہا: (خبأت لك خبيئا) آگے ہے کہ حضرت عمر نے عرض کی: (دَعُنِیُ یا رسول الله أضرب عنقه) پھر اسکے بعد ذکر کیا کہ (پھر ایک موقع پر) نبی اکرم اور ابی بن کعب اس کھجوروں کے باغ کی طرف گئے جہاں ابن صیاد موجود تھا اس میں ہے: (وھومضطجع فی قطیفة) آگے یہ بھی ذکر کیا: (لو تَرَكْتُهُ بَيَّنَ) پھر آگے ذکر کیا کہ ابن عمر نے کہا: (ثم قام النبی ﷺ بین الناس) تو ان تینوں احادیث کو کتاب الجہاد کے باب (كيف يعرض الإسلام على الصبی) کے تحت جمع کر کے نقل کیا تھا، یہی ان کی صنیع کتاب الادب میں بھی رہی جہاں اسے شعیب بن ابوحمزہ عن زہری سے نقل کیا کتاب الجنائز کے اواخر میں پہلی دو پر اقتصار کیا اسے وہاں یونس بن یزید عن زہری سے نقل کیا، الشہادات میں بھی یہی کیا وہاں شعیب کے طریق سے وارد کیا وہیں دونوں کی شرح کی! مسلم نے اسے یعقوب بن ابراہیم بن سعد عن ابیہ سے اسی سندِ باب کے ساتھ بتمامہ ان تینوں احادیث سمیت نقل کیا۔

(وما من نبی إلا وقد أنذر الخ) معمر کی روایت میں مزید کہا: (لقد أنذَرَ نوحٌ قومه) ابوعبیدہ بن جراح کی ابو داود اور ترمذی۔ اور اسے حسن قرار دیا۔ کے ہاں روایت میں ہے حضرت نوح کے بعد کوئی نبی ایسا نہیں جس نے دجال سے اپنی قوم کو انذار نہ کیا ہو احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے روایت میں ہے: (لقد أنذره نوح أمته والنبيون مِنُ بعده)

حضرت نوحؑ کا اس سے اپنی قوم کو انذار باعثِ اشکال ہے کیونکہ احادیث میں ثابت ہے کہ اس کا خروج ان متعدد امور کے بعد ہوگا جو ذکر ہوئے، جواب یہ ہے کہ اس کے خروج کا وقت حضرت نوح اور ان کے بعد والے انبیاء پر مخفی کیا گیا تو گویا انہیں اس کے ساتھ انذار کیا تو گیا لیکن اس کے خروج کے وقت سے انہیں آگاہ نہیں کیا گیا تو اپنی اپنی قوم کو اسکے فتنہ سے تحذیر کی، اس کی تائید اس کے بعض طرق میں موجود آپکا یہ قول کرتا ہے کہ اگر میرے ہوتے ہوئے وہ ظاہر ہوگیا تو (فأنا حجيجه) (یعنی میں اس سے نمٹ لوں گا) تو

یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ بات آپ نے اس کے وقتِ خروج اور علامات سے خود کو آگاہ کئے جانے سے قبل کہی، گویا یہ امر مجوّز تھا کہ آپ کی حیات میں اس کا خروج ہوتا پھر اسکے بعد اس کا حال اور اس کا وقتِ خروج آپ کیلئے ظاہر کیا گیا تو اسکی بابت خبر دی، اس تطبیق کے ساتھ روایات باہم مجتمع ہو جاتی ہیں، ابن عربی لکھتے ہیں دجال کے معاملہ سے انبیاء کا اپنی قوموں کو انذار فتنوں سے تحذیر اور ان کی بابت طمانینت دلانا تھا تاکہ حسنِ اعتقاد سے انہیں لڑکھڑا نہ دے، نبی اکرم نے اس تحذیر میں مزید زیادت کی اور باور کرایا کہ ایمان پر ثابت رہنے والوں کو اس سے کچھ ضرر نہ ہوگا۔

(ولكنی سأقول الخ) کہا گیا ہے کہ نبی اکرم کے اس امرِ مذکور کے ساتھ اختصاص کا سرّ حالانکہ واضح دلائل سے یہ امر ثابت ہو چکا تھا کہ اب اس کا خروج امتِ محمدیہ ہی میں ہوگا تو یہ خبر دال ہے کہ یہ علم کہ اسکا خروج اس امت کے ساتھ مختص ہے دیگر امم سے مخفی رکھا گیا جیسے سب سے قیامت کے قیام کا علم مخفی ہے۔

(إنه أعور الخ) اس پر اقتصار کیا حالانکہ دجال میں حدوث کی ادلہ ظاہر ہیں کیونکہ صفتِ عور ایک ظاہری اور محسوس عیب ہے جس کا ادراک سب عالم و عامی کو ہوگا اور انہیں بھی جو عقلی ادلہ کے ادراک کی اہلیت نہیں رکھتے تو جب وہ ناقص الخلقت ہونے کے باوجود الوہیت کا دعویٰ کرے گا جبکہ اللہ ہر نقص سے منزہ ہے تو اسکے کذب پر اس سے بڑی دلیل کیا ہوگی؟ مسلم نے یونس اور ترمذی نے معمر کی روایت میں یہ زیادت بھی نقل کی کہ زہری کہتے ہیں مجھے عمرو بن ثابت انصاری نے بتلایا کہ انہیں بعض اصحابِ نبی نے خبر دی کہ نبی اکرم نے ایک دن لوگوں کو تحذیر کرتے ہوئے فرمایا تم جانتے ہو کہ تم میں سے کوئی اپنے رب کو دیکھ نہیں سکتا مگر مرنے کے بعد ہی، ابن ماجہ کے ہاں اس زیادت کا نحو حدیثِ ابو امامہ سے ہے، اسی طرح بزار کے ہاں عبادہ بن صامت کی حدیث میں اور اس میں یہ تنبیہ ہے کہ اس کا دعوائے ربوبیت کذب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا دیدار موت کے ساتھ مقید ہے جبکہ دجال اسی اہلِ دنیا کے سامنے اپنی الوہیت کا دعویٰ کرے گا، اس حدیث میں ان لوگوں کا رد ہے جو مدعی ہیں کہ عالمِ بیداری میں اللہ تعالیٰ کا دیدار ممکن ہے، آنجناب کا اللہ تعالیٰ کا دیدار اس امر کا رد نہیں کرتا کیونکہ یہ آپ کے خصائص میں سے ہے تو اللہ تعالیٰ نے آپکو وہ قوت دنیا ہی میں عطا کر دی تھی جسے آخرت میں دیگر اہلِ ایمان کو عطا کیا جائے گا (جس کی بدولت وہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت سے مشرف ہوئے ہونگے!(یہاں محشی لکھتے ہیں کئی مرتبہ گزرا کہ صحیح یہ ہے کہ شبِ معراج میں حضور نے اللہ تعالیٰ کا دیدار نہ کیا تھا اور نہ دنیا میں کسی وقت اپنی ان آنکھوں سے! ہاں اللہ سبحانہ کی آواز ضرور سنی تھی اور ہمکلامی کا شرف حاصل ہوا تھا، جہاں تک ان آنکھوں سے دیکھنے کا معاملہ تو یہ بعد از موت ہی ہوگا جیسا کہ مسلم وغیرہ کی حدیثِ ابو ہریرہ وغیرہ اس پر دال ہیں)۔

- 7128حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ فَإِذَا رَجُلٌ آدَمُ سَبْطُ الشَّعَرِ يَنْطُفُ أَوْ يُهَرَاقُ رَأْسُهُ مَاءً قُلْتُ مَنْ هَذَا قَالُوا ابْنُ مَرْيَمَ ثُمَّ ذَهَبْتُ أَلْتَفِتُ فَإِذَا رَجُلٌ جَسِيمٌ أَحْمَرُ جَعْدُ الرَّأْسِ أَعْوَرُ الْعَيْنِ كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ قَالُوا هَذَا الدَّجَّالُ أَقْرَبُ النَّاسِ بِهِ شَبَهًا ابْنُ قَطَنٍ رَجُلٌ مِنْ خُزَاعَةَ

أطرافه 3440، 3441، 5902، 6999، 7026 - (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۱۷۱).

عقیل سے مراد ابن خالد ہیں۔(أطوف بالكعبة الخ) احادیث الانبیاء کی احمد بن محمد مکی عن ابراہیم بن سعد سے ابن عمر تک اسی سند کے ساتھ ذکرِ حضرت عیسی بارے روایت میں ان کا یہ قول بھی نقل کیا تھا کہ واللہ نبی اکرم نے حضرت عیسی کی نسبت احمر کا لفظ استعمال نہیں کیا تھا لیکن فرمایا تھا کہ: (بينما--- الخ)شعیب عن زہری سے (أطوف) سے قبل (رأيتني) بھی مزاد کیا، التعبیر میں مالک عن نافع عن ابن ابن عمر کے طریق سے یہ الفاظ تھے:(أراني الليلة عند الكعبة) یہ ہمزہ کی زبر کے ساتھ ہے اور یہ سب مقتضی ہے کہ یہ رؤیت خواب کی رؤیت ہے، اس روایت میں ابن عمر نے جس امر کی نفی کی ہے وہ مجاہد عنہ کی روایت میں مثبتاً وارد ہے اس میں ہے: (رأيت عيسى وموسى وإبراهيم فأما عيسى فأحمرُ جَعْدٌ عريض الصدر وأما موسى--- الخ) اس بارے ان کے ترجمہ میں مفصل بحث گزری اور یہ کہ صواب یہ ہے کہ مجاہد نے یہ روایت ابن عباس سے نقل کی ہے۔

(رجل آدم) مالک کی روایت میں ہے:(رأيت رجلا آدم كأحسن ما أنت راءٍ من أُدم الرجال)۔ (سبط الشعر) باء پر زیر اور سکون دونوں جائز ہیں۔(أو يهراق) یہی شک کے ساتھ ہے، شعیب کی روایت میں شک کے ساتھ نہیں مالک کی روایت میں (له لِمةٌ كأحسن ما أنت راءٍ مِنَ اللمم) بھی مزاد کیا، موسی بن عقبہ عن نافع کی روایت میں ہے:(تضرب به لمته بين منكبيه رجل الشعر يَقْطر رأسُهُ ماءً)۔(يقطرماء) شعیب کے ہاں:(بين رجلين) بھی ہے مالک کی روایت میں ہے دو آدمیوں کے کندھوں پر ٹیک لگائے ہوئے کعبہ کا طواف کر رہے تھے ابن عباس کی روایت میں ہے: (ورأيت عيسى ابن مريم مربوع الخلق إلى الحمرة والبياض سبط الرأس) (یعنی میانہ رو اور سرخ وسفید رنگت والے اور سیدھے بالوں والے)حدیثِ ابو ہریرہ جو اس کے نحو ہے، میں مزید یہ بھی ذکر کیا: (كأنما خرج من يماس) (یعنی حمام سے گویا نکلے ہیں) حنظلہ کی سالم عن ابن عمر سے روایت میں ہے:(يسكب رأسه أو يقطر) مسلم کی حدیثِ جابر میں ہے:(فإذا أقربُ مَنْ رأيت به شَبَهاً عروة بن مسعود) (یعنی صحابی عروہ بن مسعود [ثقفی] سے ان کی بڑی شباہت دیکھی)۔

(قلت من هذا) مالک کی روایت میں ہے: (فسألت من هذا ؟فقيل المسيح ابن مريم) حنظلہ نے یہ نقل کیا :(فقالوا عيسى بن مريم)۔ (جسيم أحمر جعد الراس الخ) مالک کی روایت میں یہ زیادت بھی کی:(جعد قطط أعور) شعیب کے ہاں یہ الفاظ بھی ہیں:(أعور العين اليمنى) اس بارے باب کے شروع میں بات ہوئی، حنظلہ کی روایت میں ہے:(ورأيت وراء ه رجلا أحمر جعد الراس أعور العين اليمنىٰ) تو ان طرق میں ہے کہ وہ سرخ ہے! طبرانی کی عبداللہ بن مغفل سے روایت میں ہے کہ وہ(آدم جعد) ہے تو ممکن ہے اس کی ادمت صافی ہو اور یہ اسکے حمرۃ کے ساتھ موصوف کئے جانے کے منافی نہیں کیونکہ کثیر اس طرح کے آدمی سرخ رخساروں والے ہوتے ہیں

طبرانی کی حضرت سمرہ سے روایت میں ہے۔ابن حبان اور حاکم نے اس پر صحت کا حکم لگایا:(ممسوح العين اليسرىٰ كأنها عين أبي يحيى شيخ من الأنصار) (یعنی گویا اسکی آنکھ انصار کے ایک بوڑھے شخص ابو یحیی کی آنکھ ہو) اھ، ابن ماکولا نے اسے مستغفری عن جعفر سے اور یہ صرف اسی حدیث سے معروف ہیں (عنبة طافية) یائے غیر مہموزہ کے ساتھ ذکر کیا (أي بارزة) (یعنی ابھری ہوئی) بعض کے ہاں مہموز ہے ای(ذهب ضوؤها) (جس کا نور ختم ہو چکا) قاضی عیاض لکھتے ہیں ہم نے اکثر

سے بغیر ہمز روایت کیا ہے جمہور نے اسی کو صحیح قرار دیا اخفش نے بھی اسی پر جزم کیا ہے اس کا معنی ہے: (إنها ناتئة نتوء حبة العنب من بين أخواتها) کہتے ہیں بعض شیوخ نے اسے ہمز کے ساتھ ضبط کیا جبکہ بعض نے اسکا انکار کیا مگر اس انکار کی کوئی وجہ نہیں، آخر میں ہے کہ وہ ممسوح اور مطموس العین ہے، جحراء اور ناتیہ نہیں اور یہی انگور کے دانے کی صفت ہے جب اس کا پانی بہہ جائے ، اس سے روایتِ ہمز کی صحت ثابت ہوتی ہے، بقول ابن حجر حدیثِ مذکور ابو داود کے ہاں ہے اور عبادہ بن صامت کی حدیث اس کی موافقت کرتی ہے جس کے یہ الفاظ ہیں: (رجل قصير أفحج) فحج سے جو (تباعُدُ ما بين الساقين و الفخذين) ہے (یعنی ٹانگوں اور رانوں کی درمیانی جگہ چوڑی ہوگی، ٹھیٹھ پنجابی میں ایسوں کو چڑیاں والا کہتے ہیں) بعض نے یہ معنی کیا: (تدانی صدور القدمين مع تباعُدِ العقبين) (یعنی پاؤں انگلیوں کی طرف سے ایک دوسرے سے قریب اور ایڑیوں کی طرف سے ایک دوسرے سے دور) بعض نے کہا یہ وہ جس کے پاؤں میں اعوجاج ہو (یعنی لنگڑا پن) ، حدیثِ مذکور میں ہے : (جعد أعور مطموس العين وليست بناتئة ولاجحراء) جحراء أي عميقة (یعنی گھنگھریالے بالوں والا، کانا، ایسا کہ [گویا] آنکھ کی جگہ خالی ہو، نہ تو ابھری ہوئی اور نہ گہری) اگر حاء متقدم ہو تو اس کا معنی ہوگا: (ليست متصلبة) (یعنی ٹھوس نہیں) عبداللہ بن مغفل کی حدیث میں ہے: (ممسوح العين) حدیثِ سمرہ بھی اسکے مثل ہے، دونوں کو طبرانی نے تخریج کیا لیکن ان کی حدیثوں میں ہے: (أعور العين اليسرىٰ) اس کا مثل مسلم کی حدیثِ حذیفہ میں ہے اور یہ حدیثِ باب کے برخلاف ہے جس میں داہنی آنکھ کا ذکر ہے اور ابن عمر کی یہ حدیث متفق علیہ ہے لہذا یہی ارجح ہے

اسی طرف ابن عبدالبر نے اشارہ کیا لیکن عیاض نے دونوں کے مابین تطبیق دیتے ہوئے لکھا کہ دونوں روایتوں کو صحیح قرار دیا جا سکتا ہے اس طور کہ مطموسہ اور ممسوحہ ہی عوراء طافئہ ہو یعنی جس کی بینائی ختم ہو چکی اور یہ داہنی آنکھ ہے جیسا کہ ابن عمر کی حدیث میں ہے اور جو ابھری ہوئی ہے گویا کہ ستارہ ہو اور گویا دیوار میں کھنگار لگا ہو وہ طافیہ بلا ہمز ہے اور یہ بائیں آنکھ ہے جیسا کہ دوسری روایت میں مذکور ہے، اس پر اس کی دونوں آنکھیں عوراء یعنی عیب دار ہوں گی ، ہر معیب شیٔ کو اعور کہا جاتا ہے اور دجال کی دونوں آنکھیں معیب ہیں ایک میں یہ عیب کہ اس کی بینائی ختم ہو چکی جبکہ دوسری کا عیب اس کا نتوء ہے (یعنی ابھرا ہوا ہونا) اھ، نووی کہتے ہیں یہ تطبیق نہایت عمدہ ہے! قرطبی نے المفہم میں لکھا قاضی کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ دجال کی دونوں آنکھیں عوراء ہیں ایک اصلِ خلقت کے اعتبار سے اور دوسری بعد میں کسی عارضہ کی وجہ سے لیکن اس تاویل کو یہ امر بعید کرتا ہے کہ اسکی دونوں میں سے ہر آنکھ کا وصف روایت میں وہی ہے جو دوسری کا ہے عور سے! تذکرہ میں ان کے شاگرد قرطبی نے اس کا جواب یہ دیا کہ قاضی کی تاویل صحیح ہے تو مطموسہ اور یہ وہ جو ناتئہ اور جحراء نہیں وہ جس نے ادراک کی صلاحیت مفقود کی جبکہ دوسری کا یہ وصف بیان ہوا ہے کہ اس پر ظفرۃ غلیظۃ ہے اور یہ دبیز لوتھڑا جو آنکھ پر چھایا ہوا ہوتا ہے اگر قطع نہ کیا جائے تو آنکھ اندھی ہو جائے، اس پر دونوں میں عور ہے کیونکہ ظفرۃ مع غلظہا بھی مانع ادراک ہے تو دجال تقریبا اندھا ہوگا البتہ حدیثِ سفینہ میں ظفرہ کا ذکر داہنی آنکھ اور حدیثِ سمرہ میں بائیں آنکھ کے حوالے سے ہے

بقول ابن حجر اسی طرف تو ان کے شیخ نے اشارہ کیا ہے یہ کہہ کر کہ دونوں کا ایک جیسا وصف مذکور ہوا ہے پھر صاحبِ تذکرہ نے لکھا محتمل ہے کہ دونوں آنکھوں پر یہ ظفرہ ہو تو حدیثِ حذیفہ میں ہے کہ وہ ممسوح العین ہے جس پر ظفرہ غلیظہ ہے، کہتے ہیں اگر ممسوحہ پر ظفرہ

ہے تو جوایسی نہیں اولیٰ ہے، کہتے ہیں ظفرہ سے مراد لوتھڑا لیا گیا ہے بقول ابن حجر احمد کی حدیثِ ابوسعید میں ہے:(وعينه اليمنى عوراء جاحظة لاتخفى كأنها نخاعة في حائط مجصص وعينه اليسرى كأنها كوكب درى) (یعنی اسکی داہنی آنکھ کانی ابھری ہوئی نمایاں ہوگی گویا پکی دیوار میں کھنکھار لگا ہو اور بائیں ایسی گویا چمکدار ستارہ ہو) تو دونوں آنکھوں کا وصف ذکر کیا، ابویعلی کے ہاں اسی طریق سے یہ الفاظ ہیں:(أعور ذو حدقة جاحظة لا تخفى كأنها كوكب دُرِّيٌّ) اور شائد یہ ابین ہے کیونکہ کوکب کے ساتھ اس کے وصف سے مراد اس کا شدتِ اتقاد ہے (یعنی نہایت روشن ہونا) اور یہ اسکے بالطمس وصف کے بخلاف ہے

احمد اور طبرانی کی ابی بن کعب سے روایت میں ہے:(إحدى عينيه كأنها زجاجة خضراء)(یعنی اسکی ایک آنکھ ایسی گویا سبز شیشہ ہو) یہ اسکے وصف بالکوکب کے موافق ہے، احمد اور طبرانی کی حدیثِ سفینہ میں ہے:(أعور عينه اليسرىٰ بعينه اليمنىٰ ظفرة غليظة) تو مجموع روایات سے متحصل یہ ہے کہ (طافية) میں صواب یہ ہے کہ بغیر ہمز ہے تو روایتِ باب میں ذکر ہے کہ یہ اس کی دائیں آنکھ ہے، عبداللہ بن مغفل ،سمرہ اور ابوبکرہ کی احادیث میں تصریح ہے کہ اس کی بائیں آنکھ ممسوح ہے اور طافیہ ابھری سی ہوتی ہے اور یہ ممسوحہ نہیں ہوتی، تعجب ان لوگوں پر ہے جو (طافية) میں روایت بالہمز اور اس کے عدم، دونوں کو جائز کہتے ہیں حالانکہ دونوں کا معنی باہم متضاد ہے بالخصوص ایک ہی روایت میں، اگر ان دو میں سے ایک لفظ دوسری روایت میں ہوتا تو معاملہ سہل تھا، جہاں تک ظفرة ہے تو جائز ہے کہ یہ اس کی دونوں آنکھوں میں ہو کیونکہ یہ طمس کے اور نتوء کے مضاد نہیں تو جس آنکھ کی بینائی جا چکی ہو وہ مطموسہ ہے اور معیبہ بینائی ہونے کے باوجود بارزہ ہے، پکی دیوار میں کھنگار کے ساتھ اس کی تشبیہہ نہایت بلیغ ہے، جہاں تک زجاجہ خضراء اور کوکب دری کے ساتھ اس کی تشبیہہ تو یہ اس کے منافی نہیں کیونکہ کثیر اوقات یہ ہوتا ہے کہ کسی کی آنکھ میں نتوء ہو جانے کے ساتھ ساتھ قوتِ ادراک باقی رہتی ہے تو دجال اسی قبیل سے ہے، ابن عربی کہتے ہیں دجال کی صفات کے ضمن میں جو نقص وعیب مذکور ہوئے یہ اس امر کا بیان ہے کہ وہ اپنے آپکا نقص دور کرنے پر قادر نہیں اور خود اپنے نفس کی بابت مجبور ومحکوم ہے (تو دوسروں کے نقائص کیونکر دور کرسکے گا) بیضاوی کہتے ہیں ظفرہ لوتھڑا ہے جو گوشۂ چشم کے پاس اگ آتا ہے! بعض نے کہا ایک لوتھڑا جو آنکھ کے اس گوشہ میں اگتا ہے جو ناک کی طرف ہے اور مانع نہیں کہ یہ اس کی سالم آنکھ میں بھی ہو اس طور کہ ڈھیلے کو مکملا چھپا نہ رہا ہو بلکہ ایک کنارے پر ہو۔

(هذا الدجال) شعیب کی روایت میں ہے:(قلت من هذا؟ قالوا) یہی حنظلہ کی روایت میں ہے مالک نے یہ الفاظ نقل کئے:(فقيل المسيح الدجال) قائل کے نام کی تعیین پر مطلع نہ ہوسکا۔(أقرب الناس به شبها الخ) شعیب کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ ابن قطن خزاعہ کے بنی مصطلق کا ایک شخص تھا، روایتِ حنظلہ میں ہے:(أشبه من رأيت به ابن قطن) احمد بن محمد مکی نے اپنی روایت میں یہ بھی ذکر کیا کہ بقول زہری ابن قطن زمانۂ جاہلیت میں وفات پا چکا تھا وہاں فوائد دمیاطی کے حوالے سے اس کا نسب نامہ بھی ذکر کیا تھا، آخرِ باب اس کا نام مع بقیہ صفات کے ذکر کروں گا،

دجال کا طوافِ کعبہ دیکھا جانا اشکال کا باعث ہے اور یہ بھی کہ وہ حضرت عیسی کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا اور(ایک حدیث میں) ثابت ہے کہ وہ انہیں دیکھتے ہی پگھل جائے گا، اس کا جواب علماء نے یہ دیا ہے کہ یہ عالمِ خواب کا معاملہ بیان ہوا ہے اور انبیاء کے خواب اگرچہ وحی ہوتے ہیں مگر ان میں سے کئی قابلِ تعبیر ہوتے ہیں، عیاض کہتے ہیں حضرت عیسی کے طوافِ کعبہ میں کوئی اشکال نہیں

جہاں تک دجال ہے تو مالک کی روایت میں مذکورنہیں کہ وہ بھی طواف کر رہا تھا اور یہ روایت طواف کا ذکر کرنے والوں کی روایت کی نسبت اثبت ہے، تعقب کیا گیا کہ امکانِ تطبیق اگر ہو تو ترجیح دینا مردود ہے کیونکہ مالک عن نافع کا طواف کا عدم ذکر زہری عن سالم کی روایت کو رد نہیں کرتا، چاہے اسکا طواف کرنا ثابت ہو یا نہیں مکہ میں اس کا دیکھا جانا ہی باعثِ اشکال ہے کیونکہ ثابت ہے کہ وہ مکہ اور مدینہ میں داخل نہ ہوگا، قاضی عیاض اس سے اس طرح منفصل ہوئے کہ مکہ میں دخول سے اس کا منع ہونا آخرالزمان اس کے ظہور کے وقت ہوگا، ابن حجر کہتے ہیں یہ اس گفتگو سے مؤید ہے جو حضرت ابوسعید اور ابن صیاد کے مابین ہوئی جیسا کہ مسلم نے نقل کیا کہ ابن صیاد نے ان سے کہا کیا نبی اکرم نے یہ نہ کہا تھا کہ دجال مکہ اور مدینہ میں داخل نہ ہو سکے گا اور میں مدینہ سے نکلا ہوں اور مکہ جا رہا ہوں تو ابن صیاد کے دجال ہونے پر جزم کرنے والوں نے اس کی تاویل یہ کی تھی کہ مکہ و مدینہ دخول سے اس کا منع ہونا اس کے خروج کے ساتھ مقید ہے (یعنی جب وہ دجال کی حیثیت سے ظاہر ہوگا) یہی جواب حضرت عیسی کے پیچھے اس کے چلنے کا ہے۔

- 7129حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَسْتَعِيذُ فِي صَلاَتِهِ مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ .(یعنی آپ نماز میں دجال کے فتنہ سے پناہ مانگا کرتے تھے)

أطرافه 832، 833، 2397، 6368، 6375، 6376، - 6377 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص:)

یہ ایک حدیث کا اختصار ہے جو بتمامہ کتاب الجمعہ سے قبل باب (الدعاء قبل السلام) میں گزری وہاں اسے شعیب عن زہری سے اسی سند کے ساتھ مطولا نقل کیا تھا پھر کہا: (وعن الزهري) تو یہاں مذکور حدیث ذکر کی تھی۔

- 7130حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ حُذَيْفَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ فِي الدَّجَّالِ إِنَّ مَعَهُ مَاءً وَنَارًا فَنَارُهُ مَاءٌ بَارِدٌ وَمَاؤُهُ نَارٌ قَالَ أَبُو مَسْعُودٍ أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

.طرفه - 3450 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۱۸۷)

(أخبرني أبي) یہ عثمان بن جبلہ بن ابو روّاد ہیں عبدالملک سے مراد ابن عمیر ہیں مسلم کی محمد بن جعفر عن شعبہ سے روایت میں نسبت مذکور ہے۔(ربعي) یہ اسم بلفظ النسب ہے ابن حراش اور حذیفہ سے مراد ابن یمان ہیں۔ (قال في الدجال الخ) شعبہ نے اسی طرح مختصراً ذکر کیا، ذکرِ بنی اسرائیل کے شروع میں ابوعوانہ عن عبدالملک عن ربعی کے طریق سے گزرا کہ عقبہ بن عمرو نے حضرت حذیفہ سے کہا کیا آپ ہمیں نبی اکرم سے سنی کوئی بات نہیں سناتے تو کہنے لگے میں نے آپ سے سنا: (إن مع الدجال إذا خرج ---- الخ) یہی مسلم کی شعیب بن صفوان عن عبدالملک سے روایت میں ہے۔(إن معه ماء الخ) مسلم کی نعیم بن ابونعیم بن ابو ہند عن ربعی سے روایت میں ہے کہ حضرات حذیفہ اور ابومسعود ایک جگہ اکٹھے ہوئے تو حذیفہ نے کہا: (لأنا بما مع الدجال أعلم منه)(یعنی دجال کی بابت مجھے بخوبی علم ہے) ابو مالک عن ربعی عن حذیفہ سے روایت میں ہے کہ نبی کریم نے فرمایا: (لأنا أعلم بما مع الدجال منه معه نهران يجريان أحدهما رأى العين ماء أبيض والآخر رَأْيَ الْعَيْنِ نارٌ تتأجج)(یعنی دجال

کے ساتھ دو دریا ہوں گے ایک ایسا دکھائی دے گا گویا سفید پانی ہو اور دوسرا شعلے مارتی آگ نظر آئے گا) شعیب بن صفوان کی روایت میں ہے لوگ جسے پانی دیکھیں گے وہ (درحقیقت) جلاتی ہوئی آگ ہو گی اور جسے وہ آگ دیکھیں وہ (فی الاصل) ٹھنڈا پانی ہوگا، احمد اور طبرانی کی حضرت سفینہ سے روایت میں ہے: (معه واديان أحدهما جنة والآخر نار) (یعنی اسکے ہمراہ دو وادیاں ہوں گی ایک کو جنت اور دوسری کو جہنم کہے گا) آگے فرمایا تو اسکی آگ دراصل جنت اور اس کی جنت دراصل آگ ہو گی، ابن ماجہ کی حدیثِ ابوامامہ میں ہے: (وإن من فتنته أن معه جنةً ونارا نارُهُ جنةٌ وجنته نارٌ فمنِ ابْتُلِيَ بناره فَلْيَسْتَغِثْ بالله وليقرأ فواتح الكهف فتكون عليه بَرْداً وسلاما) (یعنی اس کے فتنہ میں سے یہ بھی کہ اسکے ساتھ جنت اور آگ ہے اسکی آگ حقیقت میں۔ جنت اور جنت آگ ہوگی تو جو اسکی آگ کے ساتھ آزمائش میں ڈالا گیا وہ اللہ کی مدد کا خواہاں ہوکر سورہ کہف کی ابتدائی آیات پڑھے تو وہ آگ اس کیلئے ٹھنڈی اور سلامتی والی ہو جائے گی)۔

(فناره ماء الخ) محمد بن جعفر نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (فلا تهلكوا) ابو مالک کی روایت میں ہے: (فإن أدرك ه أحد فَلْيَأْتِ النّهر الذى يراه نارا وليغمض ثم لِيُطَاطِئْ رأسَه فيشرب) (یعنی اگر کسی کا اس سے سامنا ہو جائے تو وہ اس نہر پہ آئے جو آگ دکھائی دے گی اور آنکھیں بند کر کے سر جھکا کر اس سے پیے، یعنی اس میں کود پڑے) شعیب بن صفوان کی روایت میں ہے: (فمن أدرك ذلك منكم فَلْيَقَعْ فى الذى يراه نارا فإنه ماءٌ عَذْبٌ طيب) (سابقہ، مزید یہ کہ اسے وہ ٹھنڈا اور میٹھا پانی پائے گا۔ اس سے یہ مسئلہ بھی حل ہوا جو قیام پاکستان کے وقت پیدا شدہ احوال و اہوال کے تناظر میں بعض لوگ پوچھتے ہیں کہ جن مسلمان خواتین نے اپنی عصمت کی حفاظت کیلئے کنوؤں میں چھلانگیں لگالیں یا کسی اور طریقہ سے خودکشی کی آیا یہ عمل ان کے لئے جائز تھا اور اگر کسی خاتون کے ساتھ یہ حالات ہوں تو آیا اس کے لئے خودکشی کرنا جائز ہوگا تو ان مذکورہ الفاظ سے میرا استنباط ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ نبی اکرم کے الفاظ ہیں: فليقع فى الذى---- الخ یعنی اس میں کود پڑے! یہ نہیں کہا کہ اگر دجال اسے اس میں پھینکوا دے) یہی ابوعوانہ کی روایت میں ہے ابوسلمہ عن ابوہریرہ کی روایت میں ہے: (وإنه يجيء معه مثل الجنة والنارفالتى يقول إنها الجنة هى النار) اسے احمد نے تخریج کیا، یہ سب ناظر کی نسبت مرئی کے اختلاف کی طرف راجع ہے تو یا تو دجال جادوگر ہوگا تو ایک چیز کو اسکے عکس کی شکل میں مخیل کر دے گا یا مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دجال کی مسخر کردہ آگ کو اندر سے جنت اور اس کی جنت کو اندر سے آگ بنا دے گا، یہی راجح ہے یا یہ جنت کے (لفظ کے) ساتھ نعمت و رحمت اور نار کے (لفظ کے) ساتھ محنت (یعنی آزمائش) ونقمت سے کنایہ ہے تو جس نے اسکی اطاعت کی وہ اس پر انعام و اکرام کی بارش کرے گا لیکن مآل کار ایسے شخص کا انجام آگ ہے اسی طرح بالعکس! یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اسکے منجملہ آزمائش و فتنہ سے ہو تو ناظر اس کی دہشت کے سبب آگ دیکھے گا تو اسے جنت خیال کرے گا اسی طرح اس کا عکس۔

- 7131 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا بُعِثَ نَبِيٌّ إِلَّا أَنْذَرَ أُمَّتَهُ الأَعْوَرَ الْكَذَّابَ أَلَا إِنَّهُ أَعْوَرُ وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ وَإِنَّ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ كَافِرٌ فِيهِ أَبُو هُرَيْرَةَ وَابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه - 7408

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا کوئی نبی مبعوث نہیں ہوا مگر ہر ایک نے اپنی امت کو اس کانے کذاب دجال سے ڈرایا، سنو وہ کانا ہے اور تمہارا رب کانا نہیں اور اس کی آنکھوں کے درمیان کافر لکھا ہوگا، اسے ابو ہریرہ اور ابن عباس نے بھی نبی پاک سے روایت کیا۔

عن قتادة عن أنس) التوحید میں حفص بن عمر عن شعبہ سے (أنبأنا قتادة سمعت أنسا) مذکور ہے۔ (ما بعث نبی الخ) حفص کی روایت میں ہے: (ما بعث الله من نبی) اس کا بیان پانچویں حدیث کی شرح کے اثناء گزر چکا۔ (وإن بین عینیه الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے، جمہور نے (مکتوبا) ذکر کیا، اس میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ یا تو یہ اِن کا اسم ہے یا پھر حال ہے، اول کی توجیہہ یہ ہے کہ اسمِ ان حذف کیا اور مابعد کا جملہ مبتدا و خبر اس کی خبر کی جگہ میں ہے اور اسمِ محذوف یا تو ضمیرِ شان ہے یا عائد علی دجال ہے، یہ بھی جائز ہے کہ (کافر) مبتدا اور اس کی خبر (بین عینیه) ہو، مسلم کی محمد بن جعفر عن شعبہ سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (مکتوب بین عینیه کافر) ، ہشام عن قتادہ سے روایت میں ہے کہ مجھے انس نے تحدیث کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے:(الدجال مکتوب بین عینیه کفر)أی کافر ،شعیب بن حجاب عن انس سے روایت میں ہے: (مکتوب بین عینیه کافر ثم تَہَجَّاھَا ك ف ر یقرؤہ کل مسلم) عمر بن ثابت کی بعض صحابہ سے روایت میں ہے: (یقرؤہ کلُّ مَنْ کَرِہَ عملہ)(یعنی اسکی آنکھوں کے درمیان لکھا کافر ہر اسے نظر آئے گا جو اس کے کام سے متنفر ہوگا) اسے ترمذی نے تخریج کیا، یہ ماقبل سے اخص ہے احمد کے ہاں ابوبکرہ سے حدیث میں ہے: (یقرؤہ الأمِیُّ و الکاتب)(یعنی ہر عالم و جاہل اسے پڑھے گا) اس کا نحو بزار کی حدیثِ معاذ میں ہے! ابن ماجہ کی ابوامامہ سے روایت میں ہے: (یقرؤہ کل مؤمن کاتب وغیر کاتب) احمد کی حدیثِ جابر میں ہے: (مکتوب بین عینیه کافر) اس کا مثل طبرانی کی اسماء بنت عمیس سے روایت میں ہے

بقول ابن عربی آپ کے قول: (کفر) میں اشارہ ہے کہ کفر سے فعل اور فاعل بغیر الف کے لکھا جاتا ہے (یعنی کَفَرَ اور کَفِر) رسمِ قرآنی میں بھی یہی ہے اگر چہ اہلِ خط (یعنی رسم الخط کے ماہرین) نے اسم فاعل میں الف کا اثبات کیا ہے تو یہ زیادتِ بیان کیلئے ہے، قولہ: (یقرؤہ کل مؤمن کاتب و غیر کاتب) اخبار بالحقیقت ہے اور یہ اس لئے کہ ادراک فی البصر کو اللہ تعالیٰ جب اور جیسے چاہے بندے کیلئے پیدا کر دیتا ہے تو اسے مومن بغیر بصر کے بھی دیکھ پائے گا اگر چہ لکھنا پڑھنا نہ جانتا ہو اور کافر اسے نہ دیکھے گا اگر چہ لکھنا پڑھنا جانتا بھی ہو جیسے مومن اپنی بصیرت کی آنکھ کے ساتھ ادلہ (یعنی قدرت کی نشانیاں) دیکھ لیتا ہے اور کافر نہیں دیکھتا تو اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان کے لئے تعلم کے بغیر ہی ادراک کی صلاحیت پیدا کر دے گا کیونکہ وہ زمانہ ہی ایسا ہوگا کہ جس میں خوارق وعجائبات کا ظہور عام ہوگا، آپ کے قول: (یقرؤہ مَنْ کَرِہَ عملَهٗ) کی نسبت محتمل ہے کہ اس سے عام اہلِ ایمان مراد ہوں یا پھر ان میں سے قوی الایمان کے ساتھ یہ مختص ہو، نووی لکھتے ہیں صحیح بات جس پر محققین ہیں، یہ ہے کہ مذکورہ کتابت (یعنی اس کی پیشانی پر کافر لکھا ہونا) حقیقت ہے اللہ اسے دجال کے کذب کی قاطع علامت بنائے گا تو مومن پر اللہ اسے ظاہر کرے گا اور جس کی شقاوت مطلوب ہے اس سے اسے مخفی رکھے گا، عیاض نے اس ضمن میں اختلاف نقل کیا اور یہ کہ بعض نے کہا یہ اس پر سمۃ الحدوث کے جریان سے مجاز ہے اور یہ ضعیف رائے ہے، آپ کے قول: (یقرؤہ کُلُّ مؤمنِ کاتبِ وغیر کاتب) سے لازم نہیں کہ کتابت حقیقی نہ ہو، گویا

ہر خواندہ و ناخواندہ کے اسے پڑھنے میں سرِّ لطیف اس مناسبت سے کہ وہ اعور ہوگا، اس کا ادراک ہر وہ کرے گا جو اسے دیکھے گا۔

(فيه أبو هريرة و ابن عباس) یعنی اس باب میں ان دونوں کی احادیث بھی داخل ہیں تو محتمل ہے کہ اصلِ باب مراد ہو تو ان کی کلام ہر اس کو شامل ہے جو دجال سے متعلقات کے ضمن میں مذکورین کی حدیث میں وارد ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ خصوصیت کے ساتھ ماقبل کی حدیث مراد ہو وہ یہ کہ ہر نبی نے دجال کے فتنہ سے اپنی قوم کو ڈرایا ہے، اور یہی اقرب ہے تو اس ضمن میں ابو ہریرہ کی روایت احادیث الانبیاء کے ترجمۂ نوحؑ میں یحی بن ابو کثیر عن ابو سلمہ عنہ سے گزری اس میں تھا: (ألا أحدثكم حديثا عن الدجال ما حَدَّثَ بِهِ نَبِيٌّ قومَهُ؟ إنه أعْوَرُ الخ) بزار نے جید سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے صادق و مصدوق ابو القاسم ﷺ سے سنا فرماتے تھے: (يخرج مسيح الضلالة فيبلغ ما شاء الله أن يبلغ من الأرض في أربعين يوما فيلقي المؤمنون منه شدة شديدة) (یعنی مسیحِ ضلالت کا خروج ہوگا اور وہ چالیس دن میں جو اللہ چاہے گا زمین گھوم لے گا اہلِ اسلام اس سے بڑی تنگی میں ہوں گے) ابن عباس سے وارد روایت میں جو ابو عالیہ عنہ کے طریق سے ذکرِ موسیٰ میں گزری، میں تھا: (وذكر أنه رأى الدجال) احمد اور طبرانی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس عن النبیؐ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے دجال کے بارہ میں کہا: (أعور هِجَان [أي أبيض أزهر] كأن رأسه أصلة أشبه الناس بعبد العزى بن قطن رجل من خزاعة) (یعنی کانا اور سفید چمک دار رنگ والا گنجا سا اور خزاعہ کے ایک شخص عبد العزی بن قطن سے نہایت مشابہ) طبرانی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: (ضخم فَيْلَماني [أي عظيم الجُثة] كأن رأسه أغصان شجرة) (یعنی نہایت موٹا اسکا سر گویا درخت کی کئی شاخیں ہوں) یعنی اس کے سر کے بال کثیر اور بکھرے ہوئے ہوں گے (أشبه الناس بعبد العزى بن قطن رجل من خزاعة) مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ کے ہاں نواس بن سمعان کی حدیث میں ہے: (شابٌّ قَطَطٌ عينه قائمة) (یعنی چھوٹے گھنگھریالے بالوں والا نوجوان جسکی آنکھ کھڑی ہوئی ہوگی یعنی نمایاں) ابن ماجہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (كأني أشبهه بعبد العزى بن قطن) بزار کی غلتان بن عاصم سے روایت میں ہے: (أجلى الجبهة عريض النحر ممسوح العين اليسرى كأنه عبد العزى بن قطن) (یعنی کشادہ پیشانی اور چوڑے سینے والا، اسکی بائیں آنکھ ممسوح ہوگی) ترجمۂ عیسیٰؑ میں عبد العزی کا نسب نامہ کا ذکر گزرا، احمد کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں اس کا نحو ہے لیکن کہا: (كأنه قطن بن عبد العزى) اور مزید یہ بھی کہ (فقال يا رسول الله هل يضرني شبهه؟ قال لا أنت مؤمن وهو كافر) (یعنی یہ سن کر انہوں نے کہا یا رسول اللہ میرے ساتھ اس کی مشابہت کیا میرے لئے ضرر رساں ہے؟ فرمایا نہیں، تم مومن اور وہ کافر ہے) یہ زیادت ضعیف ہے کہ اس کی سند میں مسعودی ہے جو مختلط ہو گئے تھے! محفوظ عبد العزی بن قطن ہے اور وہ جاہلیت میں ہی فوت ہو چکا تھا جیسا کہ زہری نے کہا، جس شخص نے یہ بات (هل يضرني شبهه) کہی تھی وہ اکتم بن ابو الجون تھے یہ بات انہوں نے عمرو بن لحی کے بارہ میں کہی تھی جیسا کہ احمد اور حاکم نے محمد بن عمرو عن ابو سلمہ عن ابو ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا: (عرضت على النار فرأيت فيها عمرو بن لحي) اس میں فرمایا تھا کہ: (و أشبهُ مَنْ رأيتُ به أكتم بن أبي الجون) اس پر اکتم نے یہ مذکورہ بات کہی اور نبی اکرم نے یہ جواب دیا تھا، دجال کو تو عبد العزی سے اور اسکی ممسوح آنکھ کو ابو یحی انصاری کی آنکھ سے تشبیہ دی۔ جیسا کہ گزرا۔ مسلم کی

حدیثِ حذیفہ میں ہے: (جُفال الشعر) أی کثیرہ (یعنی کثیر بالوں والا)۔

27 - باب لاَ يَدْخُلُ الدَّجَّالُ الْمَدِينَةَ (دجال مدینہ میں داخل نہ ہو سکے گا)

7132 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا حَدِيثًا طَوِيلاً عَنِ الدَّجَّالِ فَكَانَ فِيمَا يُحَدِّثُنَا بِهِ أَنَّهُ قَالَ يَأْتِي الدَّجَّالُ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْهِ أَنْ يَدْخُلَ نِقَابَ الْمَدِينَةِ فَيَنْزِلُ بَعْضَ السِّبَاخِ الَّتِي تَلِي الْمَدِينَةَ فَيَخْرُجُ إِلَيْهِ يَوْمَئِذٍ رَجُلٌ وَهُوَ خَيْرُ النَّاسِ أَوْ مِنْ خِيَارِ النَّاسِ فَيَقُولُ أَشْهَدُ أَنَّكَ الدَّجَّالُ الَّذِي حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَدِيثَهُ فَيَقُولُ الدَّجَّالُ أَرَأَيْتُمْ إِنْ قَتَلْتُ هَذَا ثُمَّ أَحْيَيْتُهُ هَلْ تَشُكُّونَ فِي الأَمْرِ فَيَقُولُونَ لاَ فَيَقْتُلُهُ ثُمَّ يُحْيِيهِ فَيَقُولُ وَاللَّهِ مَا كُنْتُ فِيكَ أَشَدَّ بَصِيرَةً مِنِّي الْيَوْمَ .فَيُرِيدُ الدَّجَّالُ أَنْ يَقْتُلَهُ فَلاَ يُسَلَّطُ عَلَيْهِ .

طرفه - 1882 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۴۱)

(حدیثا طویلا الخ) اس طریق سے یہی مبہماً وارد ہے ایک دیگر طریق کے ساتھ حضرت ابوسعید سے مروی ایک روایت سے وہ کچھ ماخوذ ہے جو مذکور نہیں ہوا جیسا کہ ابونضرہ عن ابوسعید سے منقول ہے کہ وہ یہودی ہے اور اسکی کوئی اولاد نہ ہوگی اور وہ مدینہ اور مکہ میں داخل نہ ہو سکے گا، اسے مسلم نے نقل کیا، عطیہ عن ابوسعید کی دجال کی آنکھ کی صفت بارے مرفوع روایت میں ہے: (ومعہ مثل الجنة والنار وبین یدیه رجلان ینذران أهل القری کلما خرجا من قریة دخل أوائله) (یعنی اسکے آگے آگے دو آدمی اس کی بابت انذار کرتے پھریں گے جونہی وہ دونوں کسی شہر سے اگلے شہر کو نکلیں گے دجال کے اوائل۔ یعنی اسکے دستہ کے اولین لوگ۔ اس میں داخل ہو جائیں گے) اسے ابویعلی اور بزار نے نقل کیا یہ احمد بن منیع کے ہاں مطولا ہے اور اس کی سند ضعیف ہے ابو الوداک عن ابوسعید کی مرفوع روایت میں ہے: (معه من کل لسان ومعه صورة الجنة خضراء یجری فیها الماء وصورة النار سوداء تدخن) (یعنی اس کے ساتھ ہر زبان کا جاننے والا ایک ایک شخص ہوگا)۔

(بعض السباخ) سبخۃ کی جمع، ریتلی زمین جس میں اس کی ملوحت (یعنی شوروالی ہونے) کے سبب کوئی چیز نہیں اگتی، یہ مدینہ کی بیرونی غیر جہت الحرہ والی زمینوں کی صفت ہے۔(التی تلی المدینه) یعنی شام کی جہت سے۔ (أو من خیار الناس) مسلم کی صالح عن زہری سے روایت میں ہے:(أو من خیر الناس) مسلم کی ابوالوداک عن ابوسعید سے روایت میں ہے کہ اس کی طرف مومنوں کا ایک شخص جائے گا تو دجال کے مسلح آدمی اسے ملیں گے اور کہیں گے کیا تم ہمارے رب پر ایمان نہیں رکھتے؟ وہ کہے گا ہمیں اپنا رب خوب معلوم ہے، وہ پہلے تو اسے وہیں قتل کرنے کا ارادہ کریں گے پھر اسے دجال کے پاس لے جائیں گے جب اس پر نظر پڑے گی تو پکار اٹھے گا اے لوگو یہ تو وہی دجال ہے جس کے بارہ میں رسول اللہ نے بتلایا تھا، عطیہ کی روایت میں ہے کہ سوائے مکہ اور مدینہ کے سب شہروں میں داخل ہوگا اہلِ ایمان تب زمین میں متفرق ہوں گے تو اللہ انہیں جمع کر دے گا تو ان میں سے ایک شخص کہے گا

واللہ میں چلتا ہوں تا کہ اسے دیکھوں جس سے رسول اللہ نے ہمیں ڈرایا تھا تو اس کے ساتھی روکیں گے اس اندیشہ سے کہ اسے فتنہ میں نہ ڈالے (فیأتي حتی إذا أتی أدنی مسلحة من مسالحه أخذوه فسألوه ما شأنه فیقول أرید الدجال الکذاب) (یعنی اس کے مسلح اولین دستہ کے پاس پہنچیں گے اور کہیں گے میں دجال سے ملنا چاہتا ہوں) وہ اسے اس کا حال لکھ کر بھیجیں گے تو اس کا پیغام آئے گا اسے میری طرف بھیج دو، جب اس پر نظر پڑے گی تو پہچان لے گا۔

(أشهد أنك الخ) عطیہ کی روایت میں ہے: (أنت الدجال الکذاب الذی أنذرَناه رسولُ الله) مزید یہ بھی ذکر کیا کہ دجال کہے گا کہ تم ضرور میرا حکم مانو گے وگرنہ تمہیں دوحصوں میں کاٹ دوں گا تو وہ مومن پکار کر کہے گا اے لوگو یہ مسیح کذاب ہے۔ (أرأیتم إن قتلت هذا الخ) عطیہ کی روایت میں ہے: (ثم یقول الدجال لأولیائه) تو اس سے توضیح ہوئی کہ (فیقولون لا) کہنے والے اس کے اتباع ہوں گے، اس سے ان حضرات کی بات کا رد ہوتا ہے کہ اہلِ ایمان تقیہ کرتے ہوئے یہ بات کہہ دیں گے یا ان کی (اصل میں) مراد یہ ہوگی کہ ہمیں تمہارے کفر اور تمہارے قول کے بطلان میں کوئی شک نہ ہوگا۔

(ثم یحییه) ابوداک کی روایت میں ہے: (فیأمر به الدجال فیشبح فیشبع ظهره و بطنه ضربا) (یعنی دجال اسے درمیان سے کاٹ دینے کا حکم دے گا پھر اسکے پیٹ اور کمر میں ایک ضرب لگائے گا) پھر کہے گا کیا اب بھی مجھ پر ایمان نہ لاؤ گے؟ تو وہ کہے گا تم مسیح کذاب ہو تو حکم دے گا تو آرے کے ساتھ اسے دوٹکڑے کر دیا جائیگا پھر دجال ان دونوں ٹکڑوں کے درمیان چلے گا اور کہے گا کھڑے ہو جاؤ تو وہ اٹھ کھڑا ہوگا، مسلم کی نواس بن سمعان کی روایت میں ہے کہ وہ ایک مضبوط بھرے جسم والے جوان کو بلائے گا جو اسے تلوار کے ساتھ دوٹکڑے کر دے گا، دجال اسے بلا کر چومے گا اور خوش ہو کر ہنسے گا، عطیہ کی روایت میں ہے اسے لٹا کر پشت کے درمیان پر آرا رکھ کر اسے دوحصوں میں کاٹ دے گا پھر دجال اپنے ساتھیوں سے کہے گا کیا خیال ہے اگر اسے زندہ کر دوں تو میرے رب ہونے میں کوئی شک کرو گے؟ کہیں گے نہیں تو عصا کے ساتھ اسے چھوئے گا تو وہ اٹھ کھڑا ہوگا اسکے ساتھی یہ دیکھ کر اس کے ساتھ مزید صدق ومحبت کریں گے اور اس کے رب ہونے کا انہیں ایقان ہوگا، عطیہ ضعیف ہیں بقول ابن عربی ایک جگہ تلوار اور دوسری جگہ آرا مذکور ہے تو یہ بڑا اختلاف ہے، کہتے ہیں اس کی تطبیق یہ ہے کہ یہ دو آدمیوں کا قصہ ہے ایک کو تلوار اور دوسرے کو آرے کے ساتھ قتل کرے گا، یہی کہا مگر اصل عدمِ تعدد ہے، آرے کے ذکر والی روایت ضرب بالسیف والی روایت کی تفسیر کرتی ہے تو شائد تلوار میں دندانے پڑے ہوں جس کی وجہ سے وہ آرے کی طرح ہوگئی ہو اور اس طریقہ سے قتل کر کے اس مردِ مومن کو سخت تعذیب دینا مقصود ہو اور قولہ: (فضربه بالسیف) آپ کے قول: (أنه نشره) کیلئے مفسر ہو اور (فیقطعه جزلتین) اس شخص کے آخر الامر کی طرف اشارہ ہو جب اس کے کاٹے جانے کا عمل مکمل ہوگا، ابن عربی کہتے ہیں اس لڑکے کے قصہ میں جسے حضرت خضرؑ نے قتل کیا تھا وارد ہے کہ اس کا ہاتھ اس کے سر میں رکھ کر اکھاڑ دیا تھا اور ایک اور طریق میں ہے کہ اسے لٹا کر چھری کے ساتھ ذبح کیا تو قصہ واحد ہونے کے باعث وہاں ضروری تھا کہ دونوں میں سے ایک روایت کو ترجیح دی جائے! ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں تفسیر سورۃ کہف میں ان دونون روایتوں کی تطبیق گزری ہے

خطابی لکھتے ہیں اگر کہا جائے یہ کیونکر جائز ہوا کہ اللہ تعالیٰ ایک کافر کے ہاتھ پر اس قسم کی نشانیاں جاری کرے؟ کیونکہ مردوں کو زندہ کرنا انبیاء کرام کے عظیم معجزات میں سے ہے تو دجال جو جھوٹا مدعیِ ربوبیت ہے کو کیونکر یہ امتیاز حاصل ہوا پھر اس کی پیشانی پر

صاف لفظِ کافر نقش ہوگا جسے ہر مسلمان پڑھے گا اور یہی اس کے کذب کی واضح دلیل ہوگی کہ اگر الہ ہوتا تو اپنے نقائص کو تو دور کر لیتا اور انبیاء کے معجزات معارضت سے سالم ہوتے ہیں تو دونوں ایک جیسے نہیں ہو سکتے، طبری لکھتے ہیں جائز نہیں کہ انبیاء کے اعلام (یعنی نشانیاں) اہل کذب وافک کو عطا کی جائیں اس حالت میں جس میں کوئی سبیل نہیں اس کیلئے جس نے معاینہ کیا اس کا جو اس نے پیش کیا مگر فصل کیا ان میں سے محق کا اور مبطل کا تو اگر اس کا مشاہدہ کرنے والے کیلئے صادق وکاذب کی تمییز کی کوئی سبیل ہو تو جس کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہوا تو وہ کذابین کو اللہ کی طرف سے دی گئی قدرت کا انکار نہ کرے گا

تو یہ بیان ہے ان امور کا جو دجال کا مشاہدہ کرنے والوں کو فتنہ وآزمائش کے بطور عطا ہوں گے، اس کے باوجود دجال کے جسم میں اس کے کذب پر عقلمندوں کیلئے واضح دلالت ہوگی اس لئے کہ وہ ذی اجزاء مولفۃ (یعنی اگر خود اپنا خالق ہوتا تو اس کے جسم میں یہ عیوب نہ ہوتے) ہوگا تاثیرِ صنعت اس میں ظاہر ہوگی پھر اس کی آنکھوں کے عور کی شکل میں ایک علت وآفت بھی نمایاں ہوگی تو اس ظاہری عیب د ارحالت وشکل کے ساتھ جب وہ اپنے رب ہونے کا دعویٰ کرے گا تو ذی عقول اس کے جھوٹے ہونے میں قطعا متردد نہ ہوں گے کہ جو خود اپنے جسم کے نقائص دور کرنے پر قادر نہیں وہ اوروں کے عیوب کیونکر دور کر سکتا ہے؟ اگر وہ یہ زعم کرے کہ رب اپنے نفس میں کسی شئ کا اِحداث نہیں کر سکتا تو کم از کم وہ لفظِ کافر تو مٹا ڈالے جو اس کی آنکھوں کے درمیان لکھا ہوا ہے! مہلب کہتے ہیں اس مقتول مذکور کو دجال کے زندہ کر دینے میں آنجناب کے اس قول: (هو أهون على الله من ذلك) کی کوئی مخالفت نہیں یعنی کہ وہ معجزات پر صحیح طور سے متمکن ہو تو اس آدمی کے قتل پھر اس کے احیاء پر اس کا قدرت رکھنا اس شخص یا کسی دیگر کی نسبت اس کے لئے مستمر نہ رہے گا اور نہ وہ مقتول اس کے ساتھ مستقر ہوگا ماسوائے اس ساعتِ تألم بالقتل کے پھر اسے اس کا ثواب بھی حاصل ہوا، یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے اسے اس قتل کی کوئی تکلیف محسوس نہ ہو، ابن عربی کہتے ہیں دجال کے ہاتھوں ظاہر ہونے والی نشانیاں مثلا بارشیں برسانا، اپنے حمائتیوں اور تصدیق کرنے والوں پر خوشحالی اور سبزہ اور دیگر کو قحط سالی میں مبتلا کرنا، زمین کے خزانوں کا اس کے ہمراہ ہونا اور اس کے ساتھ جنت ودوزخ اور اکل وشرب کے ڈھیر ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے آزمائش اور امتحان ہوگا تا کہ مرتاب کو ہلاک کرے اور متقی کو نجات دے اور یہ سب بہرحال بہت مخیف ومہیب صورتحال ہو گی تبھی آنجناب نے فرمایا ہے کہ دجال کے فتنہ سے بڑا کوئی فتنہ نہیں اور آپ امت کیلئے تشریع کرتے ہوئے نماز میں اس سے استعاذہ کیا کرتے تھے! جہاں تک مسلم کی ایک روایت میں مذکور آپکا یہ قول: (غير الدجال أخوف لي عليكم) (یعنی دجال کو چھوڑ غیرِ دجال کئی ایسے فتنے ہیں جن کا مجھے تمہاری نسبت زیادہ ڈر ہے) تو یہ بات آپ نے صحابہ سے مخاطب ہو کر ان کی نسبت سے کہی تھی کیونکہ ان کی نسبت جن فتنوں سے آپ ڈرے وہ دجال کی نسبت ان سے قریب تر تھے (پھر آپ کو علم دے دیا گیا تھا کہ دجال آخری زمانہ میں ظاہر ہوگا لہذا صحابہ کرام اس سے مامون تھے البتہ دیگر کئی فتنے جن سے آپ نے آگاہ کیا، ان پر چھا جانے والے تھے) اور عموما بعید کے مظنون فتنہ سے قریب الوقوع فتنہ کا خوف زیادہ ہوتا ہے چاہے وہ کتنا ہی شدید ہو۔

(فيقول والله ما كنت الخ) ابو وداک کی روایت میں ہے: (ما ازددت فيك إلا بصيرة) پھر لوگوں کو مخاطب ہو کر کہے گا اے لوگو یہ فعل وہ میرے بعد کسی اور سے نہ کر سکے گا، عطیہ کی روایت میں ہے کہ دجال اس سے کہے گا کیا مجھ پر ایمان نہیں لاتے؟ وہ کہے گا اب تو میری تمہاری نسبت بصیرت پہلے سے بھی بڑھ گئی ہے پھر لوگوں کو ندا دے گا کہ اے لوگو یہ مسیح کذاب ہے جس نے

اس کی اطاعت کی وہ آگ میں ہے اور جس نے اس کا کہنا نہ مانا وہ جنت میں ہے، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ وہ شخص جب دجال سے یہ بات کہے گا تو وہ پانی میں نمک کے گھلنے کی مانند گھلنا شروع ہو جائے گا، یہی کہا مگر معروف یہ ہے کہ دجال کی یہ کیفیت تب ہوگی جب وہ حضرت مسیح ابن مریم کو دیکھے گا۔

(فيريد الدجال أن الخ) ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ دجال اسے ذبح کرنے کی کوشش کرے گا مگر اسکی گردن سے سینہ کی ابھری ہوئی ہڈی تک کا جسم پیتل کا بنا دیا جائے گا تو کچھ نہ کر سکے گا، عطیہ کی روایت میں ہے دجال کہے گا یا تو میری بات مانو گے وگرنہ ذبح کیلئے تیار ہو جاؤ تو وہ کہے گا اللہ کی قسم کبھی تمہاری اطاعت نہ کروں گا تو اسے لٹانے کا حکم دے گا لیکن اس پر قادر نہ ہو سکے گا، روایتِ عطیہ میں مزاد کیا کہ اس کے قتل کی عدم طاقت پا کر اسکے ہاتھوں اور پاؤں کو پکڑ کر اسے اپنی آگ میں ڈال دے گا جو دھواں دار ٹیالے رنگ کی ہوگی، ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ اس شخص کے ہاتھ پاؤں پکڑ کر ایک طرف پھینک دے گا لوگ سمجھیں (اور دیکھیں) گے کہ آگ میں پھینکا ہے مگر وہ تو جنت میں ڈالا گیا ہوگا، عطیہ نے مزید یہ بھی نقل کیا کہ یہ شخص میری امت کا مجھ سے اقرب ترین اور امت میں (اس دور کا) سب سے بلند درجہ والا شخص ہے، روایتِ ابوداؤد میں یہ الفاظ ہیں: (هذا أعظم شهادة عند رب العالمين) ابو یعلی اور عبد بن حمید نے حجاج بن ارطاۃ عن عطیہ سے نقل کیا کہ وہ شخص تین مرتبہ ذبح کیا جائے گا چوتھی مرتبہ جب ایسا کرنا چاہے گا تو اللہ تعالی اس کی گردن کو تانبے کا بنا دے گا تو اس کے ذبح کی استطاعت نہ پائے گا مگر اول ہی صواب ہے! ذکرِ دجال کی ابن عمرو کی مرفوع حدیث میں ہے: (فيهوى إليه بسيفه فلا يستطيعه فيقول أَخِّرُوهُ عنى) (یعنی وہ اپنی تلوار کے ساتھ اس کی طرف جھکے گا لیکن کچھ نہ کر پائے گا تو کہے گا اسے یہاں سے ہٹا دو) عبداللہ معتمر کی حدیث میں ہے کہ وہ ایک شخص کے قتل کا حکم دے گا پھر اس کے اعضاء کاٹ دے گا اور ہر عضو کو الگ الگ رکھ کر لوگوں کو دکھلائے گا پھر انہیں اکٹھا کرے گا پھر اپنی لاٹھی کو مارے گا تو وہ مقتول اٹھ کھڑا ہوگا، دجال کہے گا میں ہی مارتا اور زندہ کرتا ہوں، فرمایا یہ سب جادو ہے وہ ایسا کچھ نہیں کرے گا صرف لوگوں کی آنکھوں پر جادو کر دے گا

اس کی سند نہایت ضعیف ہے ابو یعلی کی روایت میں یہ زیادت ہے: (قال أبو سعيد كنا نرى ذلك الرجل عمر بن الخطاب لِمَا نَعْلَم من قوته وجلده) (ابوسعید کہتے ہیں ہم حضرت عمر کی جوانمردی اور جری پن دیکھتے ہوئے خیال کرتے تھے کہ یہ شخص عمر ہوں گے) صحیح مسلم میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت کے عقب میں ہے ابو اسحاق کہتے ہیں کہا جاتا ہے کہ یہ شخص حضرت خضر ہوں گے، تو راوی نے (ابو اسحاق کا نام) مطلقا ذکر کیا تو قرطبی نے گمان کیا کہ ان ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں جو یکے از ثقات تابعین ہیں لیکن ان کا گمان درست نہیں اس سندِ مذکور میں ابو اسحاق کا تو کوئی ذکر ہی نہیں، یہ دراصل ابراہیم بن محمد بن سفیان الزاہد ہیں جو صحیح مسلم کے ان سے ناقل ہیں جیسا کہ عیاض اور نووی وغیر ہما نے جزم کیا قرطبی بھی قبل ازیں اپنے تذکرہ میں ان کا ذکر کر چکے ہیں گویا اس جگہ ان کا سبیعی لکھنا سبقتِ قلم ہے شائد اس ضمن میں ان کا مستند معمر کا قول ہے جو انہوں نے اپنی جامع میں اس حدیث کو ذکر کر کے لکھا، کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ یہ شخص جنہیں دجال قتل کرے گا حضرت خضر ہیں، ابن حبان نے بھی یہی عبد الرزاق عن معمر سے نقل کیا ان کے الفاظ ہیں: (كانوا يرون أنه الخضر) ابن عربی کہتے ہیں میں نے کسی سے سنا ہے کہ یہ حضرت خضر ہوں گے بقول ابن حجر اس کے قائلین نے صحیح ابن حبان کی ابو عبیدہ بن جراح سے ذکر دجال میں مروی مرفوع حدیث سے تمسک کیا ہے جس

میں ہے: (لعله إن يدر كه بعض من رآني أو سمع كلامي)(یعنی شائد ان افراد میں سے بعض اسے پائیں جنہوں نے مجھے دیکھا یا میری کلام سنی ہے) لیکن اس پہ مسلم کی مشار الیہ روایت کا یہ جملہ معکر ہے: (شاب ممتلیء شبابا) (یعنی ایک بھر پور جوانی والا شخص) البتہ اس کا جواب یہ دیا جانا بھی ممکن ہے کہ حضرت خضر کے جملہ خصائص میں سے ہے کہ وہ سدا جوان رہیں گے بہر حال یہ بات محتاجِ دلیل ہے (یہ رائے ان حضرات کے خیال پر ہے جو حضرت خضر کی حیاتِ ابدی کے قائل ہیں)

علامہ انور (فلا يسلط عليه) کی بابت کہتے ہیں مسلم کے ہاں ایک راوی کا گمان ہے کہ یہ حضرت خضر ہوں گے، میں کہتا ہوں یہ ابھی تک غیر متعین ہے۔

- 7133حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نُعَيْمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُجْمِرِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى أَنْقَابِ الْمَدِينَةِ مَلاَئِكَةٌ لاَ يَدْخُلُهَا الطَّاعُونُ وَلاَ الدَّجَّالُ .

طرفاه 1880، - 5731 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۳۹)

(على أنقاب المدينة) اس کی شرح کتاب الحج کے اواخر کے باب فضائل المدینہ میں گزری وہاں یہ حضرت انس کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ وارد ہے: (ليس من بلدٍ إلا سيطؤه الدجال إلا مكة والمدينة) حضرت جابر کی حدیث میں واقع ہے کہ وہ چالیس دن میں زمین بھر کا دورہ کرے گا ہر شہر میں وارد ہوگا ماسوائے مکہ و مدینہ کے کہ اللہ نے انہیں اس پر حرام کر دیا ہے، اس کے ایام میں سے ایک دن سال کی مانند، ایک مہینہ کی مانند اور ایک ہفتہ کی مانند ہے باقی تمہارے ان ایام کی طرح کے ہیں اسے طبرانی نے نقل کیا، احمد کے ہاں بھی جید سند کے ساتھ ہے انہوں نے یہ الفاظ نقل کئے: (تطوى له الأرض في أربعين يوما إلا ما كان من طيبة) اس کی اصل مسلم کے ہاں نواس بن سمعان کی حدیث سے ہے، کہتے ہیں ہم نے کہا یا رسول اللہ زمین میں وہ کتنا عرصہ ٹھہرے گا؟ فرمایا چالیس دن تو یہی کچھ ذکر کیا اور یہ زیادت بھی کہ ہم نے عرض کی یا رسول اللہ جو اسکا دن سال کی مانند ہوگا کیا ہم اس میں ایک دن ورات کی نمازیں ادا کریں گے؟ (یعنی پانچ) فرمایا نہیں بلکہ (اقدروا له قدره) (یعنی اندازے سے وقت کا خیال کر کے نمازیں ادا کر لیا کرنا) ہم نے کہا یا رسول اللہ: (وما إسراعه في الأرض) (یعنی زمین میں کس سرعت سے سفر کرے گا) فرمایا: (كالغيث استدبرته الريح) (جیسے بادل جسے ہوائیں چلا رہی ہوں) انہی کی عبد اللہ بن عمرو سے روایت میں ہے کہ میری امت میں دجال نکلے گا تو چالیس دن ٹھہرے گا میں نہیں جانتا چالیس دن یا مہینے یا چالیس سال؟ لیکن سابقہ روایت میں جزم کہ چالیس دن ہیں اس پر مقدم ہے، اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمرو سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (يخرج يعني الدجال فيمكث في الأرض أربعين صباحا يَرِدُ فِيهاكُلَّ منهل إلا الكعبة والمدينة وبيت المقدس) (یعنی چالیس دنوں میں روئے زمین کی ہر آبادی میں پہنچے گا سوائے مکہ، مدینہ اور بیت المقدس کے)

حضرت سمرہ کی مشار الیہ حدیث میں ہے کہ تمام روئے زمین پر غالب آجائے گا ماسوائے حرمین اور بیت المقدس کے! وہاں کے مومنین کو محاصرہ میں لے گا پھر اسے اللہ تعالی ہلاک کر دے گا، جنادہ بن ابو امیہ کی روایت میں ہے کہ ہم ایک انصاری صحابی کے پاس

آئے تو انہوں نے بتلایا کہ نبی اکرم نے ایک دفعہ ہمیں خطبہ دیا اور فرمایا میں تمہیں مسیح (دجال) سے ڈراتا ہوں، آگے اس میں ہے کہ وہ زمین میں چالیس صبحیں رہے گا اس کا اقتدار ہر منہل پہنچے گا لیکن چار مساجد میں داخل نہ ہو سکے گا: کعبہ، مسجد نبوی، مسجد اقصیٰ اور طور (گویا مکہ، مدینہ اور بیت المقدس سے مراد یہاں مساجد مذکورہ ہیں نہ کہ پورا شہر) اسے احمد نے تخریج کیا اور اسکے رجال ثقات ہیں۔

- 7134حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْمَدِينَةُ يَأْتِيهَا الدَّجَّالُ فَيَجِدُ الْمَلاَئِكَةَ يَحْرُسُونَهَا فَلاَ يَقْرَبُهَا الدَّجَّالُ قَالَ وَلاَ الطَّاعُونُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

أطرافه 1881، 7124، - 7473 (سابقه)

(يأتيها) یعنی مدینہ۔ (يحرسونها) احمد اور حاکم کی ذکرِ مدینہ میں محجن بن ادرع کی حدیث میں ہے: (ولا يدخلها الدجال إن شاء الله كلما أراد دخولها تَلَقَّاهُ بِكُلِّ نقب من أنقابها ملك مصلِتٌ سيفه يمنعه عنها) حاکم کی ابوعبد اللہ قراظ سے روایت میں ہے کہ میں نے سعد بن مالک اور ابو ہریرہ سے سنا کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا: (اللهم بارك لأهل المدينة) آگے ہے: (ألا إن الملائكة مشتبكة بالملائكة على كل نقب من أنقابها ملكان يحرسانها لايدخلها الطاعون ولا الدجال) (یعنی مدینہ میں فرشتوں کا جھمگٹا ہوگا، اسکے ہر راستے کے دھانے پر دو فرشتے تلوار سونتے حفاظت کرتے ہوں گے اس میں نہ طاعون داخل ہو سکتا ہے اور نہ دجال) بقول ابن عربی اس کے اور آپ کے قول: (على كل نقب ملكان) کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ ایک فرشتہ کی تلوار سونتی ہوگی اور دوسرے کی اس کے برخلاف! (فتح میں یہی ہے شائد درست عبارت: على كل نقب ملك، ہے تبھی س تطبیق کی ضرورت پڑے گی)۔

(إن شاء الله) کہا گیا ہے کہ یہ استثناء محتمل التعلیق اور محتمل للتبرک ہے اور یہی (ثانی) اولیٰ ہے بعض نے کہا یہ (یعنی ان شاءاللہ) فقط طاعون سے متعلق ہے مگر یہ محلِ نظر ہے محجن کی مذکورہ حدیث موید ہے کہ دونوں کیلئے ہے، عیاض لکھتے ہیں ان احادیث میں اہلِ سنت کیلئے صحتِ وجود دجال میں حجت ہے اور یہ کہ وہ کوئی معین شخص ہے (یعنی کوئی حکومت یا قوت نہیں جیسے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مراد کوئی دجالی قوت ہے جیسے امریکہ) اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ لوگوں کی ابتلاء کرے گا اور اسے کئی اشیاء کی قدرت دے گا مثلاً اس مقتول کو زندہ کرنا جسے وہ قتل کرے گا اور خصب وانہار اور جنت ودوزخ کا ظاہر ہونا اور زمین کے خزانوں کا اس کے ساتھ ہونا اور آسمان کو اس کا حکم دینا کہ بارش برساؤ اور زمین کو کھیتی اگانے کا کہنا اور یہ سب اللہ کی مشیت سے ہوگا پھر اللہ اسے عاجز کر دے گا تو اس شخص یا اس کے غیر کے قتل پر قادر نہ ہو سکے گا پھر اس کا سارا نظام (یعنی نیٹ ورک) خراب کر دیا جائے گا اور حضرت عیسیٰ اسے قتل کر دیں گے! بعض خوارج، معتزلہ اور جہمیہ نے اس میں مخالفت کی اور انہوں نے اس کے وجود کا انکار کیا اور ان صحیح احادیث کو رد کیا ان کے بعض طوائف جیسے جبائی کی رائے ہے کہ وہ ہے تو صحیح الوجود مگر جو امورِ عجیبہ اس کے ہاتھوں ظاہر ہونگے وہ سب اوہام اور شعبدے ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں، دراصل یہ بات اپنے زعم میں اس لئے کہی کہ اگر یہ سب بطریق الحقیقت مانا جائے تو انبیاء کے معجزات قابلِ وثوق نہ ٹھہریں، یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ اس نے نبوت کا دعویٰ تو نہیں کیا کہ یہ خوارق اس کے صدق کی دلیل باور ہوں وہ تو الوہیت کا مدعی ہوگا

اور خود اس کی صورتحال اس کے کذب کی غماز ہوگی اس کے ذاتی عجز ونقص کے پیش نظر تو اس کے دھوکہ میں سوائے رَعاع الناس (یعنی کمینے اور رذیل لوگ) کے کوئی اور نہ آئیں گے یا تو اپنی حاجت وفاقہ کے سبب یا اس کی اذی وشر سے خوف کھاتے ہوئے تقیہ کریں گے پھر وہ تمام جگہوں سے سرعت کے ساتھ گزرے گا اور ضعفاء کو اتنی مہلت ہی نہ ملے گی کہ اس کے حال پر تامل کریں تو جو اس حال میں اسے سچا مانے گا اس سے انبیاء کے معجزات کا بطلان لازم نہیں اسی لئے یہ شخصِ مذکور جب قتل کئے جانے کے بعد زندہ ہوں گے تو اسے مخاطب کر کے کہیں گے کہ تمہارے بارہ میں میری بصیرت اور بڑھ گئی ہے

ابن حجر کہتے ہیں اس پر معکر نہیں جو ابن ماجہ کی حدیثِ ابوامامہ میں وارد ہے کہ ابتداء وہ کہے گا میں نبی ہوں پھر کہے گا میں تمہارا الٰہ ہوں کہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ خوارق کا ظہور اس کے دعوائے الوہیت کے بعد ہوگا، ابوامامہ کی حدیث میں ہے اس کے فتنہ کی ایک مثال یہ کہ ایک اعرابی سے کہے گا کیا خیال ہے اگر میں تمہارے والدین کو زندہ کر دوں تو تم میرے رب ہونے کی شہادت دو گے؟ وہ کہے گا ہاں، تو دو شیطان اس کے والدین کی شکلیں اختیار کر کے اس کے سامنے آحاضر ہوں گے اور اس سے کہیں گے اے بیٹے اس کی بات مانو کہ یہ تمہارا رب ہے اور اس کے فتنہ میں سے یہ بھی کہ ایک قبیلہ سے اس کا گزر ہوگا جو اس کی تکذیب کریں گے تو انکے تمام چوپائے مر جائیں گے ایک اور قبیلہ سے اس کا گزر ہوگا وہ اس کی تصدیق کریں گے تو وہ آسمان کو حکم دے گا کہ ان پر بارش برسائے اور زمین کو حکم دے گا کہ ان کی کھیتیاں اگائے تو ایسا ہی ہوگا تو اسی دن سے ان کے چوپائے موٹے تازے ہونا شروع ہوں گے اور خوب دودھ دیں گے۔

28 - باب يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ (یاجوج اور ماجوج)

یاجوج ماجوج کے کچھ احوال احادیث الانبیاء کے ترجمۂ ذی القرنین میں ذکر ہوئے اور یہ کہ وہ بنی آدم ہیں پھر بنی یافث بن نوح، وہب وغیرہ نے اسی پر جزم کیا بعض نے کہا وہ ترکوں میں سے ہیں یہ بات ضحاک نے کہی بعض نے کہا یاجوج ترک نسل کے اور ماجوج دیلم سے ہیں، کعب (احبار) سے منقول ہے کہ وہ حضرت آدم کی غیرِ حواء سے اولاد ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت آدم ایک مرتبہ سوتے میں محتلم ہو گئے تو ان کا پانی مٹی میں خلط ہو گیا تو اس سے یاجوج وماجوج کی تخلیق ہوئی، اس کا یہ کہہ کر رد کیا گیا کہ نبی کو احتلام نہیں ہوا کرتا تھا، اس کا یہ جواب ملا کہ منفی یہ امر تھا کہ خواب میں ان کا اپنے آپ کو جماع کرتے دیکھنا، یہ ممتنع تھا تو ممکن ہے کہ (بغیر ایسا کچھ دیکھے) ان کے پانی نے دفق کیا جس سے محتلم ہو گئے اور ایسا ہونا ان کی نسبت جائز تھا جیسے وہ پیشاب کرتے تھے، اول معتمد ہے وگرنہ پھر جب طوفان نوح آیا تھا تو وہ کہاں تھے!

اکثر قراء کے ہاں یاجوج وماجوج بغیرِ ہمز ہے عاصم نے دونوں کو ہمزۂ ساکنہ کے ساتھ پڑھا اور یہ بنی اسد کی لغت ہے عجاج اور ان کے بیٹے روبہ نے أأجوج پڑھا ہے، اکثر کے نزدیک یہ دونوں عجمی اسم ہیں اور علمیت اور عجمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہیں، بعض نے عربی قرار دیا، اس کے اشتقاق میں اختلاف ہے بعض نے (أجيج النار) سے قرار دیا یعنی اس کا التہاب (بھڑکنا) بعض نے (أجّة) سے کہا جو اختلاط یا شدتِ حر ہے بعض نے أج سے کہا جو سرعتِ عَدْو ہے (یعنی تیز بھاگنا) بعض نے اُجاج سے کہا جو نمکیلے پانی کو کہتے ہیں، ان کا وزن یفعول اور مفعول ہے یہ عاصم اور باقی قراء کی قراءت کا ظاہر ہے اگر الف ہمزہ سے مسہل ہو، بعض نے (یج مج) سے فاعول

کا وزن کہا، بعض نے کہا ماٰجوج ماجَ سے ہے (إذا اضطربَ) (یعنی ہلنا) بقول ابن حاتم اس کا وزن بھی مفعول ہے، کہتے ہیں اصل میں موجوج ہے، یہ سب اشتقاقاتِ مذکورہ ان کے مناسبِ حال ہیں، اس اشتقاق کی اور ان حضرات کے قول کی جو (ماجَ إذا اضطربَ) سے قرار دیتے ہیں، تائید یہ آیتِ قرآنی کرتی ہے: (وَ تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ بِبَعْضٍ) [الکھف: ۹۹] یہ اس وقت جب سد سے باہر نکلیں گے، ان کی صفت میں ابن عدی، ابن ابو حاتم اور اوسط میں طبرانی نے اور ابن مردویہ نے حضرت حذیفہ سے مرفوعا نقل کیا کہ یاجوج امت ہے اور ماجوج بھی امت ہے اور ہر ایک میں چار لاکھ افراد ہیں ان میں سے کوئی شخص نہیں مرتا حتی کہ اپنی صلب میں سے ہزار مرد نہ دیکھ لے! سبھی مسلح ہوں، یہ یحی بن سعید عطار کی محمد بن اسحاق عن اعمش سے روایت ہے مگر عطار ہذا سخت ضعیف ہیں اور محمد بن اسحاق کی بابت ابن عدی نے کہا کہ یہ صاحبِ سیرت نہیں بلکہ یہ عکاشی ہیں، انہوں نے اس حدیث کو موضوع قرار دیا، ابن ابو حاتم اسے منکر کہتے ہیں بقول ابن حجر لیکن اس کے بعض کیلئے شاہدِ صحیح موجود ہے چنانچہ ابن حبان نے ابن مسعود سے مرفوعا نقل کیا کہ یاجوج ماجوج کے ہر فرد کی صلب سے کم از کم ہزار لوگ پیدا ہوتے ہیں، نسائی کی عمرو بن اوس عن ابیہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ یاجوج وماجوج ہر چیز جس سے وہ چاہیں جماع کر لیتے ہیں اور ان کا کوئی فرد فوت نہیں ہوتا مگر اپنی نسل کے ہزار یا زائد افراد اپنے پیچھے چھوڑتا ہے،

حاکم اور ابن مردویہ نے عبداللہ بن عمرو سے نقل کیا کہ یاجوج وماجوج ذریتِ آدم میں سے ہیں اور ان کے ماوراء تین امم ہیں اور ان میں سے ہر آدمی جب مرتا ہے تو اس کی کم از کم ہزار آل واولاد ہوتی ہے عبد بن حمید نے بسند صحیح عبداللہ بن سلام سے اس کا مثل نقل کیا، ابن ابو حاتم نے ابن عمرو سے نقل کیا کہ جن وانس دس اجزاء ہیں ان میں سے نو اجزاء یاجوج وماجوج اور باقی سب لوگ ایک جزو ہیں، شریح بن عبید عن کعب سے نقل کیا کہ وہ تین اصناف ہیں ایک صنف ایسی کہ انکے اجساد اَرُز جیسے ہیں اور یہ بڑے بڑے درخت ہیں اور ایک کان بچھا کر اس پر سوتے اور دوسرے کان کو لحاف کی مانند اوڑھتے ہیں، اس کا نحو حدیثِ حذیفہ میں بھی واقع ہوا، انہوں نے اور حاکم نے ابو الجوزاء عن ابن عباس سے نقل کیا کہ یاجوج وماجوج ایک ایک بالشت اور دو دو بالشت قد وقامت کے بھی ہیں اور اور ان کے اطول جو ہیں وہ تین بالشت کے ہیں اور یہ حضرت آدم کی اولاد میں سے ہیں، حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا نقل کیا حضرت نوح کے بیٹوں میں سام، حام اور یافث تھے تو عرب، فارس اور روم سام کی نسل سے ہیں، حام کی اولاد سے قبطی، بربر اور سودان (یعنی سیاہ فام اقوام) ہیں جبکہ یافث کی اولاد سے یاجوج وماجوج، ترک اور صقالبہ ہیں، اس کی سند میں ضعف ہے، سعید بن بشیر عن قتادہ کی روایت میں ہے کہ یاجوج وماجوج کے بائیس قبائل ہیں ذوالقرنین نے ان میں سے اکیس قبائل کیلئے سد بنایا تھا ایک ان کا قبیلہ اس وقت جنگ میں مشغول تھا لہذا وہ باہر رہے اور یہ ترک ہیں، ابن مردویہ نے سدی سے نقل کیا کہ ترک (سرية من سرايا يأجوج ومأجوج) (یعنی یاجوج وماجوج کے دستوں میں سے ایک دستہ ہیں) وہ باہر لڑائی کرنے میں مصروف تھے کہ اس اثناء ذوالقرنین آگیا اور اس نے سد بنایا اور یہ باہر رہے، شیخ محی الدین کے فتاویٰ میں ہے کہ یاجوج وماجوج جماہیر علماء کے نزدیک حضرت آدم کی اولاد تو ہیں مگر حواء سے نہیں تو اس لحاظ سے یہ ہمارے علاتی بھائی ہیں یہی کہا مگر کسی سلف سے سوائے کعب احبار کے یہ قول منقول نہیں دیکھا، اس کا رد یہ حدیثِ مرفوع کرتی ہے کہ وہ حضرت نوح کی ذریت سے ہیں اور حضرت نوح قطعاً حضرت حواء کی اولاد سے ہیں۔

- 7135 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي أَخِي

عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ زَيْنَبَ ابْنَةَ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ بِنْتِ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ جَحْشٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا يَوْمًا فَزِعًا يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرَبَ فُتِحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلُ هَذِهِ وَحَلَّقَ بِإِصْبَعَيْهِ الْإِبْهَامِ وَالَّتِي تَلِيهَا قَالَتْ زَيْنَبُ ابْنَةُ جَحْشٍ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَنَهْلِكُ وَفِينَا الصَّالِحُونَ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَثُرَ الْخُبْثُ .

أطرافه 3346، 3598، - 7059 (ترجمہ کیلئے جلد ۵، ص:۴۳)

دوسری کے شیخ بخاری اسماعیل، ابن اویس (یہ ابواویس ہونا چاہئے) عبداللہ اصبحی ہیں جو اپنے بھائی ابوبکر عبدالحمید سے راوی ہیں سلمان سے مراد ابن بلال ہیں، محمد بن ابوعتیق اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں ان کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن عبداللہ بن ابوعتیق محمد بن عبدالرحمن بن ابوبکرہ، سند کے تمام راوی مدنی ہیں، یہ پہلی سند سے دو درجہ نازل ہے بعض نے اسے بخاری کی طویل ترین سند قرار دیا ہے کیونکہ یہ تساعی ہے (یعنی اس میں نو واسطے ہیں) زرکشی نے غفلت کی جب لکھا اس میں چار خواتین صحابیات ہیں یہ دراصل تین ہیں جیسا کہ اسکا ایضاح اوائل الفتن کے باب (قول النبی ﷺ ویل للعرب) میں کر چکا ہوں وہاں ابن عیینہ پر اسناد میں حبیبہ بنت ام حبیبہ کی زیادت کے ضمن میں اختلاف کا حال بھی لکھا تھا۔

(إن النبی دخل الخ) ابن عیینہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم سرخ چہرہ لئے نیند سے بیدار ہوئے اور کہہ رہے تھے۔ ۔۔۔الخ تو تطبیق یہ ہوگی کہ ان ام المومنین کے پاس بیدار ہونے کے بعد آئے گویا چہرے کی سرخی اس گھبراہٹ کے سبب تھی، ابوعوانہ کی سلیمان بن کثیر عن زہری سے روایت میں دونوں الفاظ مذکور ہیں: (فَزِعاً مُحْمَرًّا وجهه)۔ (ویل للعرب الخ) عربوں کو اسکے ساتھ اسلئے خاص بالذکر کیا کیونکہ اس وقت بس وہی مسلمان تھے، شر سے مراد جو بعد ازاں شہادتِ عثمان کا وقوع ہوا پھر پے در پے فتنے ظاہر ہوئے حتی کہ صورتحال ایک دور میں یہ بنی کہ عرب اقوام کے درمیان ایک پیالہ کی مانند ہو گئے جیسا کہ ایک حدیث میں مذکور ہے کہ عنقریب امم تم پر اس طرح لپکیں گی جیسے کھانے والے پیالے پر لپکتے ہیں اور اس کے مخاطب عرب تھے، قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ مراد بالشر وہ جس کی ام سلمہ کی اس حدیث میں اشارہ کیا تھا: (ماذا أنزل اللیلة من الفتن وماذا أنزل من الخزائن) تو اسکے ساتھ آپ کے بعد ہونے والی فتوحات کی طرف اشارہ تھا جن کے نتیجہ میں مسلمانوں کے ہاتھ کثیر اموال لگے تو تنافس واقع ہوا جو فتنوں کا باعث بنا اسی طرح اقتدار کے حصول کی کشمکش بھی کہ حضرت عثمان پر سب سے بڑا اعتراض یہی ہوا تھا کہ بنی امیہ وغیرہ سے اپنے اقارب کو ہی عہدے سونپتے ہیں اور یہی ان کی شہادت کا باعث بنا جس کے نتیجہ میں مسلمانوں کے درمیان مشہور جنگیں ہوئیں اور یہ سلسلہ جاری رہا۔

(من ردم الخ) ردم سے مراد سد ذوالقرنین، اس کی صفت کا بیان احادیث الانبیاء میں ان کے ترجمہ میں گزرا۔ (مثل هذه وحلق الخ) ابن عیینہ کی روایت میں یہ الفاظ گزرے: (وعقد سفیان تسعین أو مائة) سلیمان بن کثیر عن زہری کی ابوعونہ کے ہاں اور ابن مردویہ کی روایت میں ہے: (مثل هذه، وعقد تسعین) وہاں عاقد کی تعیین نہیں کی، مسلم کی عمرو ناقد عن ابن عیینہ سے روایت میں ہے: (وعقد سفیان عشرة) (یعنی سفیان نے دس کے دھاکے کا نشان بنایا) ابن حبان کی شریح بن

یونس عن سفیان سے روایت میں ہے: (وحلق بیده عشرة) یہاں بھی صاحبِ حلقہ کی تعیین نہیں کی، اسے انہوں نے یونس عن زہری سے ذکرِ عقد کے بغیر بھی نقل کیا اسی طرح ہی علامات النبوۃ میں شعیب کی روایت میں گزرا اور ذوالقرنین کے ترجمہ میں عقیل کے طریق سے، اگلی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: (وعقد وهيب تسعين) یہ مسلم کے ہاں بھی ہے عیاض وغیرہ کہتے ہیں یہ روایات متفق ہیں ماسوائے (عشرة) کے، بقول ابن حجر اسی طرح(الشك فی المائة) کیونکہ عقدِ حساب کے ماہرین کے ہاں اس کی صفات باہم مختلف ہیں اگرچہ یہ اتفاق حاصل ہے کہ اس کی شکل حلقہ سے مشابہ ہے، تو دس کا عقد یہ ہے کہ داہنی سبابہ انگلی کا کنارہ انگوٹھے کی اندرونی جانب کے اوپر والی لکیر میں رکھا جائے اور نوے کے عقد کی شکل یہ بنے گی کہ داہنی سبابہ کا کنارہ انگوٹھے کی جڑ میں رکھا جائے اور مضبوطی سے ضم کرے اس طور کہ سبابہ انگلی کے دو پورے موڑے ہوئے ہوں حتی کہ وہ چوڑے پھن والے سانپ کی مانند ہو(یعنی 9 کی شکل) ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ اس کی شکل یہ بنے گی کہ سبابہ کو انگوٹھے کے وسط میں رکھا جائے، ابن تین نے ماتقدم کے ساتھ اس کا رد کیا کہ وہی معروف ہے، سو کا عقد نوے کی عقد کی مثل ہے لیکن بائیں چھنگلی کے ساتھ، اس پر نوے اور سو باہم متقارب ہیں اسی لئے ان دو میں شک کے ساتھ واقع ہوا البتہ دس کا عقد ان دونوں کے مغایر ہے

عیاض لکھتے ہیں شائد حدیثِ ابو ہریرہ متقدم ہے تو حدیثِ زینب میں مذکور فتح اسکے بعد زیادہ کھلا ہو گیا بقول ابن حجر یہ محلِ نظربات ہے کیونکہ اگر وصفِ مذکور اصلِ روایت سے ہوتا تو متجہ ہوتا لیکن اختلاف اس میں سفیان سے رواۃ کی طرف سے ہے تو جنہوں نے ان سے نوے یا سو نقل کیا وہ دس کے رواۃ کی نسبت اتقن واکثر ہیں اور جب مخرجِ حدیث متحد ہے اور بالخصوص اواخر اسناد میں لہذا تعدد پر محمول کرنا نہایت بعید ہے، ابن عربی لکھتے ہیں اس مذکورہ اشارہ میں دلالت ہے کہ نبی اکرم عقدِ حساب کی معرفت رکھتے تھے، اس کا ایک اور حدیث میں مذکور آپ کے اس فرمان سے تعارض نہیں: (إنا أُمَّةٌ لا نحسب ولا نكتب)(یعنی ہم حساب کتاب کرنے والی امت نہیں) کہ یہ صرف معین وخاص صورت کے بیان کیلئے وارد ہے! بقول ابن حجر اولی یہ کہا جانا ہے کہ نفیِ حساب سے یہاں مراد جو ریاضی دان ضرب، جمع اور تقسیم وتفریق وغیرہ کے سوال حل کرتے رہتے ہیں اسی لئے (ولا نكتب) کہا، جہاں تک عقدِ حساب ہے(یعنی دھاکوں کی علامتیں) تو یہ عربوں کی اختراع واصطلاح ہے جسے اپنے درمیان وضع کیا اور اس کے ساتھ تلفظ سے مستغنی ہوئے ،ان کا اس کے لئے اکثر استعمال مساومت فی البیع (یعنی قیمتوں کے اتار چڑھاؤ اور بھاؤ تاؤ کرتے وقت) کے وقت ہوتا تھا تو بائع و مشتری میں سے ایک دوسرے کے ہاتھ پر اپنا ہاتھ رکھتا (یعنی عربوں کے مابین معروف ورائج حسابی عقدے بناتا) تو دونوں بغیر تلفظ کئے ہی مراد سمجھ جاتے، اصل مقصد دیگر حاضرین سے اسے چھپانا ہوتا تھا (کہ کتنے پر سودا ہوا تاکہ آگے بیچنے میں اسے آسانی رہے) تو اس سد میں کھلے دریچے کو ان کے ہاں معروف صفت کے ساتھ تشبیہ دی، عرب شعراء نے ان عقود کا بڑا لطیف استعمال کیا ہے بعض ادباء کے دو ظریفانہ شعر پیش کرتا ہوں، ایک کہتا ہے: (رُبَّ برغوث ليلة بِتُّ منه و فؤادی فی قبضة التسعين
أسَرَتْهُ يدُ الثلاثين حتى ذاقَ طَعْمَ الحمام فی السبعين)(لفظی ترجمہ: رات کتنے ہی پسو مجھے تنگ کر رہے تھے حتی کہ میرا دل نوے کے شکنجہ میں ہوا، تیس کے ہاتھ نے اسے قید کر لیا[یعنی جب اسے پکڑا تو ہاتھ کی انگلیوں نے تیس کا عدد بنایا] حتی کہ ستر میں اس نے حمام کا مزا چکھا[پسو کو مسلنے کا منظر بتلایا گویا ستر کا عدد بنا])

تمیں کا عقد یہ ہے کہ انگوٹھے کی نوک سبابہ کی نوک کے ساتھ ملائی جائے جیسے کوئی باریک شیٔ مثلا سوئی یا پسو پکڑے اور ستر کا عقد یہ کہ انگوٹھے کے ناخن کا کنارا سبابہ انگلی کے اندرونی دو پوروں کے درمیان رکھا جائے اور سبابہ کا کنارا اس پر موڑا جائے جیسے دینار پر کھنے والا (کہ کہیں کھوٹا تو نہیں) اسے اپنی چٹکی میں لیتا ہے، ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ یاجوج وماجوج روزانہ سد کھودتے ہیں اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن قرار دیا اسی طرح ابن حبان اور حاکم نے بھی اور اس پر صحت کا حکم لگایا قتادہ عن ابو رافع عن ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ روزانہ اسے کھودتے ہیں حتی کہ جب سوراخ ہونے کے قریب ہوتا ہے تو ان کا نگران کہتا ہے اب لوٹ جاؤ شام ہوگئی باقی کا کام کل کریں گے تو اللہ اسے پھر ویسے کا ویسا کر دیتا ہے یہاں تک جب ان کے خروج کا وقت آئے گا تو نگران یہ بات کہتے ہوئے ان شاء اللہ بھی پڑھے گا اب جب اگلے روز واپس آئیں گے تو وہ اسی حالت میں ہوگا جیسے کل شام چھوڑا تھا تو وہ پورے کو گرا کر باہر نکل آئیں گے! بقول ابن حجر اسے ترمذی اور حاکم نے ابو عوانہ اور عبد بن حمید نے حماد بن سلمہ اور ابن حبان نے سلیمان تیمی سے نقل کیا، یہ سب قتادہ سے اس کے راوی ہیں اس کے رجال رجالِ صحیح ہیں البتہ قتادہ مدلس ہیں اسے ان میں سے بعض نے ان سے روایت کرتے ہوئے دونوں کے درمیان واسطہ داخل کیا، اسے ابن مردویہ نے تخریج کیا ہے لیکن سلیمان تیمی عن قتادہ کی روایت میں تصریح ہے کہ ابو رافع نے انہیں تحدیث کی، یہ ابن حبان نے نقل کی، ابن ماجہ نے اسے سعید بن ابو عروبہ عن قتادہ سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے: (حدث أبو رافع) حضرت ابو ہریرہ سے اس کا ایک اور طریق بھی ہے اسے عبد بن حمید نے عاصم عن ابو صالح عنہ سے تخریج کیا لیکن یہ موقوف ہے،

ابن عربی لکھتے ہیں اس حدیث میں تین نشانیاں ہیں: اول یہ کہ اللہ تعالی نے انہیں رات دن اسے کھودنے کا کام کرنے سے روک رکھا ہے، دوسری اس امر سے بھی انہیں روک رکھا ہے کہ مثلا سیڑھیاں لگا کر سد کو عبور کر لیں تو انہیں اس کا الہام نہیں کیا اور نہ یہ بات انہیں سجھائی اور یہ بھی محتمل ہے کہ ان کی سرزمین میں لکڑی ہی نہ ہو (جس سے سیڑھی بنائیں) اور نہ کوئی اور آلات جو اس مقصد کے لئے استعمال کر سکیں، بقول ابن حجر یہ بات مردود ہے کیونکہ وہب کی المبتدا میں ان کے احوال کے ضمن میں مذکور ہے کہ ان کے لئے اشجار وزروع ہیں اور دیگر آلات بھی لہذا اول بات ہی اولی ہے! ابن ابو حاتم اور ابن مردویہ نے ابن عمرو بن اوس عن جدہ سے مرفوعا نقل کیا: (أن يأجوج و مأجوج لهم نساء يجامعون ما شاؤوا وشجر يلقحون ما شاؤوا)، تیسری نشانی یہ ہے کہ ان شاء اللہ کہنے سے انہیں روک رکھا ہے حتی کہ وقتِ موعود آجائے، بقول ابن حجر اس سے ثابت ہوا کہ ان میں ہر طبقہ کے افراد ہیں اہلِ صنعت وحرفت، اہلِ حکومت واختیار اور رعایا بھی جو اپنے سے بالاتر کے احکام مانتے ہیں اور یہ بھی کہ ان میں سے کئی ایسے بھی ہیں جو اللہ کی معرفت رکھتے اور اس کی قدرت ومشیت کا اقرار کرتے ہیں (یعنی یہ نگران جس کے منہ سے ان شاء اللہ نکلے گا انہی افراد میں سے ایک ہوگا جو اللہ کی معرفت اور اس کی مشیت وقدرت کے عارف ہیں) اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس نگران کے منہ سے بغیر سوچے سمجھے اور اس کا معنی جانے بغیر یہ کلمہ نکل جائے تو اس کی برکت سے مقصود حاصل ہو، عبد بن حمید نے کعب احبار سے اس حدیثِ ابو ہریرہ کا نحو نقل کیا اور اس میں یہ الفاظ ہیں: (فإذا بلغ الأمر ألقي على بعض ألسنتهم نأتي إن شاء الله غدا فنفرغ منه)، ابن مردویہ نے حضرت حذیفہ سے ابو ہریرہ کی حدیث کا نحو نقل کیا اور اس میں ہے کہ ان کے خروج کا جب وقت آئے گا تو ان کا ایک فرد مسلمان ہو جائے گا (اور ان کا نگران بن جائے گا) اور اس کے منہ سے نکلے گا کہ اب باقی کا کام ان شاء اللہ کل کریں گے تو اگلے روز اتنا

ہی باقی ہوگا جتنا کل شام کو چھوڑا تھا تو اسے کھول لیں گے، اس کی سند بھی نہایت ضعیف ہے۔

(قالت زینب الخ) یہ سلیمان بن کثیر کی روایت کے الفاظ: (قالوا أنھلك) کے لئے مخصص ہے اور تعین کرتی ہے کہ یہ بات راویہ حدیث نے کہی تھی۔ (أنھلك) یزید بن اصم کی میمونہ عن زینب بن جحش سے اس کے نحو حدیث میں ہے: (خرج اللیلة من ردم یأجوج و مأجوج فرجة قلت یا رسول اللہ أیعذبنا اللہ وفینا الصالحون) گویا اس کا اخذ اس قرآنی آیت سے کیا: (وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ) (الأنفال: ۳۳)۔

(قال نعم إذا کثر الخبث) اسے زنا اور اولادِ زنا اور فسق و فجور کے ساتھ مفسر کیا ہے اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ اس کے بالمقابل صلاح ہے بقول ابن عربی اس میں اس امر کا بیان ہے کہ اچھا آدمی بھی برے آدمی کے سبب ہلاکت کا شکار ہو سکتا ہے جب وہ اس کے خبث کو بدلنے کی کوشش نہ کرے اسی طرح تب بھی اگر تبدیل تو کرے لیکن اس کا کچھ فائدہ نہ ہو اور شریر اپنی روش پر مصر و قائم رہے اور یہ روش اتنی عام و کثیر ہو کہ فسادِ عام پھیل جائے تب سبھی اجتماعی ہلاکت کا شکار ہو جاتے ہیں پھر ہر ایک اپنے حسبِ نیت اٹھایا جائے گا گویا حضرت زینب سد کے اس مقدار کے کھل جانے سے سمجھیں کہ اگر یہی ہوتا رہا تو وہ سوراخ وسیع ہوتا جائے گا اور وہ نکل آئیں گے گویا ان کے علم میں پہلے سے تھا کہ یاجوج و ماجوج کے خروج میں لوگوں کی اجتماعی ہلاکت ہے، بوقتِ خروج ان کے حال بارے مسلم کی نواس بن سمعان کی روایت ہے جس میں دجال کے ذکر اور حضرت عیسیٰ کے اسے قتل کے ذکر کے بعد کہا: (ثم یأتیه قوم قد عصمھم اللہ من الدجال الخ) کہ ایک قوم ان کے پاس آئے گی اللہ نے جنہیں دجال سے محفوظ و مامون رکھا ہوگا وہ ان کے چہروں پر ہاتھ پھیریں گے اور جنت میں ان کے درجات انہیں بتلائیں گے اسی اثناء اللہ کی طرف سے حضرت عیسیٰ کو آگاہ کیا جائے گا کہ میں نے اپنے ایسے بندوں کو نکال دیا ہے کہ کسی کو ان سے مقابلہ کی تاب نہیں تو تم میرے بندوں کو طور پہاڑ پر لے جاؤ اور وہاں انہیں محفوظ رکھو تو یاجوج و ماجوج آ جائیں گے، ان کے اوائل بحیرہ طبریہ پر پہنچیں گے اور اس کا پانی پی لیں گے حتی کہ ان کے پچھلے لوگ وہاں سے جب گزریں گے تو کہیں گے کبھی یہاں پانی ہوتا ہوگا، حضرت عیسیٰ اور ان کے ہمراہی محصور ہو جائیں گے (اور اتنی بھوک و فاقہ مستی ہوگی کہ) بیل کا سر سو دینار سے ان کی نظر میں بہتر ہوگا، تو حضرت عیسیٰ اور ہمراہی اللہ کی طرف رجوع کریں گے: (فیرسل علیھم النغف فی رقابھم فیصبحون فَرْسیٰ کموت نفس واحدۃ) (یعنی ان کی گردنوں پر ایسے کیڑے بھیجیں جائیں گے جن کے سبب صبح سب کی گردن ٹوٹی پڑی ہوگی، ایک نفس کی مانند سب مرے پڑے ہوں گے) پھر حضرت عیسیٰ اور ان کے اصحاب نیچے اتر آئیں گے تو زمین بھر میں ایک بالشت بھر بھی جگہ نہ پائیں گے جو ان کی چربی اور بدبو سے پر نہ ہو تو وہ پھر دست بدعا ہوں گے تو اللہ تعالیٰ اونٹوں کی گردنوں جیسے (بڑے بڑے) پرندے بھیجے گا جو انہیں اٹھا کر کہیں لے جائیں گے پھر بارش ہوگی جس سے ساری زمین دھل کر ایک بڑے پیالے کی مانند ہو جائے گی پھر زمین سے کہا جائے گا اپنی پیداوار اگاؤ اور اپنی برکات پھر سے ظاہر کرو تو ایسی برکت ہوگی اور اتنے بڑے بڑے پھل پیدا ہوں گے کہ ایک انار ایک پوری جماعت کیلئے کافی ہوگا اور وہ اس کے چھلکے کے سائے تلے آرام کریں گے، اسی حالت میں ایک مدت گزرے گی کہ ایک دن اللہ تعالیٰ ایک پاکیزہ ہوا چلائے گا جس سے ان کی بغلوں میں (گلٹی سی نمودار) ہوگی اور ہر مومن و مسلم کی روح قبض کر لی جائے گی باقی شرار الناس ہی رہ جائیں گے جو گدھوں کی طرح خرمستیاں کریں گے تو

انہی پر قیامت قائم ہوگی، بقول ابن حجر زلفۃ میں بعض نے لام کو ساکن کہا اور بعض نے قاف کے ساتھ کہا، اس کا معنی آئینہ ہے بعض نے شفاف مصنوعی حوض کا معنی کیا مراد یہ کہ تمام روئے زمین کو بالکل صاف وشفاف کردے گی حتی کہ دیکھنے والا اس میں اپنا چہرہ دیکھ سکے گا

مسلم کی روایت میں ہے کہ یاجوج و ماجوج کہیں گے اہلِ زمین کو تو ہم نے قتل کر دیا آؤ اب اہلِ آسمان کو قتل کر دیں(فیرمون بنشّابهم إلى السماء) (یعنی آسمان کی طرف اپنے تیر چلائیں گے) تو اللہ انہیں خون کے رنگے ہوئے لوٹائے گا، حاکم نے ابو حازم عن ابو ہریرہ کے طریق سے بسند صحیح اس کا نحو نقل کیا، عبد بن حمید کے ہاں ابن عمرو سے روایت میں ہے کہ (فلا یمرون بشئی إلا أهلكوه) (یعنی ہر شئی کو جس سے ان کا گزر ہوگا تہس نہس کر دیں گے) ابو سعید کی مرفوع روایت میں ہے اللہ تعالی یاجوج و ماجوج کو کھولے گا تو وہ تمام زمین میں پھیل جائیں گے تو اہلِ ایمان ان سے ایک طرف ہو جائیں گے تو اہلِ زمین پر وہ غالب آئیں گے، ان کا ایک قائل کہے گا یہ اہلِ زمین سے تو ہم فارغ ہو چکے تو اپنا آخری ہتھیار آسمان کی طرف چلائیں گے جو خون میں لتھڑا ہوا واپس آئے گا تو کہیں گے آسمان والوں کو بھی قتل کر دیا، اسی حالت میں ہوں گے کہ اللہ ان پر ٹڈی نما بھیجے گا جو ان کی گردنوں کو پکڑیں گے تو ٹڈی دل کی طرح مر جائیں گے اور ان کی لاشیں ایک دوسری کے اوپر پڑی ہوں گی۔

- 7136حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُفْتَحُ الرَّدْمُ رَدْمُ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلَ هَذِهِ وَعَقَدَ وُهَيْبٌ تِسْعِينَ .طرفه - 3347 (سابقہ، مزید کہ [عربوں کا روائتی] نوے کا انداز بنا کر یہ بات کہی)

وہیب سے ابن خالد اور ابن طاؤس سے مراد عبد اللہ ہیں۔ (يفتح الردم) یہاں یہی ہے ذوالقرنین کے ترجمہ میں مسلم بن ابراہیم عن وہیب سے (فتح) تھا، یہی احمد کی عفان عن وہیب سے روایت میں ہے۔(مثل هذه وعقد وهيب الخ) اسے ابو عوانہ نے احمد بن اسحاق حضرمی عن وہیب سے (وعقد تسعين) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، عاقد کی تعیین نہیں کی تو وہم ہوا کہ یہ بھی مرفوع ہے! عفان اور ان کے موافقین کی روایتوں سے متبین ہوا کہ عاقدِ تسعین وہیب ہیں، یہ ابن حبان کے ہاں شریح بن یونس کے حوالے سے ام حبیبہ کی روایت کے موافق ہے، اس پر مفصلا بحث ہو چکی، ابو ہریرہ سے حدیثِ ام حبیبہ کے مثل مروی ہے لیکن اس میں زیادت بھی ہے، اسے اعمش نے سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے نقل کیا اس میں اعمش کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ میرا خیال ہے مرفوعا بیان کیا تھا، آگے یہ الفاظ ذکر کئے: (ويل للعرب مِنْ شرٍّ قد اقترَبَ أفلح مَنْ كفَّ يدَهُ) احمد کہتے ہیں ہمیں محمد بن عبید نے اسکی تحدیث کی، کہتے ہیں ابو معاویہ نے اعمش سے اسی سند کے ساتھ ابو ہریرہ سے اسے موقوفا بیان کیا۔

خاتمہ

کتاب الفتن کل (101) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے مکررات اب تک کے صفحات میں (80) ہیں، سوائے آٹھ کے باقی متفق علیہ ہیں اس میں پندرہ آثارِ صحابہ وتابعین وغیرہم بھی شامل ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

93 - كتاب الأحكام (احکامِ اسلام)

سب کے ہاں یہی ہے نسخہ ابوذر میں آگے (باب) کا لفظ ساقط ہے، احکام حکم کی جمع ہے مراد اس کے آداب وشروط کا بیان، اسی طرح حاکم، اور حاکم کا لفظ خلیفہ اور قاضی کو متناول ہے تو ہر دو سے متعلقہ امور ذکر کئے ہیں، اصولیوں کے نزدیک حکمِ شرعی کی تعریف یہ ہے: اللہ کا خطاب اقتضاء یا تخییر کے ساتھ مکلفین کے افعال سے متعلق، مادۃ الحکم اِحکام سے ہے اور وہ کسی چیز کا اتقان (یعنی اسے عمدہ اور مستحکم بنانا) اور عیب سے اسے محفوظ کرنا۔

علامہ انور کتاب الاحکام کے تحت لکھتے ہیں فقہ میں حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا خطاب مکلّفین کے افعال سے متعلق، اور کبھی یہ دیانت کے مقابل ہوتا ہے یعنی مدعیٰ علیہ کو حاکم کی مجلس میں حاضر کرنا، یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ محدثین اس سے کیا مراد لیتے ہیں کہ وہ باب الاحکام باندھتے ہیں پھر اس کے تحت قضاء کی جزئیات تخریج کرتے ہیں۔

1 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾
(اللہ کا فرمان: اللہ ورسول اور اولی الامر کی اطاعت کرو)

(أطيعوا الخ) اس میں مصنف کی طرف سے اس قول کی ترجیح کا اشارہ ہے کہ آیتِ ہذا کا نزول طاعتِ امراء بارے ہوا ہے برخلاف ان کے جو کہتے ہیں اولی الامر سے مراد علماء ہیں، طبری نے بھی اسی کو ترجیح دی، تفسیر سورۃ النساء میں اس بارے تفصیل گزری ہے، ابن عیینہ کہتے ہیں میں نے زید بن اسلم سے اس بارے پوچھا اور مدینہ میں محمد بن کعب کے بعد ان کی مثل کوئی مفسر نہ تھا تو بولے اس سے پہلے کے کلمات پڑھو تمہیں خود ہی اندازہ ہو جائے گا، کہتے ہیں تو میں نے آیت: (اِنَّ اللّٰهَ يَاۡمُرُكُمۡ اَنۡ تُؤَدُّوا الۡاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهۡلِهَا وَاِذَا حَكَمۡتُمۡ بَيۡنَ النَّاسِ اَنۡ تَحۡكُمُوۡا بِالۡعَدۡلِ) [النساء: ۵۸] کی قراءت کی تو بولے یہ ولاۃ کے بارہ میں ہے اور اولی الامر چھوڑ کر رسول میں اعادہ عامل میں نکتہ حالانکہ فی الحقیقت مطاع اللہ ہی کی ذات ہے، یہ ہے کہ رسول ہی کے ذریعہ شرعی تکالیف (فرائض و واجبات) کی معرفت ہوئی ہے یعنی کتاب وسنت! گویا تقدیر یہ ہوئی: اللہ کی اطاعت کرو ان امور میں جن پر قرآن نے منصوص کیا اور رسول کی اطاعت کرو ان امور میں جو قرآن کی تبیین کرتے ہوئے وہ تمہیں بتلائیں اور جن کی بابت سنت سے منصوص کیا، یا معنی یہ ہے کہ اللہ کی اطاعت کرو اس میں جس کا تمہیں وہ حکم دے اس وحی سے جس کی تلاوت کے ساتھ تعبد کا تحقق ہے (یعنی قرآن) اور رسول کی اطاعت کرو اس میں جس کا تمہیں وہ حکم دیں اس وحی کے ذریعہ جو قرآن نہیں (یعنی حدیثِ نبوی)، بعض تابعین نے بعض امرائے بنی امیہ کو بڑا بدیع جواب دیا جب انہیں کہا گیا کیا اللہ نے اپنے اس فرمان میں ہماری اطاعت کا حکم نہیں دیا: (وأولي الأمر منكم) تو بولے کیا یہ حقِ طاعت جب تم نے حق کی مخالفت کی تم لوگوں سے چھین نہیں لیا گیا؟ اللہ تعالیٰ کے اگلے ہی فرمان میں: (فَاِنۡ تَنَازَعۡتُمۡ فِىۡ شَىۡءٍ فَرُدُّوۡهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوۡلِ اِنۡ كُنۡتُمۡ تُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ) طیبی کہتے ہیں قولہ: (وَاَطِيۡعُوا

الرَّسُوْلَ) میں فعل کا اعادہ رسول کے استقلال بالطاعت ہونے کا اشارہ دینے کے لئے کیا لیکن (وأولی الأمر) کے ساتھ اس کا اعادہ نہیں کیا یہ اشارہ دینے کی غرض سے کہ ایسے امراء بھی ہوں گے جن کی اطاعت واجب نہیں اس کی اگلے کلمات میں تبیین کر دی: (فإن تنازعتم الخ) گویا کہا اگر وہ حق کے عامل نہ ہوں تب ان کی طاعت مت کرو اور جو تمہارے باہمی اختلافات ہوں انہیں اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی طرف لوٹا دو۔

علامہ انور باب قول اللہ (أطیعوا اللہ الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس کے ساتھ اللہ کی اور اس کے رسول کی اطاعت کے استقلال کا اعلان مراد لیا ہے، یہ ایسے جیسے ایک شخص نے خطبہ میں کہا تھا: (ومن یعصیھما) یعنی دونوں کے مابین بغیر فصل کے جمع کر دیا تو نبی کریم نے اس سے کہا تھا تم برے خطیب ہو، یعنی کہ تم نے اس امر کی رعایت نہیں کی جسے خطیب کو چاہئے تھا کہ رعایت کرتا تو تم نے استقلال پر تنبیہ کا ترک کیا (یعنی اللہ اور رسول کا ذکر الگ الگ نہ کیا) اور سبیلِ ادراج کے سالک ہوئے حالانکہ خطیب کے لئے مناسب ہے کہ وہ آگاہی دے کہ اطاعتِ رسول اور اس کی معصیت بھی مستقل ہے تاکہ کوئی گمان کرنے والا یہ گمان نہ کرے کہ رسول کے لئے کوئی حق نہیں تو اس کے اوامر ونواہی کو ہلکا لے، اس سے متبین ہوا کہ نبی اکرم کی اس شخص کی اصلاح باب الآداب میں سے تھی نہ کہ حلال وحرام کے باب سے

- 7137حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي .

طرفه - 2957 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۴۵۳)

عبداللہ سے ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (من أطاعني فقد الخ) یہ جملہ اللہ کے اس فرمان سے ماخوذ ہے: (مَنْ یُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ)[النساء: ۸۰] یعنی کیونکہ رسول تمہیں وہی احکامات دیتے ہیں جن کا اللہ نے انہیں حکم دیا تو جس نے رسول کا حکم مانا گویا اس نے اللہ کا حکم مانا، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ اسلئے کہ اللہ نے میری طاعت کرنے کا حکم دیا ہے تو جس نے میری طاعت کی گویا اس نے اللہ کے میری طاعت کرنے کے حکم کی اطاعت کی، اسی طرح معصیت میں بھی، طاعت مامور بہ افعال بجالانا اور منہی عنہ سے رک جانا، عصیان اس کے برخلاف ہے۔ (ومن أطاع أمیري الخ) ہمام اور اعرج وغیرہما کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (ومن أطاع الأمیر) دو الفاظ کو ایک ہی معنی کی طرف لوٹانا بھی ممکن ہے کہ ہر جو آمر بالحق ہو اور وہ عادل ہو تو ایسا شخص ہی امیر الشارع ہوگا کیونکہ وہ شارع کے امرِ شریعت کا متولی ہوا، اس کی تائید دونوں امور میں توحیدِ جواب سے ملتی ہے یعنی قولہ: (فقد أطاعني) یعنی میری شریعت کا عامل ہوا گویا اپنے امیر کی تخصیص بالذکر میں حکمت یہ ہے کہ وقتِ خطاب وہی مراد تھا اور اس لئے کہ اس حدیث کے ورود کا وہی سبب تھا،

جہاں تک حکم تو اعتبار عمومِ لفظ کا ہے نہ کہ خصوصِ سبب کا، ہمام کی روایت میں یہ بھی واقع ہے: (ومن یطع الأمیر فقد أطاعني) یعنی مضارع کے صیغہ کے ساتھ، اسی طرح اگلا جملہ: (ومن یعص الأمیر فقد عصاني) یہ مخاطبین اور بعد والوں کی

تعمیم کے ارادہ کے لحاظ سے ادخل ہے! بقول ابن تین کہا گیا ہے کہ قریش اور ان کے آس پاس کے عرب امارت کو پہچانتے نہ تھے تو انہیں طاعتِ امیر کا خوگر بنانے کیلئے یہ بات کہی اور انہیں ان حضرات کی طاعت کی ترغیب دی جنہیں ان کا امیر بنایا جائے اور سرایا وغیرہ میں ان کی مکمل طاعت شعاری کا حکم دیا اسی طرح جب کسی شہر یا علاقہ کا جو عامل ہو تو تلقین کی کہ اس کے خلاف خروج نہ کریں تا کہ افتراقِ کلمہ نہ ہو، بقول ابن حجر یہ امام شافعی کی الام کی عبارت ہے، اس آیت کا شانِ نزول بیان کرتے ہوئے یہ لکھا، شراحِ شافعیہ سے اپنے بعض شیوخ پر تعجب ہے کہ کیونکر ابن تین کی طرف اس کلام کی نسبت پر قانع ہو گئے جو (قیل) کے لفظ کے ساتھ انہوں نے نقل کی ہے! ابن تین نے دراصل خطابی کی کلام سے اس کا اخذ کیا ہے احمد، ابو یعلی اور طبرانی کی ابن عمر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم صحابہ کرام کی ایک جماعت کے ساتھ تھے تو فرمایا کیا تم نہیں جانتے جس نے میری طاعت کی اس نے اللہ کی طاعت کی اور اللہ کی طاعت سے ہی میری طاعت ہے؟ کہا کیوں نہیں ہم اس کے مقر و گواہ ہیں، فرمایا تو میری طاعت سے ہے کہ تم اپنے امراء کی طاعت کرو، ایک طریق میں (أئمتکم) کا لفظ ہے! حدیثِ ہذا سے ولاۃ الامور کی طاعت کا وجوب ثابت ہوا اور یہ حکم اس امر کے ساتھ مقید ہے کہ معصیت کا وہ حکم نہ دیں جیسا کہ الفتن کے اوائل میں گزرا، ان کی طاعت کے اس حکم میں حکمت اتفاقِ کلمہ پر محافظت ہے کیونکہ افتراق موجب فساد ہے۔

- 7138حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالإِمَامُ الَّذِى عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ .

أطرافه 893، 2409، 2554، 2558، 2751، 5188، - 5200

ترجمہ: فرمایا تم سب نگران ہو اور سب سے اسکی رعیت کی اس نگرانی بارے سوال ہوگا، چنانچہ حکمران سے اسکے رعایا کی بابت پوچھ ہوگی اور شوہر اپنے گھر کا ذمہ دار ہے اس سے اس بابت سوال ہوگا، بیوی شوہر کے گھر بار کی ذمہ دار ہے اس سے بھی اس بابت سوال ہوگا اور خادم (ملازم) اپنے آقا کے مال کا مسؤول ہے اور اس سے اس کے بارہ میں پوچھ ہوگی تو تم میں سے ہر کوئی مسؤول ہے اور اس سے اسکی ذمہ داری بارے حساب لیا جائے گا۔

شیخِ بخاری ابن ابو اویس ہیں۔ (أن رسول) یہاں یہی واقع ہوا یہی الفتن میں یحی قطان عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر کی روایت میں تھا، طبرانی کے ہاں محمد بن ابراہیم بن دینار عن عبید اللہ بن عمر سے اسی سند کے ساتھ ابن عمر کے حوالے سے ذکر کیا کہ ابولبابہ بن عبد المنذر نے انہیں خبر دی تو گھروں کے جنان کے قتل سے نہی بارے حدیث ذکر کی اور آگے کہا: (وقال کلکم راع) تو مسندِ ابولبابہ سے اسے ذکر کیا لیکن العتق میں سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ سے بھی یہ گزری ہے جس میں (سمعت رسول اللہ) کے الفاظ کے ساتھ یہ حدیثِ باب ذکر کی تو اسے دلالت ملی کہ قولہ (وقال) ابن عمر پر معطوف ہے نہ کہ ابولبابہ پر، اور ثابت ہوا کہ یہ ابن عمر کی سند سے ہے نہ کہ ان کے مراسیل سے۔ (ألا کُلُّکُمْ راع) اس میں یہی ہے (ألا) لامِ مخفف کے ساتھ حرف

افتتاح ہے، نافع اور سالم کی ابن عمر سے روایت سے یہ ساقط ہے، راعی (هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما أؤتمن علی حفظه فهو مطلوب بالعدل فيه و القيام بمصالحه)(یعنی اپنی ذمہ داریوں کو بطریقِ احسن ادا کرنے والا)۔

(فالإمام الذی علی الناس)یعنی امامِ اعظم(حکمران وسلطان) عبید اللہ بن عمر کی العتق میں گزری روایت میں امام کی بجائے امیر کا لفظ تھا اسی طرح النکاح کی موسی بن عقبہ سے روایت میں (الذی علی الناس) وہاں مذکور نہ تھا۔ (وهو مسؤول الخ) الجمعہ میں گزری سالم کی روایت میں (هو) کے تمام جگہوں میں حذف کے ساتھ تھا، یہ مقدرہ ہے الاستقراض کی ان سے روایت میں یہ ثابت ہے۔ (علی أهل بيته) سالم کی روایت میں (فی أهل بيته) ہے۔(علی أهل بيت زوجها) عبید اللہ کی روایت میں(علی بيت بعلها) اور سالم کے ہاں (فی بيت زوجها) ہے،اس کا مثل موسی کے ہاں لیکن کہا(علی)۔

(علی مال سيده) سالم کی روایت میں ہے:(والخادم راع فی مال سيده) عبید اللہ کی روایت میں بجائے (والخادم) کے (والعبد) ہے، سالم کی روایت میں ہے : (وحسبت أنه قال) ، الاستقراض کی روایت میں تھا:(سمعت هؤلاء من رسول الله ﷺو أحسب النبی ﷺ قال والرجل راع فی مال أبيه و مسؤول عن رعيته) خطابی کہتے ہیں امام ورجل اور جن کا ذکر ہوا راعی کے ساتھ وصف میں مشترک ہوئے لیکن ان کے معانی مختلف ہیں تو امامِ اعظم کے راعی ہونے کا معنی شریعت کا محافظ ہونا، اقامتِ حدود اور عدل کے ساتھ حکمرانی کرنا ہے، آدمی کے اپنے گھر میں رعایت سے مراد ان کے معاملات کی تدابیر اور ان کے حقوق کا ایصال، عورت کی رعایت امورِ خانہ داری کو اچھے طریقہ سے چلانا اور اولاد، خدام اور شوہر کی خیر خواہی کرنا، خادم کی رعایت یہ ہے کہ اس کے ہاتھ میں جو کچھ دیا گیا اس کی حفاظت کرے اور اپنی ذمہ داریوں سے احسن طریقہ کے ساتھ عہدہ براہو۔

(ألا فكلكم راع الخ) النکاح کی روایتِ ایوب اس کی مثل ہے الجمعہ کی روایتِ سالم میں : (و كلكم) اور الاستقراض میں (فكلكم) تھا، اس کا مثل نافع کی روایت میں ہے! طیبی کہتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ راعی مطلوب لذاتہٖ نہیں، اس کی اقامت تو اس چیز کی حفاظت کے لئے ہے جو مالک اس سے خواہاں ہے تو اسے چاہئے کہ اپنی مرضی سے اس میں کوئی تصرف نہ کرے مگر وہ جس کی شارع نے اذن دی ہے، اور یہ ایسی تمثیل ہے کہ اس باب میں اس سے الطف، اجمع اور ابلغ کوئی اور نہیں کہ اولاً اجمال کیا پھر تفصیل ذکر کی اور مکرراحرفِ تنبیہ لائے! کہتے ہیں آپ کے قول: (ألا فكُلُّكُمْ) میں فاء شرطِ محذوف کا جواب ہے اور مشبہ کے ساتھ ختم کرنا استیفائے تفصیل کی طرف اشارہ ہے، ان کے غیر نے کہا اس عموم میں وہ بھی داخل ہے جو منفرد ہے نہ اس کی بیوی ہے نہ خادم اور نہ ولد تو یہ حدیث اس پر بھی صادق آئے گی اس طور کہ وہ اپنے اعضائے جسم پر راعی ہے تا کہ مثلا مامورات پر ہی عمل پیرا ہو اور منہیات سے بازرہے فعلاً بھی اور نطقاً واعتقاداً بھی تو اس کے اعضاء اور قوائے جسم اس کی رعیت ہیں، راعی ہونے کے اس کے اتصاف سے لازم نہیں کہ وہ ایک اور اعتبار سے مرعی نہ ہو، حضرت انس کی ایک حدیث میں ابن عمر کی حدیث کی مثل وارد ہے آخر میں یہ زیادت کی: (فأعِدُّوا للمسألة جواباً قالوا و ماجوابه ؟ قال أعمال البرّ) (یعنی اس سوال کا جواب سوچ لو، کہا گیا اسکا کیا جواب ہے؟ فرمایا نیکی کے اعمال) اسے ابن عدی نے اور اوسط میں طبرانی نے نقل کیا اور اس کی سند حسن ہے، انہی کی حضرت ابو ہریرہ سے ایک حدیث میں ہے:(ما من راع إلا يسأل يوم القيامة أقام أمر الله أم أضاعه) (یعنی قیامت کے دن ہر ذمہ دار

سے اسکی ذمہ داری کی بابت پوچھا جائے گا کہ عہدہ براہوا یا ضائع کیا) ابن عدی کی صحیح سند کے ساتھ حضرت انس سے روایت میں ہے: (إن الله سائلٌ كلَّ راعٍ عما استرْعاهُ حَفِظَ ذلك أوْ ضَيَّعَه) اس سے اس امر پر استدلال کیا گیا ہے کہ مکلّف اس فرد کے معاملہ میں تقصیر کے سبب قابلِ مواخذہ نہ ہوگا جو اس کے حکم میں ہو، النکاح میں اس کے لئے یہ ترجمہ قائم کیا تھا: (باب قُوا أنفسكم وأهليكم نارا) اور اس بات پر بھی کہ عبد کو اختیار حاصل ہے کہ اپنے آقا کے مال میں اس کی اذن سے تصرف کرے اسی طرح بیوی اور اولاد کو بھی، غلام ولونڈی پر تطاول (یعنی ظلم و زیادتی) کی کراہت کے لئے ترجمہ باندھا تھا وہیں اس کی توجیہہ گزری تھی، اس حدیث سے اس روایت کا کذب بھی ظاہر ہوا جسے بنی امیہ کے بعض متعصب حامیوں نے گھڑا ابو علی کرابیسی کی کتاب القضاء میں پڑھا کہ ہمیں شافعی نے اپنے چچا سے بیان کیا جو محمد بن علی ہیں کہ زہری ولید بن عبدالملک کے پاس گئے تو اس نے ان سے ایک حدیث بارے سوال کیا جو یہ ہے: (إن الله إذا استرعى عبداً للخلافة كتب له الحسنات ولم يكتب له السيآت) (کہ اللہ جب کسی کو بادشاہ بناتا ہے تو اسکی نیکیاں تو لکھی جاتی ہیں برائیاں نہیں) تو انہوں نے اسے بتلایا کہ یہ کذب ہے پھر یہ آیت پڑھی: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ) یہاں تک: (بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ)[ص: ۲۶] تو ولید نے کہا لوگ ہمیں (لَيُغْرُوْننا عن ديننا) (یعنی لوگ ہمارے دین وعقیدہ میں خرابی ڈالتے ہیں)۔

علامہ انور (.كلكم راع الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہ حدیث دیانات سے متعلق ہے مصنف نے حکم کے لئے ایک باب باندھا ہے تو شائد انہوں نے دونوں کے مابین تفرقہ نہیں کیا۔

- 2 باب الْأُمَرَاءُ مِنْ قُرَيْشٍ (بادشاہانِ قریش)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (الأمراء الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے ایک روایت جسے عیاض نے ابو صفرہ سے نقل کیا، میں ہے: (الأمر أمر قريش) کہتے ہیں یہ تصحیف ہے بقول ابن حجر ابو ذر عن کشمیہنی کے نسخہ میں ابن ابو صفرہ سے منقول کی مثل ہے لیکن اول ہی معروف ہے، ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے یعقوب بن سفیان، ابو یعلی اور طبرانی نے سکین بن عبدالعزیز حدثنا سیار بن سلامۃ ابو المنہال سے نقل کیا کہتے ہیں میں اپنے والد کے ساتھ حضرت ابو برزہ اسلمی کے ہاں گیا، ایک حدیث ذکر کی جس کے شروع میں ہے: (إني أصحبت ساخطاً على أحياءِ قريش) (یعنی میں سب قبائلِ قریش سے ناخوش ہوں) پھر آخر میں یہ ذکر کیا ،اس کا ذکر الفتن کے باب(إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه) میں گزرا ہے! طبرانی کے ہاں (الأمراء) کی جگہ (الأئمة) ہے، حضرت علی کی روایت سے اس کے لئے شاہدِ مرفوع بھی ہے اس کے الفاظ ہیں: (ألا إن الأمراء من قريش ما أقاموا ثلاثا) اسے طبرانی نے تخریج کیا اسے طیالسی، بزار اور بخاری نے تاریخ میں سعد بن ابراہیم عن انس سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا :(الأئمة من قريش ما إذا حَكَمُوْا فَعَدَلُوا) (یعنی بادشاہ قریش سے ہوں گے جب تک عادلانہ طور سے حکمرانی کرتے رہیں گے) اسے نسائی نے اور تاریخ میں بخاری نے بھی اور ابو یعلی نے بکیر جزری عن انس کے طریق سے نقل کیا اس کے حضرت انس سے متعدد طرق ہیں مثلا طبرانی کے ہاں قتادہ عن انس کا طریق، یہ الفاظ ذکر کئے: (إن الملك في قريش) احمد نے ابو ہریرہ سے اسی

لفظ پر اقتصار کرتے ہوئے تخریج کی اور حضرت ابو بکر سے یہ الفاظ نقل کئے: (الأئمة من قريش) اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں البتہ اس کی سند میں انقطاع ہے، اسے طبرانی اور حاکم نے حضرت علی سے اس آخری لفظ کے ساتھ نقل کیا ان میں سے چونکہ کوئی طریق بخاری کی شرط پر نہ تھا تو ترجمہ پر ہی اقتصار کر لیا اور فی الجملہ اس کے ہم معنی روایت جو ان کی شرط پر ہے نقل کی۔

علامہ انور باب (الأمراء من قريش) کے تحت رقم طراز ہیں کتبِ کلام میں مشہور یہ ہے کہ قریشیت خلافتِ کبری کے لئے شرط ہے، درمختار کے باب الامامة میں ہے کہ امامت دو طرح کی ہے: امامتِ صغریٰ اور امامتِ کبریٰ، کبریٰ میں قریشیت مشترط ہے البتہ سید ہونا شرط نہیں ہاں مواہب الرحمٰن میں لکھا ہے کہ ہمارے امام کے نزدیک یہ شرط نہیں پھر میں نہیں جانتا کہ ان سے روایت ہے یا کیا؟ تحریر المختار فی المناقضات علی رد المختار جو ایک مصری عالم کی کتاب ہے، میں ابو یوسف سے اس کا مثل منقول ہے بہر حال صورتِ حال جو بھی ہو اگر کسی علاقہ میں کوئی شخص متغلب ہو کر اقتدار پر فائز ہو گیا تو اس کی طاعت واجب ہے اور اس کے بعد اس کے خلاف خروج منع ہے کیونکہ مسلمانوں کے خون بہانا اور ان میں افتراق و انتشار پیدا کرنا بھی ایک اہم امر ہے کہ فتنہ قتل سے اشد ہے، در اصل یہ مسئلہ فقہاء کا موضوع ہے نہ کہ علمائے کلام کا لیکن وہ اسے زیرِ بحث لائے کیونکہ روافض نے اسے اصول میں شمار کیا وگرنہ فروع بارے ان کے لئے بحث نہیں ہے اور ہمارے ہاں امامت اصول میں سے نہیں تو جب علمائے کلام نے اس پر بحث کی تو ان پر اعتماد کرتے ہوئے علمائے کلام نے اسے ترک کر دیا، رہی تعددِ خلیفہ کے جواز کے بات تو جمہور عدم جواز کے قائل ہیں ایک قلیل تعداد بوقتِ ضرورت جواز کی قائل ہے جیسے مثلاً ایک خلیفہ وسیع مملکت کے مدنظر تنہا امور چلانے پر قادر نہیں یا کسی اور وجہ سے تب ان حضرات نے بھی تعدد کو جائز سمجھا ہے، فائدہ کے عنوان سے رقم کرتے ہیں کہ بخاری ص ۱۰۵۳ مطبوعہ ہند میں باب (إذا قال عند قوم شيئا الخ) میں راوی کا قول گزرا کہ یہ جو شام میں ہے یعنی مروان بخدا وہ بھی دنیا داری کے لئے لڑ رہا ہے اھ، جہاں تک حضرت معاویہ کا تعلق ہے تو میں ان کی جانب سے کہتا ہوں کہ شائد وہ رضی اللہ عنہ تعدد کو جائز سمجھتے تھے، ابن خلدون نے اس بارے بحث کی ہے اس کی مراجعت کر لو۔

- 7139 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ يُحَدِّثُ أَنَّهُ بَلَغَ مُعَاوِيَةَ وَهُوَ عِنْدَهُ فِي وَفْدٍ مِنْ قُرَيْشٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو يُحَدِّثُ أَنَّهُ سَيَكُونُ مَلِكٌ مِنْ قَحْطَانَ فَغَضِبَ فَقَامَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ رِجَالاً مِنْكُمْ يُحَدِّثُونَ أَحَادِيثَ لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلاَ تُؤْثَرُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأُولَئِكَ جُهَّالُكُمْ فَإِيَّاكُمْ وَالأَمَانِيَّ الَّتِي تُضِلُّ أَهْلَهَا فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ هَذَا الأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ لاَ يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إِلاَّ كَبَّهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ مَا أَقَامُوا الدِّينَ - تَابَعَهُ نُعَيْمٌ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرٍ .

طرفه - 3500 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۳۷)

(كان محمد بن جبير الخ) صالح جزرة الحافظ کہتے ہیں زہری سے کسی نے اپنی روایت میں (عن محمد بن جبير) نہیں کہا مگر جو نعیم بن حماد عن عبد اللہ بن مبارک کی روایت میں واقع ہوا یعنی جسے بخاری نے اس کے عقب میں نقل کیا ہے، بقول صالح ابن

مبارک کی حدیث سے اسکی کوئی اصل نہیں اور زہری کی عادت تھی کہ اگر کسی حدیث کا سماع نہ کیا ہوتا تو (کان فلان یحدث) کے الفاظ استعمال کیا کرتے تھے، بیہقی نے یعقوب بن سفیان عن حجاج بن ابومنیع رصافی عن جدہ عن زہری عن محمد بن جبیر بن مطعم کی سند کے ساتھ ان کا تعاقب کیا اسے حسن بن رشیق نے بھی اپنی فوائد میں عبداللہ بن وہب عن ابن لہیعہ عن عقیل عن زہری عن محمد بن جبیر کے الفاظ سے تخریج کیا۔

(أنه بلغ معاوية) مبلغ کے نام کا علم نہ ہوسکا۔(و هم عنده) یعنی محمد بن جبیر اور جوان کے وفد کے لوگ تھے یہ حضرت حسن کے امورِ خلافت انہیں سونپ دینے کے بعد کا واقعہ ہے اہلِ مدینہ نے یہ وفد بھیجا تھا تا کہ حضرت معاویہ کی بیعت کے ضمن میں نمائندگی ہو۔

(فی وفد من قریش) ان کے اسماء سے واقف نہ ہوسکا، ابن تین کہتے ہیں:(وفد فلان علی الأمیر) یعنی ایلچی بن کر اس کے پاس آیا، وفد(فاء کی) جزم کے ساتھ وافد کی جمع ہے جیسے صحب/ صاحب ، بقول ابن حجر یہ فوائدِ ابو یعلی موصلی میں بھی (حدثنا یحی بن معین حدثنا أبو الیمان عن شعیب) کے طریق سے منقول ہے اس میں بھی(عن محمد بن جبیر) ہے اسی طرح طبرانی کی مسند الشامیین میں بشر بن شعیب عن ابیہ کی روایت سے۔

(أن عبدالله بن عمرو) یعنی ابن عاص۔(ملك من قحطان) ابن عمرو کی حدیث کے الفاظ سے واقف نہ ہوسکا اور یہ بھی کہ کیا یہ مرفوع ہے یا موقوف ! الفتن میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع گزرا:(لا تقوم الساعة حتی یخرج رجل من قحطان یسوق الناس بعصاه) اسے باب (تغیر الزمان حتی تعبد الأوثان) میں وارد کیا اس میں اشارہ ہے کہ یہ قحطانی بادشاہ آخری زمانہ میں اہلِ ایمان کے فوت ہو جانے اور باقی رہے کثیر لوگوں کے بت پرستی اختیار کر لینے کے وقت ہوگا انہی کو شرار الناس کہا گیا جن پر قیامت قائم ہوگی جیسا کہ اس کی تفصیل گزری، وہاں ابن عمر کی روایت سے اسکا شاہد بھی ذکر کیا تھا تو اگر ابن عمرو کی یہ حدیث (جس کا ذکر امیر معاویہ کے ہاں ہوا) مرفوع اور حدیثِ ابو ہریرہ ہذا کے موافق ہے تب اس کے انکار کی اصلا کوئی سبیل نہیں اور اگر اسے مرفوعا بیان نہ کیا تھا اور ان کے بیان میں کوئی قدرِ زائد تھی جو اس امر کی مشعر تھی کہ قحطانی کا خروج اوائلِ اسلام میں ہوگا تب حضرت معاویہ ان کا رد وانکار کرنے میں معذور ہیں! اس قحطانی بادشاہ کے احوال کا کچھ تذکرہ ابو ہریرہ کی حدیث کی شرح میں کیا تھا، ابن بطال کہتے ہیں حضرت معاویہ کے انکار کا سبب یہ تھا کہ انہوں نے ابن عمرو کی حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا اور حدیثِ معاویہ میں امر سے مراد خلافت ہے، یہی کہا اور مہلب سے نقل کیا کہ جائز ہے کہ یہ قحطانی بغیر خلیفہ بنے لوگوں پر تسلط اور غلبہ حاصل کر لے، حضرت معاویہ نے اس خدشہ کے پیشِ نظر اس کا انکار کیا کہ مبادا اس سے کوئی سمجھ لے کہ غیرِ قریش کی خلافت بھی جائز ہے تو یہی بات جب اپنی تقریر میں کہی تو اس سے دلالت ملی کہ ان کے ہاں یہی مفہوم تھا کیونکہ کہیں منقول نہیں کہ ان کی بات کا کسی نے انکار اور رد کیا ہو، بقول ابن حجر ان کے عدم انکار سے حضرت معاویہ کے ابن عمرو کی ذکر کردہ بات کے انکار کی صحت لازم نہیں ابن تین کہہ چکے ہیں کہ جس امر کا حضرت معاویہ نے انکار کیا اس کی تقویت نبی اکرم کا قول: (ما أقاموا الدین) کرتا ہے تو ممکن ہے ان میں (یعنی امرائے قریش) کوئی ایسا آئے جو دین کی اقامت نہ کرتا ہو تو نتیجۃً قحطانی غالب آجائے، یہ مستقیم کلام ہے۔

(إن رجالا منکم الخ) اس سے عیاں ہوا کہ امیر معاویہ عمرو بن عاص کا پاسِ خاطر کرتے تھے تبھی ان کے بیٹے کا نام لئے بغیر اس عمومی انداز سے تنقید کی اور ان کی مراد ابن عمرو اور وہ لوگ تھے جو یہی بات کرتے ہوں، جہاں تک (لیست فی کتاب الله) ہے یعنی

قرآن تو ان کی بات درست ہے تو اس میں کوئی تنصیص نہیں کہ کوئی شخصِ معین اس امت محمدیہ میں ایک زمانہ میں تختِ شاہی سنبھالے گا اور نہ وصفاً ہی یہ بات اس میں کہیں مذکور ہے۔ (لا یؤثر) میں تقویت ہے کیونکہ ابن عمرو نے حدیثِ مذکور فعاً ذکر نہ کی تھی کہ اگر ایسا کیا ہوتا تو حضرت معاویہ یہ نہ کہتے اور شائد اس وقت تک ابو ہریرہ نے اپنی مذکورہ حدیث بیان نہ کی تھی، وہ دراصل اس قسم کی (یعنی جن میں سیاسی امور زیرِ بحث آئے ہوں) احادیث بیان کرنے سے اپنا دامن بچاتے تھے ان کی تحدیث اسی وقت کیا کرتے تھے جب اپنے انکار سے مامون ہوتے! یہ بھی محتمل ہے کہ معاویہ کی مراد غیر ابن عمرو ہوں تب احتمال ہوگا کہ ابن عمرو نے اپنی حدیث مرفوعاً ذکر کی ہو۔

(وأولئك جهالكم) یعنی جو غیبی امور کی تحدیث کرتے ہیں اور کتاب وسنت کا حوالہ ذکر نہیں کرتے۔ (والأماني) تشدید کے ساتھ، تخفیف بھی جائز ہے۔ (التي تضل أهلها) تضل رباعی اور (أهلها) منصوب علی المفعولیت ہے، اسے بطورِ ثلاثی اور (أهلها) کو مرفوع بھی روایت کیا گیا ہے، امانی امنیۃ کی جمع ہے اس کی تفسیر کتاب الاحکام کے آخر میں ہو گی، اس جملہ کی اس مقام کی مناسبت اس امر سے تحذیر ہے کہ کوئی یہ سن کر امید لگا بیٹھے کہ وہ یہی قحطانی ہو اور بالخصوص ایسے افراد جنہیں کسی جماعت یا قبیلہ کی پشت پناہی حاصل ہے تو اقتدار کی طمع میں اس حدیث سے سہارا پکڑتے ہوئے قحطانی بننے کی کوشش شروع کر دے تو اس حکمِ شرعی: (الأمراء من قريش) کی مخالفت کی وجہ سے گمراہی کا شکار ہو جائے۔

(فإني سمعت) جب انکار وتحذیر کی تو چاہا کہ اپنا مسند بھی ذکر کر دیں۔ (لا يعاديهم الخ) یعنی امرِ خلافت میں جو کوئی ان کا حریف بنے گا وہ دنیا میں مقہور اور آخرت میں معذّب ہوگا۔

(ما أقاموا الدين) یعنی جب تک وہ شریعت کی اقامت کریں اور اس پر کار بند رہیں، بعض نے کہا اس کا یہ مفہوم بھی محتمل ہے کہ اگر وہ شریعت کا قیام نہ کریں تب کوئی سمع واطاعت نہیں، بعض نے کہا محتمل ہے کہ ان کے خلاف بغاوت نہ کی جائے اگر چہ اس پر ان کا ابقاء جائز نہ ہوگا، یہ دونوں قول ابن تین نے ذکر کئے پھر کہا اس امر پر اجماع ہے کہ خلیفہ اگر کفر یا بدعت پر مبنی کوئی فرمان جاری کرے تو اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہونا چاہئے، اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر وہ غصبِ اموال اور سفکِ دماء اور حرمات کا انتہاک کرے تو کیا اس کے خلاف خروج اور بغاوت جائز ہے؟ اھ بقول ابن حجر ان کا دعوائے اجماع مردود ہے اگر خلیفہ بدعت کی دعوت دے الا یہ کہ ایسی بدعت پر یہ محمول کیا جائے جو صریحاً کفر کی طرف مؤدی ہو وگرنہ تو (عباسی خلفاء) مامون، معتصم اور واثق نے خلقِ قرآن جیسے بدعتی قول کی آبیاری کی اور اس کی وجہ سے علماء پر سختیاں کیں، کئی ایک کو شہید کیا، تشدد کیا اور سینکڑوں کو محبوس کیا اور مختلف طرح سے اہانت کی لیکن کسی نے اس وجہ سے ان کی خلاف بغاوت کے جواز کا فتوی نہیں دیا اور یہ معاملہ دس سے زائد برس چلتا رہا حتی کہ متوکل خلیفہ بنا اور اس نے یہ سلسلہ ختم کیا اور اظہارِ سنت کا حکم دیا، جس احتمال کا اظہار انہوں نے (ما أقاموا الدين) کی نسبت سے کیا ہے یہ اس مفہوم کے خلاف ہے جس پر اس ضمن میں وارد روایات دال ہیں کہ اگر وہ اقامتِ دین نہ کریں تو خلافت ان سے واپس لے لی جائے، جنابِ صدیق اکبر کی حدیث میں اس حدیثِ معاویہ میں مذکور کی نظیر ہے اسے محمد بن اسحاق نے الکتاب الکبیر میں نقل کیا، سقیفہ بنی ساعدہ کا اور حضرت ابوبکر کی بیعت کا قصہ ذکر کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (فقال أبوبكر و إن هذا الأمر في قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره)،

جن احادیث کی طرف میں نے اشارہ کیا وہ تین انحاء پر وارد ہیں: اول ان پر لعنت کی وعید اگر وہ مامورات بجا نہ لائیں جیسا کہ ان احادیث میں اس کا ذکر ہوا جو سابقہ باب میں ذکر کیں جب فرمایا: (الأمراء من قريش ما فعلوا ثلاثا ما حكموا فعدلوا) اس میں آگے یہ فرمایا: (فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله) اس میں ان کے خلاف بغاوت کر دینے کی مقتضی کوئی شئ نہیں، دوم ان کیلئے یہ وعید کہ ایسے حکمران ان پر مسلط کر دئے جائیں گے جو نہایت سختی کا مظاہرہ کریں گے چنانچہ احمد اور ابو یعلی کی ابن مسعود سے مرفوع روایت میں ہے کہ اے معشرِ قریش تم اس امر (یعنی خلافت) کے اہل ہو جب تک خرابی و بدعات کا اِحداث نہ کرو لیکن اگر تم نے کچھ تغیر و تبدل کیا تو (بعث الله عليكم من يلحاكم كما يلحى القضيب) (یعنی اللہ تم پر ایسے حکمران بھیجے گا جو تمہیں شاخوں کی طرح چھیل کر رکھ دیں گے) اس کے رجال ثقات ہیں البتہ یہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود کی اپنے والد کے چچا عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے اور انہوں نے ان کا زمانہ نہیں پایا، یہ صالح بن کیسان کی عبید اللہ سے روایت ہے، حبیب بن ابو ثابت نے ان کی مخالفت کی اور اسے قاسم بن محمد بن عبد الرحمٰن عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ عن ابو مسعود انصاری سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (لا يزال هذا الأمر فيكم وأنتم ولاته) اسے احمد نے تخریج کیا اور عبید اللہ کے ابو مسعود سے سماع بارے اختلاف ان کے سالِ وفات بارے اختلاف پر مبنی ہے، عطاء بن یسار کے مرسل سے اس کے لئے شاہد بھی ہے اسے شافعی نے اور بیہقی نے عطاء سے صحیح سند کے ساتھ ان کے طریق سے تخریج کیا اس میں ہے آنجناب نے قریش سے فرمایا تم اگر حق پر رہو تو دیگر لوگوں سے زیادہ اس امرِ خلافت کے حقدار ہو لیکن اگر حق سے روگردانی کرو تو (فتلحون كما تلحى هذه الجريدة) (یعنی اس طرح چھیل دئے جاؤ گے جیسے درخت کو چھلتے ہیں) اس میں بھی ان سے اس امرِ خلافت سے خروج کی تصریح نہیں اگرچہ اس کا اشعار ضرور ہے (یعنی صراحۃً یہ ہدایت نہیں دی کہ اس صورت میں ان کے خلاف بغاوت کر دی جائے)

سوم ان کے خلاف خروج اور ان سے جنگ کی اذن اور ان سے امرِ خلافت کے خروج کا ایذان جیسا کہ طیالسی اور طبرانی نے حضرت ثوبان سے مرفوعا روایت نقل کی کہ: (استقِيمُوا لقريش ما استَقَامُوا لكم فإن لم يستقيموا فضَعُوا سيوفكم على عواتقكم فأبيدوا خضرائهم فإنْ لم تفعلوا فكونوا زراعين أشقياء) (یعنی قریش کی طاعت کرتے رہو جب تک وہ اچھی حکمرانی کریں اگر وہ ایسا نہ کریں تو اپنے کندھوں پہ اپنی تلواریں رکھ لو اور ان کی شان و شوکت مٹا دو، اگر ایسا نہ کیا تو پھر بد بخت کاشتکار بن کے رہو) اس کے رجال ثقات ہیں البتہ اس میں انقطاع ہے کیونکہ اس کے راوی سالم بن ابو جعد کا ثوبان سے سماع نہیں اس کے لئے طبرانی میں نعمان بن بشیر سے بالمعنی روایت شاہد ہے، احمد نے حضرت ذی مخمر جو حضرت نجاشی کے بھتیجے تھے، سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا: (كان هذا الأمر في حمير فنزعه الله منهم وصَيَّره في قريش وسيعود إليهم) (یعنی بادشاہی حمیر میں تھی اللہ نے ان سے اسے قریش میں منتقل کر دیا یہ پھر ان کی طرف لوٹے گی) اس کی سند جید ہے اور یہ حدیثِ قحطانی کیلئے قوی شاہد ہے کیونکہ حمیر کا نسب قحطان کی طرف راجع ہے، اس کے ساتھ یہ امر قوی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ کی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ (خلافت قریش میں رہے گی) جب تک وہ دین کو قائم رکھیں اگر نہ رکھا تو یہ معاملہ ان کے ہاتھ سے نکل جائے گا، بقیہ احادیث سے ماخوذ ہے کہ قحطانی کا خروج ان امور کے وقوع کے بعد ہو گا جن کی وجہ سے اولا انہیں لعنت کی وعید دی گئی اور یہ موجبِ خذلان اور فسادِ تدبیر

ہے، یہ خلافتِ عباسیہ کے اوائل میں ہوا پھر یہ تہدید دی گئی کہ انہیں ایذاء دینے والے حکمران ان پر مسلط کر دئے جائیں گے، اسکا وقوع موالی (یعنی ان کے غلاموں) کے ان خلفاء پر تسلط کی صورت میں ہوا جب یہ حضرات اس مجور علیہ (یعنی جسے اپنے مال میں تصرف سے سرکاری طور پہ روکا گیا ہے) لڑکے کی مانند ان کے ہاتھ میں رکھیل تھے جو اپنی لذات میں مست ہوا اور تصرف وتدبیر اوروں کے پاس ہو (یہی حال دورِ ثانی کے عباسی خلفاء کا رہا جب ترک موالی جسے چاہتے معزول کرتے اور جسے چاہتے تختِ خلافت پر بٹھلا دیتے، ان کے زوال کے بعد یہی غلبہ بنی بویہ اور آل سلجوق وغیرہ کو حاصل ہو گیا اور آخرِ عہد تک عباسی خلفاء کی حیثیت کٹھ پتلی کی سی رہی) پھر خرابی اور بڑھی تو دیلم ان پر غالب آگئے اور ان کا صرف نام ہی رہ گیا جو خطبہ میں پڑھ دیا جاتا تھا اور تمام اقالیم میں ممالیک غالب آگئے اور انہوں نے عالمِ اسلام کو باہم تقسیم کر لیا ایک کے بعد دوسرا گروہ غالب آتا رہا حتی کہ آخر کار خلافت کی قبا ان سے چھین لی گئی۔

(تابعه نعیم الخ) یعنی حضرت معاویہ سے، یہ طبرانی کی کبیر اور اوسط میں بکر بن سہل حدثنا نعیم بن حماد سے موصول ہے روایتِ شعیب کی مثل نقل کیا البتہ (فغضب) کے بعد کہا: (فقال سمعت الخ) سمعت سے قبل کے الفاظ ذکر نہیں کئے اور (کُبَّ) بطور صیغۂ مجہول ذکر کیا، طبرانی اوسط میں لکھتے ہیں معمر سے سوائے ابن مبارک سے اسے کسی نے روایت نہیں کیا، نعیم اس کے ساتھ متفرد ہیں ذہلی نے بھی زہریات میں نعیم سے اسی طرح نقل کیا اور کہا: (کبه الله)۔

- 7140 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ قَالَ ابْنُ عُمَرَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ يَزَالُ الأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمُ اثْنَانِ .

طرفه - 3501 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۳۸)

عاصم بن محمد سے مراد ابن زید بن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (ما بقی منهم اثنان) ابن ہبیرہ کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر ہو اور یہ کہ آخری زمانہ میں ان کے دو افراد ہی باقی رہیں ایک ان میں سے امیر اور دوسرا مامور ہو اور دیگر لوگ ان کے تبع ہوں، بقول ابن حجر مسلم کی انہی شیخِ بخاری سے روایت میں ہے: (ما بقی من الناس اثنان) (یعنی جب تک دنیا میں دو شخص بھی باقی ہیں) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (ما بقی فی الناس اثنان و أشار بإصبعیه السبابة والوسطی) (یعنی دو کہتے ہوئے اپنی سبابہ اور درمیانی انگلی سے اشارہ کیا) مراد حقیقتِ عدد نہیں، مراد دراصل غیرِ قریش سے اس امر کا منتفی ہونا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مطلق کو حدیث اول کے مقید پر محمول کیا جائے اور تقدیر یہ ہو کہ خلیفہ کے لفظ کا مطلق علیہ (یعنی جس پہ اس کا اطلاق ہے) وہی ہوگا جو قریشی ہو! ہاں یہ ممکن الوجود ہے کہ کوئی غیرِ قریشی غلبہ وقہر سے خلافت سنبھال لے یا پھر معناً امر مراد ہے اگرچہ لفظِ خبر ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ بعض علاقوں میں قریش میں بقائے خلافت مراد ہو اور بعض میں نہیں اور یمن کے بعض بالائی علاقوں میں ابھی تک (یعنی ابن حجر کے دور میں) حضرت حسن بن علی کی اولاد میں سے ایک جماعت کی حکمرانی ہے تیسری صدی ہجری سے ابھی تک یہ مملکت ان کے ہاتھوں میں ہے اسی طرح حجاز میں امرائے مکہ انہی کی نسل میں سے ہیں اور امرائے ینبع، اور امرائے مدینہ حضرت حسین کی اولاد سے ہیں یہ اگرچہ صمیمِ قریش سے ہیں لیکن یہ خود مختار حکمران نہیں بلکہ دیارِ مصریہ کے حکمرانوں کے ماتحت ہیں تو کسی نہ کسی جگہ قریش کے افراد کی حکمرانی موجود ہے (ابھی بھی اردن کے حکمران کا دعوی ہے کہ وہ بنی ہاشم ہیں) اہلِ یمن کا حکمران امام کہلاتا ہے اور اس امامت کا وہی حقدار ہوتا ہے جو عالم

ہو اور انصاف پرور ہو، کرمانی کہتے ہیں کوئی عہد بھی کسی نہ کسی خلیفہ قریشی سے خالی نہیں رہا کہ جیسا کہ بتلایا گیا ہے المغرب (یعنی دورِ حاضر کے مراکش، الجزائر اور تیونس) میں بھی قریش کے خاندان سے تعلق رکھنے والا خلیفہ ہے اسی طرح مصر میں بھی، بقول ابن حجر مصر میں جو ہے اس کے تو قرشی ہونے میں شک نہیں کیونکہ وہ آلِ عباس سے ہے اور جو یمن کے علاقوں صعدہ وغیرہ میں ہے وہ بھی بلاشبہ قرشی ہے کیونکہ حسین بن علی کی نسل میں سے ہے البتہ مغرب میں جو ہے وہ حفصی ہے ابو حفص صاحبِ ابن تومرت کی ذریت سے اور یہ حضرت عمر کی طرف اپنی نسبت کرتے ہیں جو کہ قرشی تھے،

ابن عمر کی حدیث کیلئے ابن عباس سے مروی ایک روایت شاہد ہے جسے بزار نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا یزال هذا الدين واصباً ما بقي من قريش عشرون رجلا) (یعنی یہ دین ہمیشہ قائم رہے گا جب تک قریش کے بیس آدمی بھی موجود ہیں) نووی کہتے ہیں ابن عمر کی حدیث کا حکم قیامت تک جاری اور مستمر ہے جب تک دو انسان بھی باقی ہیں اور آپ کا یہ فرمان ظاہر و منطبق ہے تو آپ کے مبارک عہد سے لے کر اب تک خلافت قریش میں رہی ہے اور کوئی اس میں ان کا مزاحم نہیں رہا اور جو تغلباً اقتدار پر مسلط بھی ہوا وہ بھی اس امر کا انکار نہیں کرتا کہ خلافت قریش کا حق ہے اور وہ نیابۃً اس کے ان سے مدعی بنتے ہیں اھ، ان پر یہ بات وارد کی گئی کہ بنی امیہ کے زمانہ میں خوارج یکے بعد دیگرے خلفاء کہلاتے رہے حالانکہ وہ قریشی نہ تھے اسی طرح بنی عبید نے خلافت کا ادعاء کیا اور مصر، شام اور حجاز میں ان کے نام کا خطبہ جاری ہوا اور بعض ان کے عراق پر بھی غالب آئے اور تقریباً ایک برس تک خلافتِ بغداد معطل رہی اور مصر میں ان کا دورِ حکومت دو سو سال سے زائد جاری رہا اور یہ اس مدت پر مستزاد جو مغرب میں ان کی حکومت رہی اسی طرح صاحب ابن تومرت عبد المومن نے بھی خلافت کا دعویٰ کیا اور وہ بھی قرشی نہ تھا اور وہ وہ جو اس کے بعد مغرب میں تخت نشین ہوا دورِ حاضر تک، اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک بنی عبید کا تعلق ہے وہ دعوی کرتے تھے کہ وہ حضرت حسین کی اولاد سے ہیں اور اسی وصف پر ان کی بیعت ہوئی تھی اور ان کے اس دعویٰ کا اثبات کرنے والے اس کی نفی کرنے والوں سے کم نہیں ہیں باقی سب جنکا ذکر کیا اور وہ بھی جن کا ذکر نہیں کیا متغلبین میں سے تھے (یعنی جنہوں نے بزور اقتدار پر قبضہ کرلیا) اور ان کا تسلط باغیوں کے اقتدار کے حکم میں ہے لہذا اس کا کوئی اعتبار نہیں

قرطبی کہتے ہیں یہ حدیث مشروعیت کی خبر ہے یعنی امامتِ کبری منعقد نہ ہوگی مگر قرشی کیلئے ہی جہاں بھی وہ پایا جائے گویا ان کا میلان یہ ہے کہ یہ خبر بمعنی الامر ہے! حضرت جبیر بن مطعم کی مرفوع حدیث میں اس کا امر بھی وارد ہے، فرمایا: (قَدِّمُوا قريشا ولا تَقَدَّمُوها) (یعنی قریش کو مقدم کرو خود ان سے مقدم نہ ہونا) اسے بیہقی نے تخریج کیا، طبرانی کے ہاں عبداللہ بن حنطب کی روایت اور عبداللہ بن سائب کی بھی اس کے مثل ہے نسخہ ابوالیمان میں شعیب عن ابوہریرہ عن ابوبکر بن سلیمان بن ابوحثمہ سے مرسلا اس کا مثل (بلغه) کے صیغہ سے مروی ہے، اسے شافعی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن شہاب سے (أنه بلغه مثله) نقل کیا اس باب میں حضرت ابوہریرہ کی مرفوع حدیث بھی نقل کی احمد کے ہاں ابوسلمہ عن ابوہریرہ سے اس کا مثل ہے لیکن کہا: (في هذا الأمر) مسلم کے ہاں حضرت جابر سے اس کا شاہد ہے اول کی مانند! طبرانی نے سہل بن سعد، احمد اور ابن ابوشیبہ نے حضرت معاویہ اور بزار نے حضرت علی سے یہی نقل کیا، احمد نے عبداللہ بن ابوالزبیل کے طریق سے نقل کیا کہ معاویہ جب کوفہ آئے تو بکر بن وائل کے ایک شخص نے کہا اگر قریش باز نہ آئے (یعنی باہمی جنگ و جدل سے) تو ہم دیگر عربوں میں سے کسی کو یہ معاملہ سونپ دیں گے تو عمرو بن عاص نے کہا: (

كذبت، سمعت رسول الله ﷺ يقول قريش قادة الناس)(یعنی قریش لوگوں کے قائد ہیں) ابن منیر کہتے ہیں حدیث سے وجہِ دلالت قریش کی تخصیص بالذکر کی جہت سے نہیں کہ یہ مفہومِ قلب ہوگا اور محققین کے نزدیک اس میں حجت نہ ہوگی حجت در اصل مبتدا کا لامِ جنسیہ کے ساتھ معرفاً وقوع ہے کیونکہ یہاں حقیقت میں مبتدا وہ امر ہے جو اس کے لئے صفت واقع ہے اور یہ حرفِ جنس کے ساتھ ہی موصوف ہوتا ہے تو اس کا مقتضا جنسِ امر کا قریش میں حصر ہے،

تو یہ اس طرح ہو جائے گا گویا کہا: (لا أمر إلا فی قریش) اور یہ آپ اس قول کی مانند ہے: (الشفعة فيما لم يقسم) تو یہ اگرچہ بلفظ الخبر ہے لیکن معنائے امر میں ہے گویا کہا: (ائتموا بقريش خاصة) (یعنی خاص طور پہ قریش کی اقتدا کرو) بقیہ طرقِ حدیث اس کی تائید کرتے ہیں، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ صحابہ کرام حصر کیلئے افادۂ مفہوم پر متفق تھے برخلاف اس کے جس نے اس کا انکار کیا، یہی رائے جمہور اہلِ علم کی ہے کہ امام کی شرط یہ ہے کہ وہ قرشی ہو (یعنی اگر کسی کو پورے عالم اسلام کا خلیفہ بنانا ہے تو وہ قریشی ہونا چاہئے) بعض نے (اس میں مزید تخصیص کی اور) اسے بعضِ قریش کے ساتھ مقید کیا، ایک گروہ نے کہا یہ اولادِ علی کا حق ہے، یہ شیعہ کا قول ہے پھر ان کا بعض ذریتِ علی کی تعیین میں شدید اختلاف باہم ہے، ایک گروہ کا موقف ہے کہ یہ حضرت عباس کی اولاد کے ساتھ مختص ہے یہ ابو مسلم خراسانی (عباسی تحریک قائم کرنے والا اور ان کی خلافت کی راہ ہموار کرنے والا، اس ضمن میں بے دریغ قتل و غارت کی) اور اسکے اتباع کا موقف تھا، ابن حزم نے نقل کیا کہ ایک گروہ کی رائے ہے کہ صرف حضرت جعفر بن ابوطالب کی اولاد کے لئے ہی یہ خاص ہے، ایک اور نے اسے اولادِ عبد المطلب میں منحصر کیا بعض اسے بنی امیہ کے ساتھ خاص کہتے ہیں جبکہ بعض کا موقف ہے کہ صرف اولادِ عمر میں یہ جائز ہے بقولِ ابن حزم ان میں سے کسی فرقہ کے پاس کوئی دلیل نہیں! خوارج اور معتزلہ کی ایک جماعت کا قول ہے کہ امام کا غیرِ قرشی ہونا جائز ہے، اس کا اصل مستحق وہ ہے جو کتاب وسنت کا نفاذ کرے چاہے عربی ہو یا عجمی، ضرار بن عمرو نے تو مبالغہ کیا اور کہا غیر قریشی کو خلیفہ بنانا اولیٰ ہے کیونکہ وہ اقل عشیرۃً (یعنی بے خاندان) ہوگا اور اگر عصیان کا مظاہرہ کرے تو اسے معزول کرنا سہل ہوگا، ابو بکر بن طیب کہتے ہیں حدیث (الأئمة من قريش) کے ثبوت کے بعد مسلمانوں نے اس قولِ مذکور کو کوئی اہمیت نہیں دی اسی پر قرناً بعد قرنٍ مسلمانوں کا عمل رہا ہے اور اسکے قابلِ اعتبار ہونے پر اجماع منعقد تھا اس سے قبل کہ اختلاف کا وقوع ہو

ابن حجر کے بقول ضرار جیسی رائے پر ان سے قبل خوارج نے بنی امیہ کے خلاف عمل کیا جب قطری کو اپنا خلیفہ بنا لیا اور بیس برس تک ان کا فتنہ چلتا رہا حتی کہ مہلب بن ابو صفرہ نے ان کا قلع قمع کیا، غیرِ خوارج میں سے بھی حجاج کے خلاف اٹھنے والے بعض افراد نے امیر المومنین کا لقب اختیار کیا تھا جیسے ابن اشعث پھر ایک دور آیا کہ کسی علاقہ میں غلبہ حاصل کر کے اپنی حکومت قائم کرنے والوں نے اپنے آپ کو خلیفہ کہا حالانکہ وہ قریش سے نہ تھے جیسے اندلس میں بنی عباد اور ان کے غیر، بلادِ مغرب میں عبد المومن اور اس کی ذریت تو یہ لوگ اس معاملہ میں خوارج کے مضاہی ہیں البتہ ان کے اقوال وآراء کو اپنا مذہب نہ بنایا، اہلِ سنت ہی رہے اور اس کی طرف دعوت دی، عیاض کہتے ہیں امام کے قرشی ہونے کی شرط پر تمام علماء کا اتفاق ہے اسے ان مسائل میں سے شمار کیا ہے جن پر اجماع واقع ہوا کسی سلف سے اس میں اختلاف منقول نہیں اسی طرح ان کے بعد والوں سے بھی تمام امصار میں، کہتے ہیں خوارج اور ان کے موافقین معتزلہ کی رائے کی کوئی اہمیت نہیں کیونکہ یہ اہلِ اسلام کے قول ورائے کے مخالف ہے، ابن حجر کہتے ہیں اجماع کے ناقلین اس ضمن میں حضرت عمر

سے منقول قول کی تاویل کرنے کے محتاج ہیں جو احمد نے ان سے ثقات رجال کی سند کے ساتھ نقل کی کہنے لگے اگر میری وفات کے وقت ابوعبیدہ زندہ ہوں تو انہیں خلیفہ نامزد کر دونگا ایک حدیث ذکر کی، آگے ہے اگر ابوعبیدہ فوت ہو چکے ہوئے تو معاذ بن جبل کو نامزد کر جاؤں گا اور معاذ انصاری تھے قریش سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا تو یہ کہا جانا محتمل ہے کہ شائد کہ خلیفہ کے قرشی ہونے کی شرط پر اجماع حضرت عمر کے بعد منعقد ہوا یا حضرت عمر کا اجتہاد اس سے مختلف تھا،

جہاں تک ان حضرات کا جو خلافت کو قریش کا حق نہیں سمجھتے اس امر سے احتجاج کرنا کہ عبداللہ بن رواحہ، زید بن حارثہ اور اسامہ وغیرہم کو جنگوں میں امیر بنایا گیا تھا تو یہ امامتِ عظمیٰ نہ تھی بلکہ اس سے ثابت ہوا کہ خلیفہ اپنی حیات میں کسی غیر قرشی کو بھی نیابت سونپ سکتا ہے، ابن عمر کی حدیث کے ساتھ بعض فقہائے شافعیہ وغیرہم کے اس فرض کرنے کے عدم وقوع پر استدلال کیا گیا ہے کہ اگر قرشی خلیفہ بننے کیلئے نہ ملے تو کسی کنانی کو بنالیا جائے اور اگر وہ نہ بھی ملے تو بنی اسماعیل سے اور اگر پوری شرائط کا حامل کوئی عربی نہ ملے تو کسی عجمی کو بنایا جائے! ایک قول ہے کہ جرہمی کو بنایا جائے وگرنہ پھر اولا د اسحاق میں سے کسی کو بنایا جائے، کہتے ہیں فقہاء نے یہ مفروضہ اس لئے قائم کیا کہ ان کی عادت تھی کہ عقلاً جو مسائل پیش آنا ممکن ہوں وہ ان کی بابت سوچتے اور شریعت کے ضوابط کی روشنی میں ان کا حل پیش کرنے کی کوشش کرتے تھے اگر چہ یہ عادۃً یا شرعاً پیش نہ بھی آتے ہوں بقول ابن حجر اس قول کے قائل کو جس امر نے یہ کہنے پر آمادہ کیا وہ یہ کہ وہ اسے محض ایک خبر سمجھتے ہیں اور سچے کی خبر کبھی غلط ثابت نہیں ہوتی لیکن جس نے اسے امر پر محمول کیا ہے وہ اس تاویل کا محتاج نہیں، آپ کے قول: (قدموا قریشا ولا تقدموها) اور دیگر احادیثِ باب سے مذہبِ شافعی کے راجح ہونے پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ غیر قرشی پر قرشی کی تقدیم کا امر وارد ہوا ہے

عیاض کہتے ہیں اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ ان احادیث میں ائمہ سے مراد خلفاء ہیں وگرنہ تو خود نبی اکرم نے سالم مولی ابو حذیفہ کو امامت کیلئے اپنا نائب بنایا تھا اور مقتدیوں میں قریش کی ایک جماعت تھی اسی طرح زید بن حارثہ اور انکے بیٹے اسامہ کو اور معاذ بن جبل اور عمرو بن عاص کو متعدد سرایا کا امیر بنایا اور ان میں قریش کے کئی افراد شامل ہوتے تھے! نووی وغیرہ نے اس کا تعقب کیا کہ احادیث میں جو ہے وہ دال ہے کہ قرشی کو غیر قرشی پر ایک امتیاز حاصل ہے لہذا اس کے ساتھ شافعی کے دیگر (ائمہ وفقہاء) پر راجح ہونے کا استدلال صحیح ہے کیونکہ قرشی ہونا اسبابِ فضل وتقدم میں سے ہے جیسا کہ ان اسباب میں سے ورع وتقوی اور فقہ وقراءت اور عمر بھی ہے تو ان تمام خصال میں (مثلا) دومستوی اشخاص میں سے ایک اگر ان میں سے ایک خصلت کے ساتھ مختص ہے اور دوسرا نہیں تو وہ اس پر راجح ہوگا لہذا امام شافعی کی ان غیر قرشی حضرات پر تقدیم کا استدلال صحیح ہے جو علم ودین میں ان کے مساوی ہیں کیونکہ (ان سب پہ مستزاد) شافعی قرشی بھی تھے! قرطبی نے المفہم میں عیاض کی رائے ذکر کرنے کے بعد عجیب بات کہہ دی کہ ان احادیث کے ساتھ شافعی کی اپنے ساتھیوں (یعنی دیگر ائمہ ثلاثہ) پر ترجیح کا استدلال غفلت اور تقلیدی تعصب ہے، یہی کہا لیکن شائد غفلت ان سے سرزد ہوئی ہے جو مستدل کی مراد پا نہیں سکے۔

شاہ ولی اللہ روایت کے الفاظ: (لا یزال هذا الأمر فی قریش الخ) کے تحت لکھتے ہیں محتمل ہے کہ قریش میں بقائے امر سے مراد اگر چہ بعض اقطار میں ہو تو یمنی علاقوں میں ہمیشہ اولادِ حسنؓ میں سے بادشاہ رہے ہیں اور ابھی بھی ہیں اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ خبر بمعنی الامر ہو یعنی واجب ہے کہ مسلمان اپنے امر کا والی ہمیشہ قریشی کو بنائیں۔

- 3 باب أَجْرِ مَنْ قَضَى بِالْحِكْمَةِ (شریعت پر عمل پیرا بادشاہ کا اجر)

لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (اللہ کا فرمان: جس نے اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے نہ کئے یہ فاسق ہیں)

مروزی کے نسخہ سے (أجر) کا لفظ ساقط ہے بتقدیر ثبوت باب کی حدیث میں اس پر دال کوئی شیٔ نہیں تو اس کا اخذ قاضی بالحکمت سے رشک کرنے کی بابت اذن کے لازم سے ممکن ہے کہ یہ اس میں ثبوتِ فضل کو مقتضی ہے اور جس کسی امر میں فضیلت ثابت ہو اس پر اجر مترتب ہے۔ (لقوله تعالى: ومن لم يحكم الخ) آیت کے ساتھ ترجمہ کیلئے وجہِ استدلال یہ ہے کہ حدیث کا منطوق دلالت کرتا ہے کہ قاضی بالحکمت محمود ہے جب کہ کوئی حرج نہیں کہ کوئی اس بات کی تمنا کرے کہ اسکے لئے بھی اس کا مثل حاصل ہو جو اس کیلئے ہے تاکہ اس کے لئے وہی اجر اور حسنِ ذکر حاصل ہو جو اسے ہوا، اس کا مفہوم دال ہے کہ جس نے یہ نہ کیا وہ اسکے فاعل کے برعکس ہے آیت نے تصریح کی کہ وہ فاسق ہے، بخاری کا اس کے ساتھ استدلال دال ہے کہ وہ اس رائے کو راجح قرار دیتے ہیں کہ یہ اہلِ کتاب اور مسلمانوں کے بارہ میں عام ہے، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ بخاری نے ماقبل کی بجائے اس آیت پر اقتصار کیا اس قائل کے قول پر عمل کرتے ہوئے کہ ماقبل کی دونوں آیتیں یہود و نصاریٰ کے بارہ میں نازل ہوئی ہیں، ابن تین نے ان کا تعاقب کیا اور لکھا کہ کوئی اس کا قائل نہیں ، کہتے ہیں آیت کا نسق ان کے قول کو مقتضی نہیں ،ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں انہوں نے جو نفی کی وہ بعض تابعین سے ثابت ہے طبری وغیرہ نے یہ نقل کیا، ظاہر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ آیات اگرچہ ان کا سبب اہلِ کتاب ہیں لیکن ان کا عموم ان کے غیر کو بھی متناول ہے لیکن جب قواعدِ شرع سے متقرر ہے کہ معصیت کے مرتکب کو کافر نہیں کہا جائے گا اور نہ ظالم کیونکہ ظلم کو کبھی شرک کے ساتھ مفسر کیا گیا ہے تو باقی تیسری صفت ہی رہی تو اس لئے اس پر اقتصار کیا، اسماعیل قاضی احکام القرآن میں اس بارے اختلاف کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں ظاہر آیات دال ہے کہ جس نے ان جیسا فعل کیا اور ایسا حکم مخترع کیا جو حکم اللہ کا مخالف ہے اور اسے دین قرار دے لیا جس پر وہ عمل پیرا ہوا تو اسے بھی وہی وعیدِ مذکور لازم ہوگی جو انہیں لازم ہوئی حاکم ہو یا کوئی اور،

ابن بطال کہتے ہیں آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے اللہ کے نازل کردہ کے ساتھ فیصلے کئے وہ جزیل اجر کا حقدار ہوا اور حدیث اس کی منافست کے جواز پر دال ہے تو اسکا مقتضا یہ ہے کہ یہ اشرف اعمال میں سے اور اللہ کے تقرب کے اجلّ ذرائع میں سے ہے، اس کی تائید عبداللہ بن ابی اوفی کی یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (الله مع القاضي مالم يَجُرْ) (یعنی اللہ قاضی کے ساتھ ہے جب تک وہ ظلم نہ کرے) اسے ابن منذر نے تخریج کیا بقول ابن حجر اسے ابن ماجہ اور ترمذی نے بھی نقل کیا ترمذی نے اسے غریب اور ابن حبان وحاکم نے صحت کا حکم لگایا۔

- 141 حَدَّثَنَا شِهَابُ بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ حَسَدَ إِلاَّ فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً فَسَلَّطَهُ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ وَآخَرُ آتَاهُ اللَّهُ حِكْمَةً فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا

أطرافه 73، 1409، - 7316 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص:۳۱۲)

شیخ بخاری ابن عباد بن عمر عبدی ہیں، ابراہیم بن حمید سے رؤاسی، اسماعیل سے ابن ابو خالد، قیس سے ابن ابو حازم اور عبد اللہ سے مراد ابن مسعود ہیں، سب راوی کوفی ہیں۔ (في اثنتين، رجل) رجل کے جر کے ساتھ، بطورِ استیناف رفع اور باضمار (أعني) نصب بھی جائز ہے۔ (آتاه الله حكمة) کتاب العلم میں گزری ابن عیینہ عن اسماعیل بن ابو خالد کی روایت میں تھا: (ورجل آتاه الله حكمة) وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی اور یہ کہ حکمت سے (یہاں) مراد قرآن ہے جیسا کہ ابن عمر کی حدیث میں ہے یا اس سے اعم ہے، اس کا ضابط جو مانع جہل اور زاجر عن القبح ہو! بقول ابن منیر یہاں حسد سے مراد غبطہ ہے، نفی سے مراد اسکی حقیقت نہیں وگرنہ تو خلف لازم آیا کیونکہ لوگ ان دو خصلتوں کے غیر میں حسد کرتے اور ایسوں سے بھی رشک کرتے ہیں جن میں ان دونوں کے ماسوا خصال ہیں تو یہ خبر نہیں بلکہ اس کے ساتھ حکم مراد ہے اور اس کا مفہوم رشک کے مرتبہِ علیاء کا ان دو خصلتوں میں حصر ہے گویا کہا یہ دو آکد القربات (یعنی بڑی فضیلت والی نیکیاں) ہیں جن کی نسبت رشک کرنا چاہیئے، ان کے ماسوا سے اصلِ غبطہ کی نفی مراد نہیں تو یہ مجازِ تخصیص سے ہے یعنی کاملۃ التاکید رشک، بقول کرمانی یہاں مذکور دونوں خصلتیں غبطہ ہیں نہ کہ حسد لیکن کبھی ایک کا دوسرے پر اطلاق ہو جاتا ہے یا معنی یہ ہے کہ نہیں حسد مگر ان دو میں اور جو ان دو کی بابت ہے وہ حسد نہیں (کہلائے گا) لہذا حسد نہیں ہے! تو یہ جیسا کہ اللہ تعالی کے اس فرمان کے بارہ میں کہا گیا: (لَا يَذُوْقُوْنَ فِيْهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْاُوْلٰى)[الدخان: ۵۶]،

حدیث میں عہدہِ قضاء کی ترغیب ہے ان کیلئے جو اسکی شرائط پوری کرتے ہوں اور اعمالِ حق پر قوی ہوں اور اس کیلئے انہیں مددگار ملتے ہوں کیونکہ اس میں امر بالمعروف، مظلوم کی مدد اور حقدار کو اس کا حق پہنچانا ہے اسی طرح ظالم کے ہاتھ کو روکنا اور اصلاح بین الناس ہے اور یہ سب قربات میں سے ہیں اسی لئے انبیاء اور ان کے بعد خلفائے راشدین نے یہ ذمہ داری قبول کی! علماء کا اتفاق ہے کہ یہ فروضِ کفایہ ہیں کیونکہ لوگوں کے معاملات اس کے بغیر مستقیم نہیں ہوئے، بیہقی نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت ابو بکر نے خلیفہ بنتے ہی حضرت عمر کو قاضی مقرر کر دیا تھا، ایک اور قوی سند کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت عمر نے اپنے دور میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کو قضاء کا عہدہ دیا انہوں نے اپنے عمال کی طرف لکھا تھا: (استعملوا صالحيكم على القضاء واكفوهم) (یعنی اپنے صالح لوگوں کو قاضی بناؤ اور مطمئن ہو جاؤ) ایک کمزور سند کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت معاویہ نے ابو درداء جو قاضیِ دمشق تھے، سے پوچھا اس عہدہ کا آپ کے بعد کون حقدار ہے؟ کہا فضالہ بن عبید، اور یہ فضلائے صحابہ اور ان کے اکابر میں سے تھے، بعض حضرات جو اس سے بھاگے وہ اس سے عجز کے اندیشہ اور اس پر عدم اعانت کے وقت بھاگے تھے اور اگر مصلح افراد پیچھے ہٹ جائیں تو اہلِ فساد کے آگے آنے (اور عہدے سنبھال لینے) کی صورت میں خرابی بڑھ جانے کا خطرہ رہے گا، اس صورت میں احتراز کرنا جائز ہوگا جب دیگر اہل افراد موجود ہوں چنانچہ سلف اسی لئے اس سے جان بچاتے تھے کہ اس زمانہ میں اہل افراد موجود تھے، اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا ایسے شخص کیلئے یہ مستحب ہے جس میں اس کی شرائط پوری ہوں اور وہ قوی بھی ہو، یا نہیں؟ ثانی اکثر کا قول ہے کیونکہ اس میں خطر و غرر ہے اور اس لئے کہ اس میں تشدید وارد ہے! بعض نے کہا اگر وہ اہلِ علم میں سے تو ہے مگر نمایاں شخصیت کا حامل نہیں اس طور کہ اس سے علم کا اخذ نہیں کیا جاتا (یعنی فارغ ہے) یا محتاج ہے (یعنی مالی حالت اچھی نہیں) اور قاضی کو ایک جہت سے رزق (یعنی تنخواہ) ملتا ہے جو حرام نہیں تو مستحب ہے (یعنی عہدہ قضاء کا قبول کرنا) تا کہ حکم بالحق میں اس کی طرف رجوع ہو اور اس کے علم سے انتفاع ہو اور اگر وہ

مشہور شخص ہے تو اس کے لئے اولیٰ یہی ہے کہ علم وفتوی پر دھیان دے (یعنی بجائے عہدۂ قضاء سنبھالنے کے) لیکن اگر اس شہر میں اسکے سوا اس کا اہل کوئی شخص نہیں ہے تب اس کے لئے متعین ہے کہ اسے قبول کرے کیونکہ یہ اگر چہ فروضِ کفایہ میں سے ہے لیکن کوئی اور اسکا اہل موجود نہیں لہذا اس کا قبول کرنا متعین ہوا

احمد سے منقول ہے کہ (قبول نہ کرکے) گناہگار نہ بنے گا کیونکہ اس پر واجب تو نہیں جب اوروں کے انتفاع کے باوصف خود اسے ضرر لاحق ہو رہا ہے بالخصوص جب ظلم عام ہونے کی وجہ سے اس کیلئے عملِ حق ممکن نہ ہو (گویا حاصل بحث یہ ہوا کہ اگر انتظامیہ اچھے بندوں کی پشت پناہی کرتی ہے تب انتظامی عہدے سنبھالنا اہل افراد کیلئے بہتر اور مستحب ہے اور اگر کوئی اور اہل موجود نہیں تب تو واجب و متعین ہوگا تا کہ کوئی نا اہل اوپر آکر خرابی اور رفساد کا ذریعہ نہ بنے لیکن اگر ہر سو کرپشن کا بازار گرم ہے اور اچھا شخص سمجھتا ہے کہ میرے لئے منصفانہ اور درست روش پر چلنا ممکن نہ ہوگا بلکہ خود اس کے دین وغیرہ کو اس سے ضرر لاحق ہونے کا امکان ہوگا تب کوئی گناہ وحرج نہیں کہ ایسے عہدے قبول نہ کرے، اسی لئے جابر خلفاء کے زمانوں میں کئی ائمہ وعلماء بالخصوص عہدۂ قضاء سنبھالنے سے مجتنب رہے جیسے منصور عباسی کے دور میں امام ابوحنیفہؒ)۔

4 - باب السَّمعِ وَالطَّاعَةِ لِلإِمَامِ مَا لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً

(سرکاری احکام وہ ماننے ہیں جو شریعت سے متصادم نہ ہوں)

اسے ترجمہ میں امام کے ساتھ مقید کیا اگر چہ احادیثِ باب میں ہر امیر کی طاعت کا حکم ہے اگر چہ وہ امام (یعنی خلیفہ یا حاکم عام) نہ ہو کیونکہ طاعتِ امیر کا محلِ امر یہ کہ وہ امام کی جانب سے امیر مقرر ہوا ہے (لہذا یہ طاعت امام کی طاعت ہی ہوگی)۔

علامہ انور باب (السمع والطاعة للإمام مالم تكن الخ) میں لکھتے ہیں جانو کہ ہمارے نزدیک سیاسیات میں امیر کی طاعت واجب ہے اگر ان میں مصلحت ہو لیکن اگر وہ سیاسی اقدامات صحیح نہ ہوں یا ان میں مصلحتِ عامہ اور خاصہ کا خیال نہ رکھا گیا ہو تب لوگوں پر اس کی طاعت واجب نہیں جیسے مثلاً حکم دے کہ اس پہاڑ پر چڑھو اور اترو تو یہ وہ وجوب نہیں جو ابواب الفقہ میں زیرِ بحث آیا ہے یعنی اجتہادی فروع ومسائل میں، یہی آپ کے فرمان: (إنما الطاعة في المعروف) کا مفہوم ہے اس پر معصیت کا یہاں مطلب یہ کہ راست اقدامات نہ ہوں، معروف ومعصیت کا اردو میں یہ ترجمہ کیا جا سکتا ہے: معقول اور نا معقول بات، اس سے لغوی بیان میری مراد نہیں صرف مفہوم اور رمزیٰ بیان کر رہا ہوں امعانِ نظر سے یہی معلوم پڑتا ہے اسی سے آپ کے قول: (لو دخلوها أي النار بأمر أميرهم ما خرجوا منها أبدا) کا مفہوم ظاہر ہوتا ہے کیونکہ آگ میں داخل ہو جانے کا حکم مصلحت سے عاری اور بلا مقصد تھا لہذا اس میں طاعت نہیں تو اگر داخل ہو جاتے تو حشر کے دن تک اس سے باہر نہ نکل سکتے، جہاں تک ما بعد الحشر کا معاملہ تو یہ ان کے حسبِ اعمال یا جنت یا دوزخ کی طرف، یہ ابد کا معنی ہے (یعنی یہاں) اس سے ثانیاً یہ دلالت بھی ملی کہ خودکشی کرنے والے کی بابت جو تابید کی بات کہی ہے اس سے مراد تابید في البرزخ ہے نہ کہ دوزخ کی آگ میں تابید! تو یہ لوگ اگر آگ میں داخل ہو جاتے تو یہ بھی خودکشی کرنے والے کے حکم میں ہوتے تو ان کا حکم بھی ان کے حکم کی مانند ہوتا، اس ضمن میں جملة الامر یہ ہے کہ امام اگر کفر

بواح کا حکم دے تو اس کے خلاف خروج اور اسے امارت سے معزول کرنا واجب ہوگا اور اگر فقط عصیان کا مرتکب ہے یا لوگوں کی ایذاء رسانی کا تب صبر کرنا واجب ہے اور اگر کسی اور کو یہی کرنے کا حکم دے تو اس کی طاعت واجب نہ ہوگی۔

- 7142 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ

طرفاه 693، - 696

ترجمہ: انس بن مالکؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا سنو اور فرمانبرداری کرو، اگر چہ حبشی غلام ہی کو تم پر حاکم کیوں نہ بنا دیا جائے اور اس کا سر ایسا ہو جیسے کشمش (یعنی بہت ہی چھوٹا)۔

ابو التیاح کا نام یزید بن حمید ضبعی ہے، الصلاۃ میں ایک اور طریق کے ساتھ شعبہ سے (حدثنی أبو التیاح) گزرا۔ (وإن استعمل) بطور صیغۂ مجہول، یعنی عامل بنایا گیا کہ مثلا کسی شہر کی امارتِ عام اسے سونپی گئی یا کوئی اور ذمہ داری اس کے حوالے کی گئی مثلا مسجد کا امام، خراج جمع کرنا یا حربی قیادت: خلفائے راشدین کے زمانہ میں بعض امراء یہ تینوں کام کرنے کے ذمہ دار تھے اور بعض ان میں سے کسی ایک کے ساتھ مختص ہوتے تھے۔ (حبشی) حبشہ کی طرف منسوب، الصلاۃ کے باب (إمامة العبد) میں محمد بن بشار عن قطان سے یہ الفاظ گزرے: (اسمعوا وأطیعوا وإن استعمل حبشی) آگے ایک باب کے بعد غندر عن شعبہ سے ذکر ہوگا کہ نبی اکرم نے ابو ذر سے فرمایا تھا: (اِسْمَعْ و أَطِعْ و لَوْ لِحَبشی) مسلم نے غندر عن شعبہ سے ابو ذر تک ایک اور اسناد کے ساتھ نقل کیا کہ جب وہ ربذہ پہنچے (ان کے اس موقف کہ مال جمع کرنا منع ہے اور لوگوں کو چاہئے کہ ایسے لوگوں سے ان کے اموال چھین لیں فتنہ پیدا ہو جانے کے ڈر سے حضرت عثمان نے انہیں مدینہ چھوڑ کر ربذہ چلے جانے کا حکم دیا تھا، نبی پاک نے حضرت ابو ذر کو اس صورتحال کی پیشین گوئی کر دی تھی) تو وہاں پایا کہ ایک غلام لوگوں کی امامت کرا رہا ہے وہ ابو ذر کو دیکھ کر پیچھے ہٹا تو ابو ذر نے کہا: (أَوْصَانِیْ خلیلی) تو اس کا نحو ذکر کیا، تو اس روایت کے ساتھ روایتِ ہذا میں بطور خاص ابو ذر کو آنجناب کی اس ہدایت کی حکمت معلوم ہوئی (گویا یہ بھی آپ کی پیشین گوئیوں میں سے ایک ہے) ایک اور حدیث میں اس کا عمومی امر بھی مذکور ہے مسلم کے ام الحصین کی حدیث سے بھی نقل کیا کہ (اسمعوا و أطیعوا ولَوْ أُسْتُعْمِلَ علیکم عبدٌ یقودُکم بکتاب إلیه)۔

(کأن رأسه زبیبة) زبیب کا واحد، حبشی کے سر کو اس کے ساتھ ان کے کھچڑی بالوں کی وجہ سے تشبیہہ دی گئی اور سیاہ رنگ کے بال ہونے کی وجہ سے، یہ حقارت، بشاعتِ شکل اور ان کی عدم اہمیت میں تمثیل ہے، اس حدیث کی مفصل شرح کتاب الصلاۃ میں گزری، ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا ہے کہ قولہ (اسمعوا و أطیعوا) اس امر کا موجب نہیں کہ عبد کو عامل مقرر کرنے والا قرشی امام ہی ہو ماسبق کے مدنظر کہ امامت نہ ہوگی مگر قریش میں، اور امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ امامت غلاموں میں نہ ہوگی بقول ابن حجر محتمل ہے کہ عبد کے لفظ کا اطلاق آزادی سے قبل کی حالت کے اعتبار سے کیا ہو، یہ سب تب اگر یہ بطریق الاختیار ہو لیکن اگر کوئی غلام اپنی قوت جمع کر کے اور لشکر بنا کر اقتدار پر مسلط ہو گیا تو بھی اس کی طاعت واجب ہے فتنہ کے اخماد کے لئے جب تک کسی معصیت کا حکم نہ دے جیسا کہ اس کی تقریر گزری، بعض نے کہا مراد یہ ہے کہ امامِ اعظم اگر کسی شہر کا حاکم کسی حبشی غلام کو بنا دے (یعنی جو غلام رہا

ہے وگرنہ حالتِ غلامی میں تو کسی قسم کی ذمہ داری دینا ناممکن ہے) تو اس کی طاعت کرنا واجب ہوگا، اس میں یہ مذکور نہیں کہ عبدِ حبشی ہی امامِ اعظم ہو! خطابی کہتے ہیں کبھی ایسی بات کے ساتھ مثال دیدی جاتی ہے جس کا فی الواقع وجود نہیں ہوتا یعنی یہ بھی بطورِ مثال کے فرمایا ہے طاعت کے امر میں مبالغہ کرتے ہوئے اگرچہ شرعاً یہ متصور نہیں کہ ایسی صورت حال واقع ہو۔

- 7143حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنِ الْجَعْدِ عَنْ أَبِي رَجَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ يَرْوِيهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَكَرِهَهُ فَلْيَصْبِرْ فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتُ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً .

طرفاه 7053، - 7054 (ترجمہ کیلئے دیکھئے اسی جلد کے شروع میں اس کا سابقہ نمبر)

حماد سے ابن زید، جعد سے ابوعثمان اور ابورجاء سے مراد عطاردی ہیں، اس سند پر اوائل کتاب الفتن میں کلام گزری۔ (یرویه) یہ (عن النبی) کے معنی میں ہے، اوائل الفتن میں بھی عبدالوارث عن جعد سے یہی صیغہ گزرا، وہیں اس کے مباحث ذکر ہوئے۔

- 7144حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ

.طرفه - 2955 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۴۵۲)

عبیداللہ سے مراد عمری اور راویٔ حدیث عبداللہ بن عمر ہیں۔ (وکرہ) ابوذر کی روایت میں ہے: (فيما أحَبَّ أو كَرِهَ)۔ (مالم يؤمر بمعصية) یہ سابق الذکر دونوں حدیثوں میں موجود سمع وطاعت کے مطلق امر کو مقید کرتا ہے اسی طرح جو امیر کی جانب سے ملی ایذاء پر صبر کا حکم دیا اور مفارقتِ جماعت پر وعید سنائی، اسے بھی۔

(فلا سمع و لا طاعة) یعنی تب یہ واجب نہ ہوگا بلکہ جو امتناع پر قادر ہے اس کے لئے تو سمع طاعت حرام ہوگا، احمد کی حدیثِ معاذ میں ہے: (لا طاعةَ لِمَنْ لم يطع الله) (یعنی جو اللہ کا مطیع نہیں اس کیلئے کوئی حقِ اطاعت نہیں) ان کے ہاں اور بزار کی عمران بن حصین اور حکم بن عمرو غفاری سے روایت میں ہے: (لا طاعة في معصية الله) اس کی سند قوی ہے، احمد اور طبرانی کی عبادہ بن صامت سے روایت میں ہے: (لا طاعة لمن عصى الله تعالىٰ) (یعنی اللہ کے نافرمان کی کوئی اطاعت نہیں) اس بارے امر بالسمع والطاعۃ بارے حدیثِ عبادہ کی شرح کے اثناء بحث گزری ہے جہاں یہ الفاظ بھی مذکور ہوئے تھے: (إلا أن ترَوْا كفراً بُوَاحاً) یعنی کتاب الفتن میں، اس کا ملخص یہ ہے کہ کفر کے ارتکاب کی صورت میں بالاجماع اسے معزول ہونا ہوگا تو ہر مسلمان پر اس کے لئے جدوجہد کرنا واجب ہوگا تو جو اس پر قوی ہو اس کے لئے ثواب ہے اور جس نے مداہنت سے کام لیا اس کے ذمہ گناہ ہے اور جو عاجز رہا اس پر اس علاقہ سے ہجرت کر جانا واجب ہے۔

- 7145حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيٍّ ؓ قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ سَرِيَّةً وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا مِنَ

الْأَنْصَارِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُطِيعُوهُ فَغَضِبَ عَلَيْهِمْ وَقَالَ أَلَيْسَ قَدْ أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تُطِيعُونِي قَالُوا بَلَى قَالَ عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ لَمَا جَمَعْتُمْ حَطَبًا وَأَوْقَدْتُمْ نَارًا ثُمَّ دَخَلْتُمْ فِيهَا فَجَمَعُوا حَطَبًا فَأَوْقَدُوا فَلَمَّا هَمُّوا بِالدُّخُولِ فَقَامَ يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّمَا تَبِعْنَا النَّبِيَّ ﷺ فِرَارًا مِنَ النَّارِ أَفَنَدْخُلُهَا فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ خَمَدَتِ النَّارُ وَسَكَنَ غَضَبُهُ فَذُكِرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لَوْ دَخَلُوهَا مَا خَرَجُوا مِنْهَا أَبَدًا إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ .

طرفاه 4340، - 7257 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۳۶۹)

ابوعبدالرحمٰن سے مراد سلمی ہیں۔(و أمر علیھم الخ)اس بارے کتاب المغازی میں بحث گزری اوران حضرات کا جواب جنہوں نے اس کے راوی کی تغلیط کی۔(فأوقدوا نارا) یہی واقع ہوا اس کا بیان المغازی میں گزرا ہے۔(قد عزمت علیکم لما) تخفیف کے ساتھ، تشدید کے ساتھ بھی وارد ہے بعض نے کہا یہ بمعنی (إلا) ہے، (خمدت) خاء اور میم کی زبر کے ساتھ، بعض روایات میں یہ کسرِ میم کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے بقول ابن تین لغت میں یہ معروف نہیں، کہتے ہیں: (خمدت) کا معنی ہے کہ اس کی شدت ختم ہو جائے اگرچہ بجھی نہیں، اگر مکملا بجھ جائے تو (ھمدت) کہا جاتا ہے۔

(لو دخلوھا ما خرجوا منھا) داودی لکھتے ہیں مراد وہی آگ تھی (یعنی جو جلائی گئی) کیونکہ اس کے اندر جل کر مر جانے کی وجہ سے زندہ باہر نہ نکل سکتے ، کہتے ہیں اس نار سے مراد نارِ جہنم نہیں اور نہ یہ کہ وہ اس میں ہمیشہ رہتے کیونکہ حدیثِ شفاعت میں ثابت ہوا کہ (یخرج من النار من کا ن فی قلبه مثقال حبة من إیمان) ، کہتے ہیں یہ ان معاریض کلام میں سے ہے جن میں کشائش ہے، مراد یہ کہ یہ بات آپ نے زجر وتخویف کے مساق میں کہی تھی تا کہ سامعین کو باور کرائیں کہ جس کسی نے یہ کیا (یعنی خودکشی) وہ ہمیشہ آگ میں رہے گا، کتاب المغازی میں کئی دیگر توجیہات بھی مذکور گزریں، اسی طرح آپ کا قول: (إنما الطاعة فی المعروف) المغازی کے باب (سریة عبدالله بن حذافة) میں مشروح ہوا کچھ متعلقہ بحث تفسیر سورۃ النساء میں قولہ تعالیٰ (أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرسولَ وأولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) کے تحت گزری، بعض نے کہا ہے کہ آپ کی ان کا حقیقۃً دخولِ نار مراد نہ تھا بلکہ اس کے ساتھ ان کے لئے اشارہ دیا کہ طاعتِ امیر واجب ہے اور جس نے واجب کا ترک کیا آگ میں داخل ہوا تو جب تم پر اس دنیاوی آگ میں داخل ہونا شاق ہے تو اُس نارِ کبریٰ میں دخول کا عالم کیا ہو؟ گویا آپ کا قصد یہ تھا کہ اگر ان سے اس میں دخول کی بابت سنجیدگی دیکھتے تو منع کر دیتے۔

5 - باب مَنْ لَمْ يَسْأَلِ الْإِمَارَةَ أَعَانَهُ اللَّهُ - 6 باب مَنْ سَأَلَ الْإِمَارَةَ وُكِلَ إِلَيْهَا

(جسے بغیر امیدوار بنے اقتدار ملا اسے اللہ کی مدد حاصل ہوگی اور جس نے اسکی طلب کی وہ اسکے سپرد کیا گیا)

دونوں کے تحت عبدالرحمٰن بن سمرہ کی حدیث نقل کی، اس کی سند بارے کتاب کفارۃ الأیمان میں کلام گزر چکی ہے اسی طرح اس کے جملہ: (وإذا حلفت علی یمین الخ) کی شرح بھی، قولہ (لا تسأل الإمارة) یہی اس کے اکثر طرق میں ہے یونس بن عبید عن

حسن کی روایت میں (لا یتمنین) ہے، صیغۂ نہی کے ساتھ اور نونِ ثقیلہ کے ساتھ موکداً، تمنی سے نہی طلب سے نہی سے ابلغ ہے۔

- 7146 حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ يَمِينَكَ وَأْتِ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ .

أطرافه 6622، 6722، - 7147

ترجمہ: فرمایا اے عبدالرحمٰن امارت مت مانگو، اگر مانگ کر ملی تو تم اسی کے حوالے کر دئے جاؤ گے اور اگر بغیر طلب کے ملی تو تمہیں تائید (ایزدی) حاصل رہے گی اور اگر کوئی قسم اٹھالو پھر لگے کہ اسکا غیر بہتر ہے تو قسم کا کفارہ دیدو اور وہ کرو جو اس سے بہتر ہے۔

(و کلت إلیها) واؤ کی پیش کے ساتھ مخففاً اور مشدداً اور سکونِ لام کے ساتھ، مخفف کا معنی ہوگا کہ (صُرِفَ إلیها) اور جو اپنے نفس کے سپرد ہوا ہلاک ہوا، اسی سے ایک دعا میں ہے: (ولا تَكِلْنِىْ إلىٰ نفسى) اور (وَكَلَ أمره إلى فلان صَرَفَهٗ إليه) (یعنی اسے اس کی طرف پھیر دیا، ریفر کر دیا) کاف کی شد کے ساتھ معنی ہے: (استحفظه) (یعنی اس سے اسکی حفاظت کا خواہاں ہوا) معنائے حدیث یہ ہوا کہ جس نے امارت کی طلب کی اور اسے وہ حاصل بھی ہوگئی تو اس کی حرص کرنے کی پاداش میں اس کی اس پر اعانت ترک کی گئی، اس سے مستفاد ہوا کہ اقتدار سے متعلقہ عہدوں کی طلب کرنا مکروہ ہے تو اس میں قضاء و حسبہ اور اس کے مثل عہدے ہیں اور جس نے ان عہدوں کی حرص کی وہ معان نہ ہوگا، بظاہر اس کے معارض ہے وہ روایت جسے ابو داؤد نے مرفوعاً حضرت ابو ہریرہ سے تخریج کیا اس میں ہے: (من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غَلَبَ عدلُهٗ جَوْرَهٗ فله الجنة و مَنْ غَلَبَ جورُهٗ عدلَهٗ فله النار) (یعنی جس نے طلب کر کے مسلمانوں کی قضاء کا عہدہ سنبھالا پھر اسکا عدل اسکے جور پہ غالب رہا تو اس کیلئے جنت ہے اور جسکا جور اس کے عدل پہ غالب رہا اس کیلئے آگ ہے) دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ اس کی طلب کے سبب اس کے غیر معان ہونے سے لازم نہیں کہ عہدہ سنبھالنے پر اس سے عدل بھی صادر نہ ہو یا یہاں مذکور طلب کو قصد اور وہاں مذکور طلب کو تولیت پر محمول کیا جائے گا، ابو موسی کی حدیث میں گزرا: (إنا لا نُوَلِّىْ مَنْ حَرَصَ) (یعنی ہم عہدے ان کی حرص رکھنے والوں کو نہیں سونپتے) اسی لئے اس کے مقابل میں اعانت کے ساتھ تعبیر کیا گیا تو جس کے عمل و ذمہ داری پر اللہ کی طرف سے عون نہ ملے تو اس میں اس عہدہ کے لئے صلاحیت حاصل نہ ہوگی تو ایسوں کا مطالبہ پورا کرنا مناسب نہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کوئی بھی عہدہ مشقت سے خالی نہیں ہوتا تو جسے اللہ کی طرف سے اعانت حاصل نہ ہو وہ اپنے افعال میں متورط ہو جائے گا اور اس کی دنیا بھی برباد ہوگی اور آخرت بھی، تو جو عقل والا ہے، وہ اصلاً ہی کسی عہدہ کا طلب گار نہیں ہوتا بلکہ اگر صاحبِ صلاحیت ہے اور بن مانگے اسے کوئی عہدہ دیدیا گیا تو صادق و مصدوق نے اس سے وعدہ کیا ہے کہ اسے اعانتِ ایزدی حاصل ہوگی اور اس میں جو فضل ہے وہ مخفی نہیں،

مہلب کہتے ہیں اعانت کی تفسیر بلال بن مرداس عن خیثمہ عن انس کی مرفوع حدیث میں مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (من طلب القضاء و استعان عليه بالشفعاء وُكِلَ إلى نفسه و من أُكرِه عليه أنزلَ اللهُ عليه ملكا يُسَدِّدُه) (یعنی جس

نے مانگ کر عہدہِ قضاء لیا اور اسکی خاطر سفارشیں کرائیں اسے اسکے نفس کے حوالے کر دیا گیا اور جسے یہ عہدہ سنبھالنے پہ مجبور کیا گیا اللہ ایک فرشتہ اس پہ نازل کرتا ہے جو اسے سیدھے کاموں پہ لگائے رکھتا ہے) اسے ابن منذر نے نقل کیا، بقول ابن حجر ترمذی نے بھی اسے ابوعوانہ عن عبدالاعلیٰ ثعلبی سے نقل کیا اسے انہوں نے اور ابوداؤد وابن ماجہ نے ابوعوانہ کے طریق سے اور اسرائیل عن عبدالاعلیٰ کے طریق سے تخریج کیا اور سند سے خیثمہ کا واسطہ ساقط کر دیا، ترمذی کہتے ہیں ابوعوانہ کی روایت اصح ہے، روایتِ ابوعوانہ بارے کہا: (حدیث حسن غریب) اسے حاکم نے اسرائیل کے طریق سے نقل کیا اور صحت کا حکم لگایا، تعاقب کیا گیا ہے کہ ابن معین نے خیثمہ کو لین اور عبدالاعلیٰ کو ضعیف قرار دیا ہے یہی جمہور کی عبدالاعلیٰ بارے رائے ہے کہ وہ قوی نہیں، مہلب کہتے ہیں مجبور کرنے میں یہ بھی شامل ہے کہ اسے کوئی عہدہ قبول کرنے کی دعوت دی جائے تو وہ اپنے آپ کو اس سے ہیبت کھاتے ہوئے اور کسی محذور میں واقع ہو جانے کے اندیشہ کے مدنظر اس کا اہل نہ سمجھے تو ایسا شخص اگر مجبوراً قبول کرلے تو اسے اللہ تعالیٰ کی تائید واعانت حاصل ہوگی اور اس سے راست اقدامات صادر ہوں گے، اس میں اصل یہ ہے کہ جس نے اللہ کے لئے تواضع اختیار کی اللہ اسے رفعت عطا کرے گا بقول ابن تین یہ محمول علی الغالب ہے وگرنہ تو حضرت یوسف نے (بادشاہِ مصر سے) کہا تھا: (اِجعَلنِیْ عَلیٰ خَزَائِنِ الْأَرض)[یوسف : ۵۵] (یعنی مجھے وزیرِ خزانہ بنا دو) اور حضرت سلیمان نے دعا کی تھی: (وَ ھَبْ لِیْ مُلْکاً) [ص: ۳۵] کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ غیر انبیاء بارے ہو۔

علامہ انور (وإذا حلفت علی یمین فرأیت غیرھا الخ) کی بابت کہتے ہیں حنث وکفارہ میں مقدم کیا ہو؟ اس بارے مشہور اختلاف ہے، اصل نظر اس بات میں ہے کہ یمین علی المعصیت کی صورت میں کفارہ پر حنث کو مقدم کرنا الیق ہے یا کفارہ پہلے ادا کرنا؟ حانث بعد میں ہونا تو بعض کا میلان ہے کہ انسب یہ ہے کہ اولاً حانث ہو پھر کفارہ ادا کرے! دوسروں نے کہا کفارہ پہلے ادا کرے پھر وہ کام کرے جو خیر ہے اور اس لئے کہ فقہاء حکم اور وصف کے درمیان تناسب کی مراعات کرتے ہیں تو اس تناسب کو مدنظر رکھتے ہوئے ان کی انظار باہم مختلف ہوئیں۔

- 7147 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلِ الإِمَارَةَ فَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ .

أطرافه 6622، 6722، - 7146 (سابقہ)

وجہِ کراہت سابقہ باب سے ماخوذ ہے۔

- 7 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الْحِرْصِ عَلَى الإِمَارَةِ (اقتدار کی حرص مکروہ ہے)

- 7148 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الإِمَارَةِ وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَنِعْمَ

الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الْفَاطِمَةُ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا عنقریب تم لوگ حکومت اور سرداری کی حرص کرو گے اور وہ قیامت میں ندامت اور شرمندگی کا باعث ہوگی پس کیا ہی بہتر ہے دودھ پلانے والی اور کیا ہی بری ہے دودھ چھڑانے والی (یعنی حکومت اور سرداری ایک دایہ کی طرح ہے کہ دودھ پلاتے وقت تو مزہ ہے اور دودھ چھڑاتے وقت تکلیف)۔

اسے نسائی نے بھی (البیعة، السیر اور القضاء) میں نقل کیا۔

7148م -وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُمْرَانَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَوْلَهُ

(عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة) ابن ذئب نے مرفوعا نقل کیا اسی طرح عبدالحمید بن جعفر نے سعید اور ابو ہریرہ کے درمیان ایک راوی کو داخل کیا اور مرفوع کے بطور نقل نہیں کیا ابن ابو ذئب عبدالحمید سے اتقن ہیں اور ان سے مقبری کی احادیث کے اعرف ہیں لہذا انہی کی روایت معتمد ہے بخاری نے اس کے بعد عبدالحمید کا طریق بھی ذکر کیا ہے دونوں طرق کی تصحیح کے امکان کی طرف اشارہ دیتے ہوئے تو شائد سعید کے پاس یہ حدیث دونوں طرح تھی اور دونوں طرق میں ایک دوسرے کی نسبت کچھ زیادت ہے موقوف روایت مرفوع کے معارض نہیں کیونکہ راوی کبھی نشیط ہوتا ہے تو مسندا ذکر کرتا ہے اور کبھی غیر نشیط تو موقوفا۔ (ستحرصون) کسرِ راء کے ساتھ اس کا فتحہ بھی جائز ہے، شبابہ عن ابن ابو ذئب سے (ستعرضون) واقع ہے اشارہ کیا کہ یہ خطا ہے۔ (على الإمارة) اس میں امارتِ عظمی یعنی خلافت بھی شامل ہے اور صغری یعنی کسی شہر کا عامل بننا (اور کوئی بھی انتظامی عہدہ) تو یہ بھی آنجناب کی پیشین گوئیوں میں سے ہے۔

(وستكون ندامة الخ) یعنی اس کیلئے جس نے کوئی عہدہ سنبھال کر راست اقدامات نہ کئے! شبابہ کی روایت میں (وحسرة) بھی ہے اس کی توضیح بزار اور طبرانی کی صحیح سند کے ساتھ عوف بن مالک کی روایت سے ہوتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (أولها ملامة و ثانيها ندامة وثالثها عذاب يوم القيامة إلا مَنْ عَدَلَ) (یعنی اسکا آغاز ملامت اگلا مرحلہ ندامت کا اور تیسرا مرحلہ روزِ قیامت کے عذاب کا ہے مگر جس نے عدل کیا) اوسط طبرانی میں شریک عن عبد اللہ بن عیسی عن ابو صالح عن ابو ہریرہ سے روایت میں شریک کا یہ قول مذکور ہے کہ میں نہیں جانتا کہ اسے مرفوعا ذکر کیا تھا یا نہیں، یہ الفاظ ذکر کئے: (الإ مارة أوَّلُها ندامةٌ و أوْسَطُها غرامةٌ و آخرُهَا عذابُ يوم القيامة) اس کے لئے شداد بن اوس کی مرفوع روایت سے شاہد ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (أولها ملامة وثانيها ندامة) اسے طبرانی نے تخریج کیا انہی کی زید بن ثابت سے مرفوع روایت کے الفاظ ہیں: (نعم الشيء الإمارة لمن أخذها بحقها وحلها و بئس الشيء الإمارة لِمَنْ أخذها بغير حقِّهَا تكون عليه حسرة يوم القيامة) یہ ماقبل کے اطلاق کیلئے مقید ہے، اسے مسلم کی ابو ذر سے نقل کردہ روایت بھی مقید کرتی ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ کیا مجھے کوئی ذمہ داری نہ سونپیں گے؟ فرمایا: (إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خِزْيٌ وندامةٌ إلا من أخذها بحقها وأدىٰ الذى عليه فيها) (یعنی تم کمزور ہو اور یہ امانت ہے اور یہ قیامت کے دن رسوائی اور ندامت ہوگی مگر جس نے اسکے حق کے ساتھ اسے پکڑا اور اپنی ذمہ داریوں کو بخوبی نبایا) نووی لکھتے ہیں یہ عہدے لینے سے احتراز کرنے میں اصلِ عظیم

ہے بالخصوص اس کے لئے جس میں ضعف ہے اور یہ ایسے شخص کے حق میں جو بغیر اہلیت کے اس میں داخل ہوا اور عدل نہ کیا وہ اپنی تفریط پر نادم ہوگا جب قیامت کے دن رسوائیاں سمیٹے گا لیکن جو اہل اور عادل ہو تو اس کا اجر عظیم ہے جیسا کہ اس پر روایات متظاہر ہیں لیکن بہر حال یہ ایک پر خطر اقدام ہے اسی لئے اکابر اس سے بچتے رہے۔

(فنعم المرضعة الخ) داودی کہتے ہیں نعم المرضعة یعنی دنیا اور بئست الفاطمة یعنی ما بعد الموت (کے حالات) کیونکہ اسے اس پر محاسبہ کا سامنا کرنا ہے تو یہ اسکی طرح ہے جسے قبل از استغناء (یعنی وقت سے پہلے اور ابھی ضرورت تھی) دودھ چھڑا دیا جائے تو اس میں اس کی ہلاکت ہے دیگر اہلِ علم نے کہا (نعم المرضعة) کیونکہ اس میں مال و جاہ کا حصول ہے، نفاذِ کلمہ اور حسی و وہمی لذات کی تحصیل ہے، اور (بئست الفاطمة) یعنی جب بوجہ موت یا دیگر وجوہ سے اسے چھوڑنا پڑے پھر جو ہونے والی کوتاہیوں کے سلسلہ میں آخرت کے دن پیشی بھگتنی پڑے گی، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں (بئست) میں تاء ملحق کی (نعم) میں نہیں، ان میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر ان کا فاعل مونث ہے تو تاء کا الحاق اور عدم الحاق دونوں جائز ہیں تو دونوں قاعدوں پر حدیثِ ہذا میں عمل ہوا، طیبی کہتے ہیں نعم کے ساتھ اس لئے تاء ملحق نہیں کی کیونکہ مرضعہ کا لفظ بطورِ استعارہ امارت کیلئے مستعمل ہے اور اس کی تانیث غیر حقیقی ہے لہذا تاء ملحق نہ کی لیکن (بئست) کے ساتھ کی کہ یہ امر مدنظر رکھا کہ امارت اب ایک مصیبت ہے! کہتے ہیں فاطمہ اور مرضعہ میں تاء لائے ہیں ارضاع و فطام میں دونوں متجدد حالتوں کی منظر کشی کرنے کیلئے۔

(فقال محمد الخ) یہ بندار ہیں مستخرج ابونعیم میں ہے کہ بخاری نے (حدثنا محمد بن بشار) کے ساتھ یہ حدیث نقل کی، عبداللہ بن حمران بصری صدوق ہیں ابن حبان نے الثقات میں لکھا کہ کبھی یہ غلطی کر جاتے ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے! عبدالحمید بن جعفر مدنی ہیں بخاری نے ان سے تعلیقاً ہی نقل کیا ہے، عمر بن حکم یعنی ابن ثوبان مدنی ثقہ ہیں بخاری نے الصیام میں بھی ان سے معلقا ایک روایت نقل کی ہے۔ (عن أبی هريرة) یعنی موقوفا۔

- 7149 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى ؓ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ قَوْمِي فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ أَمِّرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَقَالَ الْآخَرُ مِثْلَهُ فَقَالَ إِنَّا لَا نُوَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ .

أطرافه 2261، 3038، 4341، 4344، 6124، 6923، 7156، 7157، 7172

ترجمہ: ابوموسی کہتے ہیں میں اور میری قوم کے دو آدمی نبی پاک کے پاس گئے تو ان میں سے ایک نے کہا یا رسول اللہ ہمیں کوئی سرکاری ذمہ داری دیں دوسرے نے بھی یہی کہا تو فرمایا ہم طلب کرنے والوں اور اس کی حرص رکھنے والوں کو والی نہیں بناتے۔

(ولا من حرص علیه) حاء اور لاء کی زیر سے، یہ استتابۃ المرتدین میں مطولا ایک اور طریق کے ساتھ ابوبردہ عن ابوموسی سے گزری ہے وہیں اس کی شرح ہوئی تھی، حدیث سے عیاں ہوا کہ متولی (یعنی سرکاری ملازم) نعماء اور سراء میں سے جو کچھ حاصل کرتا ہے وہ باساء اور ضراء سے حاصل شدہ کے مقابلہ میں کمتر ہے یا تو دنیا ہی میں اس طور کہ معزول کر دیا جائے تو خامل ہو یا پھر یہ کہ آخرت میں مواخذہ کا شکار بنے اور یہ اشد ہے، ہم اللہ سے عافیت مانگتے ہیں، بیضاوی لکھتے ہیں عاقل کو نہیں چاہئے کہ کسی ایسی لذت پر نازاں ہو

اور اترائے جس کے بعد حسرتوں کے آنسو بہانا پڑیں، بقولِ مہلب ولایت پر حرص لوگوں کے درمیان لڑائی جھگڑوں کا اہم سبب ہے تو خون بہائے جاتے ہیں اور ایک دوسرے کے اموال غصب کئے جاتے ہیں اور عصمتیں پامال کی جاتی ہیں اسی کی وجہ سے زمین میں فسادِ عظیم برپا ہے، وجہِ ندامت یہ ہے کہ کبھی صاحبِ عہدہ و ولایت قتل کر دیا جاتا ہے یا معزول یا موت کا شکار ہو جاتا ہے تو اس میدان میں داخل ہونے پر اسے نادم ہونا پڑتا ہے کیونکہ اسکی لغزشوں اور کوتائیوں کا اس سے حساب لیا جاتا ہے، کہتے ہیں اس سے مستثنیٰ ہے وہ شخص جسے عہدہ سنبھالنا پڑ گیا بایں طور کہ والی مر گیا اور اس کے سوا کوئی اور اس کا جانشین بننے کا اہل نہ تھا اور اگر یہ قبول نہ کرتا تو ضیاعِ احوال کے ساتھ فتنہ و فساد واقع ہو جاتا، بقول ابن حجر یہ سابق الذکر حدیث کے مخالف نہیں جس میں حصول بالطلب اور بغیر طلب کی صورت میں مفروض کیا گیا بلکہ تعبیر بالحرص میں اشارہ ہے اس شخص کی طرف جو ضیاع کے ڈر سے قائم بالامر ہوا تو یہ اس کی طرح ہے جو بغیر طلب و سوال کے عہدہ دیا گیا اور عموماً ایسے لوگوں کے ہاں حرص مفقود ہوتا ہے، کبھی ایسا شخص بھی اسکا حریص ہو سکتا ہے جس کا یہ عہدہ لینا متعین ہو مگر یہ حرص نظر انداز کی جا سکتی ہے کیونکہ یہ امر تو اس پر واجب ہو گیا تھا (یعنی کوئی جائے امان نہ تھی) قضاء کی تولیت امیر پر فرضِ عین ہے جبکہ قاضی پر فرضِ کفایہ جب کوئی اور بھی اس کا اہل موجود ہو۔

- 8 باب مَنِ اسْتُرْعِيَ رَعِيَّةً فَلَمْ يَنْصَحْ (جسے کوئی ذمہ داری ملی لیکن وہ کرپٹ بنا)

- 7150حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا أَبُو الأَشْهَبِ عَنِ الْحَسَنِ أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ زِيَادٍ عَادَ مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ إِنِّي مُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللَّهُ رَعِيَّةً فَلَمْ يَحُطْهَا بِنَصِيحَةٍ إِلاَّ لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ

ترجمہ: معقل بن یسارؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول پاک سے سنا، فرماتے تھے جسے اللہ نے رعیت کا حاکم بنایا پھر اس نے اپنی رعیت کی خیر خواہی کے ساتھ نگہبانی نہ کی تو وہ جنت کی خوشبو تک نہ سونگھ سکے گا۔

(أبو الأشهب) یہ جعفر بن حیان ہیں، حسن سے مراد بصری ہیں اسماعیلی کی شیبان عن ابو اشہب سے روایت میں (حدثنا الحسن) ہے۔ (أن عبيد الله الخ) یعنی حضرت معاویہ اور ان کے بیٹے یزید کے دور میں امیرِ بصرہ، اگلی روایت سے ظاہر ہے کہ حسن بصری بھی وہاں حاضر تھے۔(معقل الخ) مزنی جو مشہور صحابی تھے۔ (الذى مات فيه) طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا ہے کہ حضرت معقل کی وفات بصرہ میں یزید کے دور میں سن ساٹھ کی دہائی میں ہوئی۔ (إنى محدثك الخ) مسلم نے شیبان بن فروخ عن ابو اشہب سے یہ عبارت بھی مزاد کی: (لو علمت أن لى حياة ما حدثتك) (یعنی اگر جانتا کہ ابھی زندگی باقی ہے تو تجھے یہ حدیث بیان نہ کرتا)۔(يسترعيه) صغانی کے نسخہ میں (استرعاه) ہے۔ (فلم يحطها) یاء کی زبر اور طائے مضموم کے ساتھ ای (يكلؤها أو يصنها)(یعنی حفاظت کرنا) اسم حیاطہ ہے، کہا جاتا ہے: (حاطَهُ) إذا استولى عليه (جب اس پہ مستولی ہو)، اور (أحاط به) بھی اسکا مثل۔ (بنصحه) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی کے نسخہ میں (بالنصيحة) ہے، مسلم کی شیبان سے روایت میں ہے: (يموت يوم يموت وهوغاشٍ

لرعيته) (یعنی ایسی حالت میں مرا کہ اپنی رعیت کیلئے خائن تھا) ۔(لم يجد) صغانی کے ہاں(إلا لم يجد) ہے۔

(رائحة الجنة) طبرانی کی عبد اللہ بن مغفل سے روایت میں یہ اضافہ بھی کیا: (وعرفها يوجد يوم القيامة من مسيرة سبعين عاما) (یعنی قیامت کے روز جنت کی خوشبو ستر سال کی مسافت سے آئے گی) مسلم کی روایت میں ہے:(إلا حرم الله عليه الجنة) انہی کے ہاں اس کا مثل یونس بن عبید عن حسن کے طریق سے ہے، بقول کرمانی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اسے پائے گا اور یہ عکسِ مقصود ہے، جواب یہ ہے کہ (إلا) مقدر ہے ای(إلا لم يجد) اور خبر محذوف ہے اور تقدیر ہے: (ما من عبد فعل كذا إلا حرم الله عليه الجنة) اور یہ جملہ: (ولم يجد رائحة الجنة) اسکے لئے بطورِ تفسیر استیناف ہے یا(ما) نفی کیلئے ہے اور بعض نحاۃ کے نزدیک اثبات میں تاکید کیلئے (من) کی زیادت جائز ہے اور (جیسا کہ صغانی کے حوالے سے ذکر ہوا) بعض نسخوں میں(إلا) ثابت بھی ہے بقول ابن حجر کسی ایک طریق میں تو عد کے دونوں جملے مذکور نہیں ہیں تو قولہ: (ولم يجد رائحة الجنة) ابو اشہب کی روایت میں واقع ہوا اور قولہ: (حرم الله عليه الجنة) ہشام کی روایت میں تو گویا مراد یہ واضح کرنا ہے کہ اصل فی الحدیث دونوں جملوں کے مابین جمع ہے تو کسی راوی نے ایک یاد رکھا اور کسی نے دوسرا، اور یہ محتمل ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ اصل میں ایک ہی جملہ ہے، رواۃ میں سے بعض نے تصرف کر دیا

مسلم نے آخر میں یہ زیادت کی: (قال ألا كنت حدثتني هذا قبل اليوم؟ قال لم أكن لأحدثك) (یعنی آج سے قبل یہ حدیث مجھے کیوں نہ بیان کی؟ کہا میں تجھے یہ بیان نہیں کرنا چاہتا تھا) بعض نے کہا اس کا سبب یہ جو حسن نے بیان کیا کہ وہ خون ریزیوں کا عادی تھا، اسماعیلی کی روایت میں جسے اس طریق سے نقل کیا جس کے ساتھ مسلم نے اسکی تخریج کی، یہ الفاظ ہیں: (لولا أني مَيِّتٌ ما حدثتُك) (یعنی اگر مرنے کے قریب نہ ہوتا تو یہ بیان نہ کرتا) گویا وہ اسکے بطش سے ڈرتے تھے لیکن جب محسوس کیا کہ اب موت قریب ہے تو چاہا کہ مسلمانوں سے اسکے بعض شر کو روکیں، اسی طرف مسلم کی روایتِ ابوالملیح کے طریق سے روایت میں یہ کہہ کر اشارہ کیا: (أن عبيد الله بن زياد عاد معقل بن يسار الخ) آگے ہے کہ معقل نے کہا اگر میں مرض الموت میں نہ ہوتا تو یہ بیان نہ کرتا، طبرانی نے الکبیر میں ایک اور طریق کے ساتھ حسن سے نقل کیا کہ ہمارے پاس حضرت معاویہ کی طرف سے امیر بن کر عبید اللہ بن زیاد آیا جو نادان نوجوان تھا، آتے ہی قتل و غارت اور سختی شروع کی، ہمارے ہاں عبد اللہ بن مغفل مزنی تھے! ایک دن اس کے پاس گئے اور کہا اپنی ان حرکتوں سے باز آجاؤ وہ بولا: (و ما أنت وذلك) (یعنی آپ کو اس سے کیا غرض؟) کہنے لگے میرے پاس اس بارے علم تھا (یعنی نبی اکرم کی حدیث) تو میں نے چاہا کہ مرنے سے قبل لوگوں کی موجودی میں اسے کہہ دوں پھر کچھ ہی عرصہ بعد وہ مرض الموت میں ہو گئے تو عبید اللہ ان کی عیادت کو آیا آگے حدیثِ باب کا نحو ذکر کیا، تو محتمل ہے ان دونوں صحابیوں کے لئے یہ واقعہ پیش آیا ہو۔

علامہ انور (لم يجد رائحة الجنة الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ ہے جو میں نے کہا تھا کہ کوئی معاملہ جب دو جانب سے منتظم ہو تو شرع کوئی حکم دیتے وقت دونوں جانب کو مدنظر رکھتی اور دونوں کی تحذیر کرتی ہے تو ہر جانب سے متعلقہ احادیث پڑھ کر لگتا ہے کہ دوسرے فریق کیلئے کوئی حق نہیں چنانچہ حکمرانوں کے ظلم اور ایذاء پر صبر بارے حدیث گزری ہے حتی کہ ایہام ہوا کہ رعیت کا کوئی حق

نہیں ہے اب یہ حدیث حکمرانوں کی تحذیر میں ہے یہاں تک کہا کہ اگر انہوں نے رعایا پر ظلم کیا تو جنت کی خوشبو تک نہ سونگھ سکیں گی۔
اسے مسلم نے بھی (الإیمان) میں نقل کیا۔

- 7151حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا حُسَيْنٌ الْجُعْفِيُّ قَالَ زَائِدَةُ ذَكَرَهُ عَنْ هِشَامٍ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ أَتَيْنَا مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ نَعُودُهُ فَدَخَلَ عُبَيْدُ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ مَا مِنْ وَالٍ يَلِي رَعِيَّةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهُمْ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ

ترجمہ: معقل بن یسار سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص مسلمان رعیت پر حاکم ہوا اور پھر اگر وہ ان کے ساتھ خیانت (یعنی کرپشن اور لوٹ مار کرنے) کی حالت میں مرگیا تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کردے گا۔

(قال زائدة ذكره هشام) یہ ثانی (قال) کے حذف پر ہے تقدیر ہے: (قال الحسين الجعفي قال زائدة ذكره أي الحديث الذي سيأتي)، ہشام سے مراد ابن حسان ہیں، مسلم کی قاسم بن زکریا عن حسین جعفی سے روایت میں پوری سند میں عنعنہ ہے دونوں روایتوں کا حاصل یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک روایت میں غش کا اثبات اور دوسری میں نفیِ نصیحت ہے تو گویا دونوں کے مابین کوئی واسطہ نہیں۔

(ما من وال يلي الخ) ابوالملیح کی روایت میں ہے: (ما من أمير) اس میں ہے: (ثم لا يجد له) جیم اور دالِ مشدد کے ساتھ، جد ضدِ ہزل ہے اس میں ہے: (إلا لم يدخل معهم الجنة) اوسطِ طبرانی میں ہے: (فلم يعدل فيهم إلا كَبَّهُ الله على وجهه في النار) (یعنی جس کسی حاکم نے عادلانہ روش اختیار نہ کی اللہ اسے منہ کے بل آگ میں پھینکے گا) ابن تین لکھتے ہیں (يلي) غیرِ قیاس پر وارد ہوا ہے کیونکہ اس کا ماضی (ولي) (لام کی) زیر کے ساتھ ہے اور مضارع (يولي) زبر کے ساتھ ہونا چاہئے اور یہ ورث یرث کے مثل ہے ابن بطال لکھتے ہیں یہ ظالم حکام کیلئے شدید وعید ہے تو جس نے رعیت کا خیال نہ رکھا یا کرپشن کی یا ظلم کیا تو قیامت کے دن اسے اس کا خمیازہ بھگتنا ہوگا، وہ لوگوں کی اتنی بڑی تعداد سے تحلل (یعنی معافی تلافی کرنا) کیونکر کرسکتا ہے، (حرم الله الخ) کا معنی ہے اللہ نے اس پر وعید کا نفاذ کیا اور وہ مظلومین کو اس سے راضی نہ کرے گا (کہ تا کہ اسے معاف کردیں اور اس طرح وہ عذاب سے بچ سکے) ابن تین نے داودی سے اس کا نحو نقل کیا، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ بات کفار کے حق میں کہی ہو کیونکہ مومن کو تو عوام کا خیر خواہ ہونا ضروری ہے بقول ابن حجر یہ احتمال نہایت بعید اور تعلیل مردود ہے، کافر بھی تو عوام کا خیر خواہ (اور اچھا حکمران بلکہ مسلمان حکمرانوں سے تو دور حاضر کے وہ اچھے ہیں) ہوسکتا ہے اس کا کفر اس سے مانع نہیں! دیگر نے کہا یہ مستحل پر محمول ہے (یعنی اسے حلال سمجھ کر کرنے والا) اولیٰ یہ ہے کہ غیر مستحل پر ہی محمول ہے اصل مراد زجر وتغلیظ ہے! مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (لم يدخل معهم الجنة) یہ موید ہے کہ مراد یہ ہے کہ وہ کسی ایک وقت جنت میں داخل نہ ہوگا (یعنی ہمیشہ کیلئے دخولِ جنت کی نفی نہیں) طیبی کہتے ہیں قولہ: (فلم يحطها) میں اور قولہ (فيموت) میں فاء اس آیت میں لام کی مثل ہے: (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) [القصص: ٨]، (وهو غاش) قید للفعل اور مقصود بالذکر ہے مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے یہ اقتدار اس لئے عطا کیا تھا کہ ان کیلئے اِدامتِ نصیحت کرے نہ کہ اس

لئے کہ لوگوں کو مشکل میں ڈالے حتی کہ یہ موت تک اس کا وطیرہ رہے تو جب قلبِ قضیہ کیا تو عقوبت کا مستحق بنا۔

- 9 باب مَنْ شَاقَّ شَقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ (جس نے لوگوں پر تنگی کی اللہ اس پر تنگی کرے گا)

نسفی کے نسخہ میں (شق) ہے مطلب یہ کہ جس نے لوگوں پر مشقت ڈالی اللہ اس کی (آخرت) کی زندگی پر مشقت بنا دے گا، یہ جزاء من جنس العمل ہے۔

- 7152حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْوَاسِطِيُّ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنِ الْجُرَيْرِيِّ عَنْ طَرِيفٍ أَبِي تَمِيمَةَ قَالَ شَهِدْتُ صَفْوَانَ وَجُنْدَبًا وَأَصْحَابَهُ وَهُوَ يُوصِيهِمْ فَقَالُوا هَلْ سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ سَمَّعَ سَمَّعَ اللَّهُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ وَمَنْ يُشَاقِقْ يَشْقُقِ اللَّهُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالُوا أَوْصِنَا فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا يُنْتِنُ مِنَ الإِنْسَانِ بَطْنُهُ فَمَنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لاَ يَأْكُلَ إِلاَّ طَيِّبًا فَلْيَفْعَلْ وَمَنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لاَ يُحَالَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ بِمِلْءِ كَفِّهِ مِنْ دَمٍ أَهْرَاقَهُ فَلْيَفْعَلْ قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ مَنْ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جُنْدَبٌ قَالَ نَعَمْ جُنْدَبٌ .طرفه - 6499

ترجمہ: جندبؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ سے سنا فرماتے تھے جس نے ریا کاری کے لیے نیک اعمال کئے، اللہ اس کے پوشیدہ (یعنی فاسد نیت) کو قیامت کے دن لوگوں پر ظاہر کرے گا اور جس نے لوگوں پر مشقت ڈالی تو اللہ قیامت کے دن اس پر مشقت ڈالے گا، لوگوں نے ان سے کہا کہ اور کچھ نصیحت فرمائیے تو کہا انسان (کے بدن) میں سے سب سے پہلے جو چیز سڑتی ہے وہ اس کا پیٹ ہے پس جو شخص پاکیزہ چیز کھانے کی طاقت رکھے وہ ایسا ہی کرے اور جس سے ہو سکے وہ چلو بھر (ناحق) خون بہا کر، اپنے آپ کو جنت میں جانے سے نہ روکے۔

خالد سے مراد ابن عبداللہ طحان ہیں۔ (عن الجريري) یہ سعید بن ایاس ہیں بخاری نے عباس جریری سے کوئی روایت نقل نہیں کی وہ بھی اسی طبقہ کے تھے، خالد طحان کا ان افراد میں شمار ہوتا ہے جنہوں نے سعید جریری سے قبل از اختلاط سماع احادیث کیا، جریری کی وفات ۱۴۴ھ میں ہوئی ہے اور وفات سے تین سال قبل وہ مختلط ہو گئے تھے (یعنی ان کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا) ابو عبید آجری ابوداود سے ناقل ہیں کہ جس نے ایوب کا زمانہ پایا ہے اس کا جریری سے سماع جید ہے بقول ابن حجر خالد نے ایوب کا عہد پایا ہے کیونکہ ایوب کی وفات کے وقت خالد کی عمر اکیس برس تھی۔ (أبي تميمة) یہ ابن مجالد ہجیمی ہیں بنی ہجیم بنی تمیم کی ایک شاخ تھی یہ ان کے مولیٰ تھے یہ بصری ہیں ، بخاری میں صحابہ سے ان کی یہی ایک روایت ہے ابو عثمان نہدی سے ان کی ایک روایت کتاب الادب میں گذری ہے۔

(شهدت صفوان) یعنی ابن محرز بن زیاد، مشہور تابعی ثقہ، اہل بصرہ میں سے تھے۔ (وجندبا) ابن عبداللہ بجلی مشہور صحابی، کوفہ رہتے تھے پھر بصرہ جا آباد ہوئے کلاباذی نے یہ لکھا۔(وأصحابه) ضمیر کا مرجع صفوان ہیں۔(وهو) یعنی جندب۔ (يوصيهم) اسے مزی نے اطراف میں ان الفاظ سے نقل کیا:(شهدت صفوان وأصحابه وجندبا يوصيهم) مسلم میں خالد

بن عبد اللہ بن محرز عن عمہ صفوان بن محرز سے منقول ہے کہ جندب بن عبد اللہ نے ابن زبیر کے فتنہ کے زمانہ میں عسعس بن سلامہ کو خط لکھا کہ کچھ سرکردہ لوگوں کو جمع کروتا کہ انہیں احادیث سناؤں تو ان کیلئے اس شخص کی حدیث بیان کی جس نے ایک شخص پر حملہ کیا تو اس نے جلدی سے کلمہ پڑھ دیا مگر اسے قتل کر دیا، میرا خیال ہے دونوں باتیں ایک ہی قصہ سے متعلق ہیں دونوں کے مابین جامع یہ ہے کہ کسی مسلمان کے قتل سے تعرض کرنے سے انہیں تحذیر کی، ابن زبیر کا پر آشوب دور یزید کی وفات کے بعد شروع ہوا طبرانی کے ہاں لیث بن ابوسلیم عن صفوان بن محرز عن جندب بن عبد اللہ کے طریق سے روایت میں ہے کہ کچھ لوگوں سے ان کا گزر ہوا تو کہا قراء کے کچھ لوگ میرے پاس لاؤ اور کوشش کرو کہ شیوخ (یعنی بڑی عمر کے) ہوں کہتے ہیں میں نافع بن ازرق، ابو بلال مرداس اور ان کے ساتھ چھ یا آٹھ افراد کو بلا لایا تو کہا میں نے نبی اکرم سے سنا، تو یہی حدیث ذکر کی، بقول ابن حجر اسے انہوں نے اعمش عن ابوتمیمہ کے طریق سے بھی نقل کیا ہے، کہتے ہیں میں جندب کے ہمراہ بصرہ گیا تو کہنے لگے کیا کسی کے ساتھ قرآن کی مدارست (یعنی دور) کرتے رہے ہو؟ میں نے ہاں کہی، کہا انہیں میرے پاس لاؤ، کہتے ہیں میں نافع، ابو بلال مرداس، نجدہ اور صالح بن مشرح کو بلایا تو احادیث بیان کرنا شروع کیں، ابن حجر کہتے ہیں یہ چاروں خوارج کے سرداروں میں سے تھے جو مکہ ابن زبیر کی نصرت کیلئے گئے تھے جب یزیدی لشکر ان پر حملہ آور ہوا تو پہلے محاصرہ کے وقت یہ بھی وہاں موجود تھے تو جب یزید کی موت کی خبر ملی تو انہوں نے ابن زبیر سے حضرت عثمان بارے رائے دریافت کی تو انہوں نے ان کی تعریف کی، اس پر یہ ناراض ہو گئے اور انہیں چھوڑ کر چلے آئے، نجدہ نے یمامہ میں خروج کیا اور اس پر اور حجاز کے کچھ علاقوں پر تغلب حاصل کیا نافع بن ازرق نے عراق میں خروج کیا اور ایک مدت تک اس کا فتنہ جاری رہا، ابو بلال مرداس نے اس سے قبل عبید اللہ بن زیاد کے خلاف خروج کیا اور اس دوران وہ قتل ہو گیا۔

(من سمع الخ) یہ متن ایک اور طریق کے ساتھ جندب سے مع الشرح کتاب الرقاق کے باب (الرياء والسمعة) میں گزر چکا ہے، اس میں تھا: (ومن رايا) وہاں اس باب کا مقصود مذکور نہ تھا۔ (ومن شاق الخ) کشمیہنی کے ہاں یہی ہے جبکہ سرخسی اور مستملی کے نسخوں میں ہے: (ومن يشاقق الله يشقق الله عليه) مضارع اور دونوں میں فکِ قاف کے ساتھ، طبرانی کی احمد بن زہیر تستری عن اسحاق بن شاہین انہی شیخِ بخاری سے روایت میں ہے: (ومن يشاقق يشق الله عليه)۔ (إن اول ما ينتن الخ) یعنی مرنے کے بعد! صفوان بن محرز عن جندب کی روایت میں اس کی تصریح ہے یہ الفاظ ذکر کئے: (أول ما ينتن من أحدكم إذا مات بطنه)۔ (أن لا يأكل إلا طيبا الخ) روایتِ صفوانؒ میں ہے: (فلا يدخل بطنه إلا طيبا) اس طریق سے یہ حدیث اسی طرح موقوفا ہی وارد ہوئی ہے طبرانی نے بھی قتادہ عن حسن بصری عن جندب سے موقوفا نقل کیا اسے انہوں نے صفوان بن محرز کے واسطہ سے بھی نقل کیا اور اس کا سیاق رفع و وقف دونوں کو محتمل ہے چنانچہ اس طرح آغاز کیا: (سمعت رسول الله ﷺ يقول من سمع الخ)۔

(أن لا يحال بينه الخ) کشمیہنی کے ہاں (يحول) ہے اور (ملء) یعنی بغیر باء کے ہے، کریمہ اور اصیلی کے ہاں (كفه) ہے۔ (فليفعل) ابن تین لکھتے ہیں ہماری روایت میں (أهراقه) واقع ہے یہ ہمزہ کی زبر اور زیر کے ساتھ ہے بقول ابن حجر یہ ماسوائے ابوذر کے ہاں ہے، یہ متن بھی موقوفا وارد ہے! طبرانی نے بھی اسی طرح ہی صفوان بن محرز اور قتادہ عن حسن عن جندب سے

نقل کیا، حسن نے (یھریقه) کے بعد یہ اضافہ بھی نقل کیا: (كأنما يذبح دجاجة كلما تقدم لباب من أبواب الجنة حال بينه وبينه)(یعنی جیسے مرغی ذبح کی جاتی ہے جب بھی جنت کے دروازوں میں سے کسی دروازے کی جانب بڑھے گا اسے روک لیا جائے گا) یہ طبرانی کے ہاں اسماعیل بن مسلم عن حسن عن جندب کے حوالے سے مرفوعا بھی واقع ہے اور اسکے الفاظ ہیں: (إني سمعت رسول الله ﷺ يقول لايحولن بين أحدكم و بين الجنة وهو يراها ملءُ دمِ مِنْ مُسْلِمِ أهْرَاقَهُ بغير حِلِّه) (فرمایا خیال رکھنا تمہارے اور جنت کے درمیان کوئی حائل نہ ہو جائے کہ ناحق کسی مسلمان کا خون بہایا ہو) یہ اگر تصریح بالرفع کے ساتھ وارد نہ بھی ہوتی تو بھی مرفوع کے حکم میں تھی کیونکہ ایسی بات رائے سے نہیں کہی جاتی، یہ ناحق کسی مسلمان کوقتل کرنے میں شدید وعید ہے، کرمانی قولہ (ملء كف من دم) کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں یہ ایک انسان کے خون کے مقدار سے عبارت ہے یہی کہا لیکن کہاں سے یہ حصر کیا؟ متبادر یہ ہے کہ ملءالکف کا ذکر بطورِ مثال ہے وگرنہ اگر اس سے کم ہوتا تو بھی یہی حکم تھا، طبرانی کے ہاں اعمش عن ابوتمیمہ کی روایت میں ہے کہ نبی پاک نے فرمایا تمہارے اور جنت کے درمیان حائل نہ ہو جائے، آگے یہی روایتِ جریری کے نحو ذکر کیا، آخر میں یہ زیادت کی کہ لوگ رو پڑے تو جندب نے کہا میں نے آج کے دن کی طرح نہیں دیکھا کہ ان سے زیادہ نجات کا کوئی حقدار ہو اگر یہ سچے ہیں

بقول ابن حجر شائد یہی راز ہے جو کلام کا آغاز (من سمع الخ) سے کیا گویا اسے ان میں اپنی فراست سے جان لیا اسی لئے کہا اگر یہ سچے ہیں، ان کی فراست صحیح ثابت ہوئی کہ جب ان لوگوں نے خروج کیا (بعدازاں) تو مسلمانوں کے خون بہائے اور بے دردی سے مردوں اور لڑکوں کو قتل کیا اور ان کی وجہ سے بڑی آزمائش آئی جیسا کہ اس طرف کتاب المحاربین میں اشارہ گزرا، ابن بطال لکھتے ہیں لغت میں مشاقة شقاق سے مشتق ہے جو اختلاف کو کہتے ہیں اسی سے قرآن میں ہے: (وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى) [النساء :۱۱۵] حدیث کی مراد اہلِ ایمان کے بارہ میں قولِ قبیح، ان کے مَساوی اور عیوب کے کشف، اہلِ ایمان کی روش کی مخالفت کرنے، ان پر ادخالِ مشقت اور انہیں نقصان پہنچانے سے نہی ہے اور حکم ہوا کہ جماعت کا دامن پکڑے رہیں، صاحب العین لکھتے ہیں: (شق الأمر عليك مشقة أي أضرَّ بِكَ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے مشقت اور مشاقت کو ہم معنی کہا ہے مگر ایسا نہیں، خطابی نے اس میں تجویز کیا کہ مشقت اِضرار سے ہو تو لوگوں کو اس امر پر مجبور کرے جو ان پر شاق ہو اور یہ بھی کہ یہ شقاق سے ہو یعنی اختلاف اور مفارقتِ جماعت یعنی کہ وہ (في شق) ہو یعنی جماعت سے الگ تھلک (جیسے جماعۃ المسلمین والے ہیں)، واحدی نے ثانی کو ترجیح دی، اول سے حدیثِ عائشہ میں آنجناب کا یہ قول ہے: (اللهم مَنْ وَلِيَ مِنْ أمر أمتي شيئا فشَقَّ عليهم فاشقُقْ عليه)(دعا فرمائی کہ اے اللہ جو مسلمانوں کے کسی امر کا والی بنا پھر ان پہ سختی کی اور انہیں تنگ کیا تو اس پر سختی کرنا) اسے مسلم نے نقل کیا ، غیرِ ابوذر کے ہاں اس حدیث کے آخر میں ہے کہ میں نے ابوعبداللہ یعنی امام بخاری سے پوچھا۔۔۔ الخ یہ سائل فربری ہیں، نسفی کا نسخہ اس عبارت سے خالی ہے، میرے ذکر کردہ طرق میں تصریح ہے کہ جندب ہی اس کے قائل ہیں اس قصہ میں ان کے سوا کوئی دیگر صحابی مذکور نہیں۔

- 10باب الْقَضَاءِ وَالْفُتيَا فِى الطَّرِيقِ (راہ چلتے فیصلہ وافتاء)

وَقَضَى يَحيَى بُنُ يَعُمَرَ فِى الطَّرِيقِ وَقَضَى الشَّعُبِيُّ عَلَى بَابِ دَارِهِ (یحی بن یعمر نے راستہ میں اور شعبی نے اپنے گھر کے دروازے پہ مقدمہ کی سماعت کی اور فیصلہ دیا)

تو دونوں کے مابین تسویہ کیا، ترجمہ میں مذکور دونوں اثر متعلق بالقضاء ہونے میں صریح ہیں جبکہ حدیثِ مرفوع سے جوازِ فتیا ماخوذ ہے تو اس کے ساتھ حکم کا لحوق ہوا ہے۔ (وقضیٰ یحی الخ) مشہور اور تابعیِ جلیل ہیں اہل بصرہ سے تھے حجاج کے حکم سے مرو منتقل ہو گئے اور قتیبہ بن مسلم کی طرف سے قضاء کا عہدہ سنبھالا، اہلِ فصاحت و ورع میں سے تھے، حاکم لکھتے ہیں خراسان کے اکثر شہروں کے قاضی مقرر ہوئے جب ایک شہر سے کسی اگلے شہر منتقل ہوتے تو وہاں اپنا کوئی نائب مقرر کر دیتے تھے۔ (فی الطریق) اسے ابن سعد نے طبقات میں شبابہ عن موسی بن یسار سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے مرو میں یحی بن معمر کو قاضی کی حیثیت میں دیکھا ہے کئی دفعہ راستہ میں اور بازار میں فیصلے کر دیتے تھے اور کئی دفعہ گدھے پر سوار جا رہے ہوتے تو اسی حالت میں کوئی مقدمہ آ جاتا تو وہیں سماعت کر کے فیصلہ کر دیتے تھے (کتنا اچھا نظام تھا............) بخاری نے تاریخ میں حمید بن ابو حکیم سے نقل کیا کہ میں نے یحی بن معمر کو راستے میں فیصلے کرتے دیکھا ہے۔(وقضی الشعبی علی باب دارہ) ابن سعد طبقات میں ابونعیم حدثنا ابواسرائیل سے ناقل ہیں کہ میں نے شعبی کی دیکھا کہ کوفہ میں باب الفیل کے پاس کھڑے مقدمہ کی سماعت کر کے فیصلہ دیدیا، کرابیسی نے القضاء میں ایک اور طریق کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ حضرت علی نے (ایک دفعہ) بازار میں کھڑے کسی مقدمہ کا فیصلہ دیا قاسم بن عبدالرحمن سے نقل کیا کہ کچھ لوگوں سے ان کا گزر ایہ اپنی سواری پر تھے تو انہوں نے اپنے کرایہ دار کی زیادتی کی شکایت کی تو اتر کر ان کا مقدمہ سنا اور فیصلہ دیا پھر سوار ہو کر اپنی منزل کی طرف چل دئے۔

علامہ انور باب(القضاء و الفتیاء الخ) کی بابت لکھتے ہیں پہلے گزرا کہ فقہ میں دونوں باہم مختلف ہیں مصنف کی ظاہر کلام یہ ہے کہ ان کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

- 7153حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِى الْجَعْدِ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ؓ قَالَ بَيْنَمَا أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ خَارِجَانِ مِنَ الْمَسْجِدِ فَلَقِيَنَا رَجُلٌ عِنْدَ سُدَّةِ الْمَسْجِدِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا أَعْدَدْتَ لَهَا فَكَأَنَّ الرَّجُلَ اسْتَكَانَ ثُمَّ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا كَبِيرَ صِيَامٍ وَلاَ صَلاَةٍ وَلاَ صَدَقَةٍ وَلَكِنِّى أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ .قَالَ أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ .

أطرافه 3688، 6167، - 6171 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۴۲۰)

یہ سالم سے ایک اور طریق کے ساتھ کتاب الادب میں مشروحا گزری ہے۔(سدة المسجد) یعنی دہلیز، اسماعیل بن عبدالرحمن کا لقب سدی اس لئے پڑا کہ وہ مسجدِ کوفہ کی سدہ کے پاس مقانع (یعنی چادریں) بیچا کرتے تھے۔(وھی ما یبقی من الطاق المسدود) بعض نے کہا: (ھی المظلة علی الباب) جو اسے بارش اور دھوپ سے بچائے رکھے، بعض نے باب قرار دیا

اور بعض کے نزدیک اس کی عتبہ (یعنی دہلیز) جب کہ بعض نے دروازے کے سامنے کھلی جگہ کہا۔

(ما أعددت لھا) غیرِ ابوذر کے ہاں (عدّدتَ) ہے جیسے اس آیت میں ہے: (جَمَعَ مالًا وَ عَدَّدَہٗ)[الھمزۃ : ۲] ۔ (استکان) ای خضع (سکون) سے استفعل ، ابن تین کہتے ہیں شائد اس صحابی نے قیامت کے احوال سے خوف کھاتے ہوئے اس کے بارہ میں سوال کیا تھا، اگر استعجالاً کیا ہوتا تو ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا جن کی بابت قرآن نے کہا ہے: (یَسْتَعْجِلُ بِھَا الَّذِیْنَ لَایُؤْمِنُوْنَ بِھَا) [الشوری :۱۸]۔

(کبیر عمل) اکثر کے ہاں باء کے ساتھ ہی ہے بعض نے (کثیر) نقل کیا، بقول ابن بطال حدیثِ انس میں عالم کے سائل اور مستفتی کے سوال کے جواب میں سکوت اختیار کر لینے کا جواز ثابت ہوا اگر کسی ایسے مسئلہ کے بارہ میں سوال ہو جو معروف نہیں یا ان امور میں سے ہو جن کی لوگوں کو ضرورت نہیں (جیسے مولانا مودودیؒ سے کسی نے پوچھا حضور نور تھے یا بشر؟ تو جواب دیا آپ سے نہ قبر میں یہ سوال ہوگا اور نہ حشر میں) یا کوئی ایسا مسئلہ ہو جس کی وجہ سے فتنہ یا سوئے تاویل کا اندیشہ ہو، مہلب سے منقول ہے کہ راستے میں سواری پر بیٹھے اور اس قسم کی صورت حال میں فتویٰ دینا یا مسئلہ بتلانا تواضع ہے (یعنی یہ نہ کہے کہ یہ کوئی وقت ہے مسئلہ پوچھنے کا؟ آتا ہے تو ضرور بتلا دے اور یہ اس کی تواضع باور ہوگی) تو اگر یہ ضعیف کے لئے تو محمود ہے اور اگر کسی مالدار یا ایسے شخص کے لئے جس کی زبان سے ڈر آتا ہے تو یہ مکروہ ہے، بقول ابن حجر مثالِ ثانی جید نہیں، کبھی مسئول پر اس وجہ سے کوئی ضرر لاحق ہو سکتا ہے تو وہ جواب دے تا کہ اس کے شر سے محفوظ رہے تو اس حالت میں محمود اہی ہوگا، خواہ سوار ہو یا پیدل چل رہا ہو، قضاء کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے تو اشہب نے کہا اگر اچھی طرح سوچ و بچار کرنے سے کوئی امر مانع نہیں تو کوئی حرج نہیں ہے، سحنون کہتے ہیں یہ مناسب نہیں، حبیب کہتے ہیں اگر کوئی معمولی مسئلہ ہے تو کوئی حرج نہیں لیکن شروع سے مقدمہ کی ایسے حال میں سماعت درست نہیں، بقول ابن بطال یہ اچھی بات کہی، اشہب کا قول اشبہ بالدلیل ہے، ابن تین کہتے ہیں راستے میں فیصلے کرنا ان امور میں جو پیچیدہ ہیں، جائز نہیں، اسی طرح مطلقاً کہا مگر تفریق مناسب ہے! ابن منیر کہتے ہیں راستے میں علم کی بات کرنے سے منع کرنے والوں کی حجت صحیح نہیں ہے جہاں تک امام مالک کے حوالے سے جو حکایت بیان کی جاتی ہے کہ راستے میں ایک حاکم نے ان سے حدیث پوچھی تو انہوں نے تادیباً اسے کوڑے مارے اور ساتھ ہی احادیث بھی بیان کر دیں تو وہ کہا کرتا تھا میری خواہش تھی کہ کاش کوڑے اور مار لیتے لیکن ساتھ میں نبی پاک کی احادیث بھی بیان کرتے رہتے تو یہ روایت صحیح نہیں، پھر لکھتے ہیں محتمل ہے کہ نبی اکرم کی حالت اور دوسروں کی حالت کے درمیان فرق کیا جائے تو آپ کا غیر راستوں کے لغو کے ساتھ متشاغل ہو سکتا ہے! کتاب العلم میں سواری پر فتیا کے بارہ میں ترجمہ گزرا، مسلم کی حضرت جابر سے حجۃ الوداع بارے طویل حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے سواری پر لوگوں کے درمیان چکر لگایا تا کہ وہ رخِ نبوی کا دیدار کر لیں (کیونکہ کثیر ایسے لوگ اس موقع پر آئے ہوئے تھے جنہوں نے اس سے قبل آنجناب کا دیدار نہ کیا تھا تو ایک مقصد انہیں شرفِ صحابیت بخشنا تھا اور دوسرا یہ کہ) اور تا کہ آپ سے مسائل دریافت کرنا چاہیں تو کر لیں، صحابہ کے آنجناب سے آپ کے پیدل یا سوار کہیں آنے جانے کے دوران سوال کرنے بارے کثیر روایات ہیں۔

- 11 باب مَا ذُكِرَ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلام لَمْ يَكُنْ لَهُ بَوَّابٌ (نبی اکرم کا کوئی دربان نہ تھا)

- 7154حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ الْبُنَانِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ يَقُولُ لِامْرَأَةٍ مِنْ أَهْلِهِ تَعْرِفِينَ فُلاَنَةَ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِهَا وَهِيَ تَبْكِي عِنْدَ قَبْرٍ فَقَالَ اتَّقِي اللَّهَ وَاصْبِرِي فَقَالَتْ إِلَيْكَ عَنِّي فَإِنَّكَ خِلْوٌ مِنْ مُصِيبَتِي قَالَ فَجَاوَزَهَا وَمَضَى فَمَرَّ بِهَا رَجُلٌ فَقَالَ مَا قَالَ لَكِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ .قَالَتْ مَا عَرَفْتُهُ قَالَ إِنَّهُ لَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَجَاءَتْ إِلَى بَابِهِ فَلَمْ تَجِدْ عَلَيْهِ بَوَّابًا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا عَرَفْتُكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ الصَّبْرَ عِنْدَ أَوَّلِ صَدْمَةٍ .

أطرافه 1252، 1283، - 1302 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۱۸۱)

(فلم تجد عليه بوابا) سے غرضِ ترجمہ ہے۔(إن الصبر عند أول صدمة) یہاں کشمیہنی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (إن الصبر عند الصدمة الأولیٰ) کتاب الجنائز کے باب (زيارة القبور) میں اس کی مفصل شرح گزری، یہ بھی ذکر ہوا کہ اس خاتون کا نام مذکور نہیں اور یہ قبر اس کے بیٹے کی تھی اس کا بھی نام ذکر نہیں کیا گیا اور جس شخص نے اسے کہا کہ یہ نبی اکرم تھے وہ فضل بن عباس تھے، یہاں اپنے اہل خانہ میں سے حضرت انس نے جس خاتون کو یہ بات کہی کہ فلانہ کو جانتی ہو، اس کا بھی نام معلوم نہ ہو سکا۔ (فإنك خلو) خاء کی زیر اور لام ساکن کے ساتھ یعنی (خالٍ من همی) (یعنی آپ میرے جیسے غم سے خالی ہیں) مہلب لکھتے ہیں نبی اکرم کا کوئی تنخواہ دار دربان نہ تھا یعنی المناقب کی حدیثِ ابوموسی میں ان کا مذکورہ قول کہ وہ آپ کے دربان تھے، اس کے معارض نہیں (وہ تو عارضی طور پر رضا کارانہ دربان بنے تھے جب آپ ایک باغ میں تشریف فرما ہوئے تھے) کہتے ہیں دونوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ جب آپ اندرون خانہ کسی کام میں مشغول نہ ہوتے اور نہ اپنے کسی معاملہ میں مصروف ہوتے تو اپنے اور لوگوں کے درمیان ہر قسم کا حجاب رفع فرما دیتے تھے اور ضرورتمند بلا روک ٹوک آپ کے پاس آ سکتے تھے، طبری کہتے ہیں حضرت عمر کی حدیث جب اسود نے آپ کے لئے اجازت طلب کی تھی یعنی ازواج مطہرات سے ایلاء کے واقعہ میں جو النکاح میں مذکور گزرا، دلالت کرتی ہے کہ آپ اپنے آپ کے ساتھ جب خلوت میں ہوتے تھے تو دربان مقرر کر لیتے تھے تبھی حضرت عمر نے اس سے کہا تھا: (يا رباح استأذِنْ لی) (یعنی اے رباح میرے لئے آپ سے اجازت مانگ) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں محتمل ہے کہ حضرت عمر کے استیذان کا سبب ان کا یہ اندیشہ ہو کہ ان کی بیٹی ام المومنین حضرت حفصہ کی وجہ سے کہیں آپ ان پر بھی تو ناراض نہیں تو چاہا کہ غلام کے ذریعہ اجازت طلب کر کے اس کی پرکھ کر لیں تو جب آپ کی طرف سے آنے کی اجازت مل گئی تو مطمئن ہو کر تبسط فی الکلام کیا جیسا کہ اس کی تفصیل گزری، کرمانی لکھتے ہیں (لم يجد عليه بوابا) کا مطلب ہے تنخواہ دار بواب نہ تھا یا مراد اس حجرہ میں جو آپ کا مسکن تھا یا آپ کی طرف سے کسی کو مقرر نہ کیا گیا تھا بلکہ وہ دونوں۔ یعنی ابوموسی اور رباح۔ خود ہی رضا کارانہ طور پر یہ خدمت انجام دے رہے تھے بقول ابن حجر اول بات ہی کافی ہے اور ثانی محلِ نظر ہے کیونکہ آپ کے حجرہ مبارک کی نسبت سے بواب کے وجود سے انتفاء ہے حالانکہ یہاں بوجہ خلوت ہونے کے اس کے ضرورت ہو سکتی ہے تو دیگر حالات میں انتفاء تو اولی ہے اور اگر ان کی مراد حجرہ میں بواب کا اثبات ہے دیگر جگہوں میں نہیں تو یہ

حدیثِ باب کے برخلاف ہے کیونکہ یہ خاتون آپ کے گھر آئی تھی اور وہاں کی بابت ذکر ہوا کہ کوئی دربان نہ تھا

تیسری بات بھی محلِ نظر ہے کیونکہ یہ اس مفروضہ پر ہے کہ ان دونوں نے رضا کارانہ یہ خدمت انجام دی لیکن آپ کا اس کی تقریر کرنا اس کی مشروعیت کا فائدہ دیتا ہے تو اس سے مطلقا جواز اخذ کیا جا سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ضرورت کے ساتھ اسے مقید کیا جائے اور یہی اولیٰ ہے، حکام کے لئے حاجب و دربان مقرر کرنے کی مشروعیت بارے اختلافِ آراء ہے تو امام شافعی اور ایک جماعت نے کہا حاکم کو حاجب و دربان مقرر نہیں کرنا چاہیئے دوسروں نے اس کے جواز کی رائے اختیار کی اور اول کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ جب ہر طرف مکمل امن و امان ہو کسی قسم کی شورش نہ ہو اور لوگ حکومت کے اطاعت گزار ہوں، بعض نے قرار دیا کہ دربان مقرر کرنا مستحب ہے تا کہ اپنے مسائل و حاجات کے لئے آنے والوں کو نظم و ضبط کا پابند بنائے، ظالم کو منع کرے اور شر پسندی کے خیال سے آنے والوں کو روکے، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ بعض قضاۃ نے جو اپنے تک لوگوں کے پہنچنے میں سخت رویہ اپنا رکھا ہے اور جو یہ ٹوکن دینے کا طریقہ رائج ہوا ہے تو یہ سلف کی روش نہ تھی اھ

جہاں تک حاجب مقرر کر لینے کا تعلق ہے تو یہ حضرات عباس و علی کے مقدمہ تنازع میں ثابت ہے جب حضرت عمر کے پاس اپنا مقدمہ لے کر گئے تھے تو ان کے حاجب جس کا نام یرفا تھا کے ذریعہ آنے کی اجازت لی تھی جیسا کہ فرض الخمس میں واضح طور سے یہ گزرا، بعض نے اس کے جواز کو اس امر کے ساتھ مقید کیا کہ ایسے وقت میں نہ ہو جو فیصلے کرانے کے لئے لوگوں کا اس کے پاس آنے کا ہے (یعنی دفتری ٹائم) بعض نے تعمیمِ جواز کیا جیسا کہ گزرا، بطائق کے بارہ میں ابن تین کہتے ہیں اگر بطائق سے ان کی مراد وہ جن میں روداد لکھی ہوتی ہے تو یہ صحیح ہے یعنی یہ حادث ہے، کہتے ہیں وہ بطائق (یعنی کارڈ یا ٹوکن) جو مقدمات والوں کی باری مقرر کرنے کے ہوتے ہیں تو یہ عدل فی الحکم سے ہے (یعنی درست اقدام ہے) ان کے غیر نے کہا بواب یا حاجب کا کام یہ ہے کہ آنے والوں بالخصوص اعیان کے احوال کی امیر کو خبر دے کہ احتمال ہوتا ہے کہ کوئی مقدمہ کے سلسلہ میں آیا ہے یا کسی اور غرض سے؟ کیونکہ یہ نہ ہو کہ حاکم و قاضی یہ سمجھ کر کہ وہ ملاقات کو آیا ہے تو اسے مہمان سمجھ کر اکرام کا مستحق ٹھہرا دے اور یہ مقدمہ کے ایک فریق کی حیثیت سے اس کے لئے مناسب نہیں ہے تو حاکم کو اس کی اطلاع یا تو زبانی دے گا یا چٹ پر لکھ کر (اور یہی بطائق ہیں) دوامِ احتجاب مکروہ ہے، کبھی یہ حرام قرار دیا جا سکتا ہے

ابو داؤد اور ترمذی نے جید سند کے ساتھ ابو مریم اسدی سے نقل کیا کہ انہوں نے حضرت معاویہ کو بتلایا کہ میں نے نبی اکرم سے سنا ہے فرمایا اللہ نے جسے لوگوں کے امر میں سے کسی شیٔ کا والی بنایا تو وہ ان کی حاجات سے محتجب ہوا اللہ تعالیٰ روزِ قیامت اس کی حاجت (پوری کرنے) سے محتجب ہوگا، اس حدیث میں شدید وعید ہے ان کے لئے جو لوگوں پر حاکم ہوں تو بغیر عذر انہیں ملاقات کا موقع دینے سے پس و پیش کریں کیونکہ اس روش میں ایصالِ حقوق کی تاخیر یا ان کی تضییع ہے! علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ الأسبق فالأسبق کی تقدیم مستحب ہے (یعنی جو پہلے آیا اس کا معاملہ پہلے حل کرنا چاہیئے) اور مسافر کو مقیم پر فوقیت دینی چاہیئے اگر اسے ہمرائیوں سے پیچھے رہ جانے کا ڈر ہو، اور بواب رکھنے میں ضروری ہے کہ بھروسہ کا بندہ، عفیف، امین، سمجھ دار، اچھے اخلاق سے آراستہ اور لوگوں کے مراتب سے آگاہی رکھنے والا ہو۔

- 12 باب الْحَاكِمِ يَحْكُمُ بِالْقَتْلِ عَلَى مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ دُونَ الإِمَامِ الَّذِي فَوْقَهُ

(حاکمِ اعلی سے رجوع کئے بغیر حکام قتل کے مقدمات کا فیصلہ کرنے کے مجاز ہیں)

یعنی امیر کی طرف سے مقرر کردہ حاکم و والی خصوصیت کے ساتھ امیرِ عام سے وہ اس ضمن میں استیذ ان کا محتاج نہیں، بقول مولانا کشمیری یعنی قضاء بالقصاص حاکم اعلیٰ کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ اس کے ماتحت حکام بھی اس کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔

- 7155حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ الذُّهْلِيُّ حَدَّثَنَا الأَنْصَارِيُّ مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ قَيْسَ بْنَ سَعْدٍ كَانَ يَكُونُ بَيْنَ يَدَيِ النَّبِيِّ ﷺ بِمَنْزِلَةِ صَاحِبِ الشُّرَطِ مِنَ الأَمِيرِ

ترجمہ: انس کہتے ہیں حضرت قیس بن سعد (بن عبادہ) کی عہد نبوی میں وہی حیثیت تھی جو آجکل پولیس چیف کی ہوتی ہے۔

حاکم اور کلاباذی کہتے ہیں بخاری نے محمد بن یحی ذہلی سے روایات کی تخریج کی ہے تو ان کے ساتھ تصریح نہیں کی صرف یہ کہتے ہیں: (حدثنا محمد) اور کبھی: (محمد بن عبدالله) یعنی دادا کی طرف منسوب کرتے ہیں کبھی یہ ذکر کرتے ہیں: (حدثنا محمد بن خالد) تو گویا (آخری عبارت میں) انہیں ان کے والد کے دادا کی طرف منسوب کیا کیونکہ ان کا نسب نامہ ہے: محمد بن یحی بن عبداللہ بن خالد بن فارس، بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ وہ الطب کی ایک حدیث میں اکثر کے نسخوں میں منسوباً واقع ہوئے ہیں، یہ الفاظ ذکر کئے: (عن محمد بن خالد حدثنا محمد بن وهب بن عطية) تو اصیلی کے نسخہ میں اس مقام میں یہ الفاظ ہیں: (حدثنا محمد بن خالد الذهلی) اور یہی نسخہِ صغانی میں ہے، ابن جارود نے حدیثِ مذکور محمد بن یحی ذہلی عن محمد بن وہب مذکور سے نقل کی، خلف اطراف میں لکھتے ہیں یہ محمد بن خالد بن جبلہ رافقی ہیں! ابن عساکر نے ان کا تعاقب کیا اور لکھا میرے نزدیک یہ ذہلی ہیں، مزی تہذیب میں لکھتے ہیں خلف کے قول کہ یہ رافقی ہیں، کی کوئی وقعت نہیں بقول ابن حجر ابواحمد بن عدی نے شیوخِ بخاری میں محمد بن خالد بن جبلہ کا ذکر کیا ہے لیکن انہیں عبید اللہ بن موسی سے روایت کے ساتھ ہی پہچانا ہے لیکن اس کے لئے بطورِ مثال جو حدیث ذکر کی وہ کتاب التوحید میں ہے لیکن بخاری نے اس میں فقط یہ کہا ہے: (حدثنا محمد بن خالد) جبلہ کا ذکر نہیں کیا اور نہ رافقہ کی طرف نسبت کا، دارقطنی نے بھی شیوخِ بخاری میں ان کا ذکر کیا ہے نسائی نے ان سے تخریج کی ہے اور انہیں ان کی دادا کی طرف منسوب ذکر کیا اور کہا: (أخبر نا محمد بن جبلة) تو مزی نے ان کے ترجمہ میں لکھا یہ محمد بن خالد بن جبلہ رافقی ہیں، اور بخاری نے محمد بن خالد عن محمد بن موسی بن اعین سے ایک حدیث تخریج کی ہے تو مزی نے تہذیب میں لکھا: کہا گیا ہے کہ یہ رافقی ہیں بعض نے ذہلی قرار دیا اور یہی اشبہ ہے، اطرافِ ابومسعود میں اس روایت کی سند سے محمد بن خالد ساقط ہیں تو لکھا بخاری نے الاحکام میں محمد بن عبداللہ انصاری عن ابیہ سے روایت نقل کی ہے، مزی نے اطراف میں لکھا ابومسعود نے یہی لکھا یعنی درست وہ جو سب نسخوں میں واقع ہوا ہے کہ بخاری اور انصاری کے درمیان اس روایت میں واسطہ موجود ہے اور وہ ہیں محمد بن خالد مذکور، خلف نے اطراف میں اسی پہ جزم کیا، بقول ابن حجر اس روایت کے ذہلی سے ہونے کی یہ تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ ترمذی نے اسے مناقب میں محمد بن یحی سے تخریج کیا جو ذہلی ہیں۔

(حدثنا محمد بن عبد الله الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مروزی کے نسخہ میں ہے: (حدثنا الأنصاری محمد)

والد کا نام بھی ذکر نہیں کیا۔(حدثني أبي) ابوزید کے ہاں (حدثنا) ہے، یہ عبداللہ بن مثنی بن عبداللہ بن انس ہیں ان کے شیخ ثمامہ ان کے والد کے چچا تھے بخاری نے ان انصاری سے الزکاۃ اور القصاص وغیرہ میں بلاواسطہ بھی متعدد احادیث نقل کی ہیں اور الاستقاء، بدء الخلق اور شہود الملائکۃ بدرا وغیرہ میں بالواسطہ بھی۔

(أن قيس بن سعد) مروزی نے (ابن عبادة) بھی مزاد کیا ،خزرجی انصاری، ان کے والد حضرت سعد خزرج کے سردار تھے، ترمذی کی صنیع سے ایہام ہوتا ہے کہ یہ قیس بن سعد بن معاذ ہیں کیونکہ انہوں نے یہ حدیث مناقبِ سعد بن معاذ میں نقل کی ہے تو اس سے دھوکہ نہیں ہونا چاہئے۔(كان يكون بين يدي الخ) کرمانی لکھتے ہیں لفظِ کون کے تکرار کا فائدہ دوام واستمرار کا بیان ہے اھ، ترمذی، ابن حبان، اسماعیلی اور ابونعیم وغیرہم کی روایت میں انصاری سے کئی طرق کے ساتھ یہ عبارت ہے: (كان قيس بن سعد بين الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ یہ تصرفِ رواۃ ہے۔

(بمنزلة صاحب الخ) اسماعیلی نے حسن بن سفیان عن محمد بن مرزوق عن انصاری سے (لما ينفذ من أموره) بھی مزاد کیا، یہ زیادت انصاری کا ادراج ہے! ترمذی نے اس کی تبیین کی ،انہوں نے محمد بن مرزوق سے (الأمير)تک حدیث نقل کی پھر کہا : (قال الأنصار لما يلي من أموره) دیگر تمام روایات اس سے خالی ہیں ، ابن حبان نے اس حدیث کے لئے اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (احتراز المصطفیٰ من المشركين في مجلسه إذا دخلوا عليه) (یعنی مصطفیٰ ﷺ کا اپنی مجلس میں مشرکین سے احتراز جب وہ آئے) اس سے دلالت ملی کہ وہ حدیث سے یہ سمجھے کہ حضرت قیس کا یہ عہدہ باقاعدہ تنخواہ دار تھا راویِ حدیث انصاری کی بھی یہی فہم ہے لیکن اس کے لئے معکر ہے جو اسماعیلی نے الفاظ مزاد کئے چنانچہ ہیثم بن خلف عن محمد بن مثنی عن انصاری حدثنی ابی عن ثمامہ سے روایت نقل کی پھر انصاری کا یہ قول ذکر کیا کہ میرا خیال ہے کہ حضرت انس نے کہا تھا کہ جب نبی اکرم آئے تو قیس بن سعد آپ کے آگے آگے صاحبِ شرطہ کی منزلت میں تھے جو امیر کا ہوتا ہے تو سعد نے آپ سے بات کی کہ قیس کو اس جگہ سے پھیر دیں جہاں انہیں مقرر کیا تھا اس ڈر سے کہ کچھ کر بیٹھیں تو آپ نے انہیں یہاں سے ہٹا دیا پھر اسماعیلی نے اسے ابویعلی اور محمد بن ابوسعید دونوں کے حوالے سے محمد بن مثنی عن انصاری سے ابن مرزوق کے نقل کردہ الفاظ کی مثل آخر کی اس زیادت کے بغیر تخریج کیا، کہتے ہیں اس کے حضرت انس سے ہونے میں شک نہیں کیا بقول ابن حجر اس طرح ہی ابن حبان نے اپنی صحیح میں بشر بن آدم ابن بنت السمان عن انصاری سے اسے نقل کیا لیکن ہیثم اور ان کے شیخ محمد بن مثنی اس زیادت کے ساتھ منفرد نہیں ابن مندہ نے اسے المعرفہ میں محمد بن عیسی سے نقل کیا کہتے ہیں ہمیں ابوحاتم رازی نے انصاری سے بطولہ تحدیث کیا، گویا حدیث سے موصول قدرِ محقق وہی ہے جس پر بخاری اور اکثر مخرجینِ حدیث نے اقتصار کیا جہاں تک زیادت تو گویا انصاری اس کے وصل بارے متردد تھے، بتقدیرِ ثبوت قیس بن سعد کیلئے اس کا وقوع صرف اسی ایک موقع میں ہوا اس میں وہ مستمر نہیں رہے،

شرطہ، اس کی طرف نسبت شرطی ہے شین اور راء کی پیش کے ساتھ (آجکل پولیس پر اس کا اطلاق ہے) کبھی دونوں لفظوں میں راء پر زبر کہی جاتی ہے امیر کے مددگار، صاحبِ شرطہ سے مراد ان کا رئیس، بعض نے کہا اس لئے یہ نام پڑا کیونکہ وہ (رُذالة الجند) ہیں (یعنی فوج کا ردی حصہ) اسی سے حدیثِ زکاۃ میں ہے: (ولا الشرط اللئيمة) یعنی ردی مال، بعض نے کہا اس لئے کہ یہ

لوگ لشکر کے اشداء واقویاء لوگ تھے اسی سے حدیثِ ملاحم میں ہے: (و تشترط شرطة للموت) یعنی یہ عہد باندھے ہوئے کہ فرار نہیں ہوں گے چاہے مرجائیں، ازہری کہتے ہیں: (شرط کل شیء خیارہ) (یعنی ہر شی کی شرط اسکا عمدہ حصہ ہے) اسی سے شرط ہے کیونکہ وہ (نخبة الجند) ہیں (یعنی عمدہ لشکری) بعض نے کہا لشکر کا اول گروہ جو آگے آگے ہوتا ہے اور میدان جنگ میں دیگر سے پہلے پہنچ جاتا ہے (یعنی مقدمۃ الجیش) بعض نے کہا اس لئے شرطہ کہلائے کیونکہ خاص قسم کا لباس پہنتے تھے اور ان کی علامات ہوتی تھیں، یہ اصمعی کا اختیار ہے! بعض نے کہا کیونکہ انہوں نے اپنے آپ کو اس کے لئے تیار کیا ہوتا تھا، کہا جاتا ہے: (أشرط فلان نفسه لأمر كذا) یعنی جب کسی کام کیلئے اپنے آپ کو تیار کیا ہو، ابو عبیدہ نے یہ بات کہی بعض نے اسے شریط سے ماخوذ کیا جو (الحبل المبرم) ہے (یعنی بٹی گئی رسی) کیونکہ بڑی مضبوط ہوتی ہے! حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت مشکل ہوئی ہے تو کرمانی نے لکھا یہ قولہ (دون الحاکم) سے ماخوذ ہے کہ اس کا معنی (عند) کا ہے، یہ عمدہ بات تھی اگر لغت اسکی مساعد ہوتی اس پر گویا قیس کا نبی اکرم کی موجودی میں آپ کے امر سے چاہے یہ عام ہو چاہے خاص، یہی وظیفہ تھا، کرمانی کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ (دون) بمعنی (غیر) ہو، کہتے ہیں اس معنی کی حدیثِ ثانی محتمل ہے بقول ابن حجر اس پر لازم آتا ہے کہ ترجمہ میں (دون) دونوں معانی میں استعمال کیا ہو، حدیث میں ماضی کی ما حدث بعدہ کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی کیونکہ عہدِ نبوی میں کسی عامل کے ہاں بھی باقاعدہ صاحبِ شرطہ نام کا عہدہ نہ تھا، اس کا حدوث بنی امیہ کے دور میں ہوا تھا تو انس نے تقریب اذہان کیلئے یہ تشبیہ استعمال کی۔

بقول علامہ انور شرطہ لغت میں علامت ہے امیر کے اعوان کو یہ نام دیا گیا کیونکہ اس علامت کے ساتھ وہ معلم ہوتے تھے (یعنی کوئی خاص لباس یا نشانی لگی ہوتی تھی)۔

- 7156حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ قُرَّةَ حَدَّثَنِي حُمَيْدُ بْنُ هِلَالٍ حَدَّثَنَا أَبُو بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَهُ وَأَتْبَعَهُ بِمُعَاذٍ

أطرافه 2261، 3038، 4341، 4344، 6124، 6923، 7149، 7157، 7172

ترجمہ: ابوموسی کہتے ہیں نبی پاک نے انہیں امیر (یمن) بنا کر بھیجا اور حضرت معاذ کو ان کے پیچھے روانہ کیا۔

(بعثه وأتبعه الخ) یہ ایک طویل حدیث کا قطعہ ہے جو اسی سند کے ساتھ استتابۃ المرتدین میں گزری اس کے شروع میں ہے: (أقبلت ومعي رجلان من الأشعريين) اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا ہم عہدوں کی طلب کرنے والوں کو عہدے نہیں دیتے پھر فرمایا: (ولكن اذهب أنت يا أبا موسى) پھر ان کے پیچھے معاذ بن جبل کو روانہ کیا اس میں یہاں مذکور اس یہودی ہو جانے والے کا قصہ بھی مذکور تھا۔

- 7157حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الصَّبَّاحِ حَدَّثَنَا مَحْبُوبُ بْنُ الْحَسَنِ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ رَجُلًا أَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ فَأَتَى مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَهُوَ عِنْدَ أَبِي مُوسَى فَقَالَ مَا هَذَا قَالَ أَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ قَالَ لَا أَجْلِسُ حَتَّى أَقْتُلَهُ قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﷺ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۳۷۲)

أطرافه 2261، 3038، 4341، 4344، 6124، 6923، 7149، 7156، 7172

محبوب سے مراد ابن حسن بن ہلال ہیں بصری ہیں نام محمد تھا محبوب لقب تھا اور اسی کے ساتھ اشہر تھے قابلِ احتجاج ہونے میں مختلف فیہ ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے یہ متابعت کے حکم میں ہے کیونکہ استتابة المرتدین میں یہ ایک اور طریق کے ساتھ حمید بن ہلال سے گزر چکی ہے، خالد سے مراد حذاء ہیں۔

(حتی أقتله قضاء الخ) وہاں یہ الفاظ تھے: (فأمر به فقتل) اسی سے مرادِ ترجمہ پوری ہوتی ہے اور بعض کے اس زعم کا رد بھی ہوا کہ عمال امامِ عام سے مشاورت کے بعد ہی کریں گے حدود کی اقامت کریں گے، ابن بطال کہتے ہیں علماء نے اس باب میں اختلاف کیا ہے تو کوفیوں کی رائے ہے کہ قاضی کا معاملہ وکیل کا سا ہے (یعنی نمائندہ) وہ صرف ماذون لہ معاملات ہی میں ہاتھ چلائے گا، دیگر کے نزدیک اس کا حکم وصی کی مثل ہے لہذا ہر شئ میں تصرف کا اسے اختیار ہے تمام اشیاء میں نظر کیلئے اطلاقِ ید کر سکتا ہے ماسوائے ان امور کے جو اس سے مستثنی کر دیے گئے طحاوی نے ان سے نقل کیا ہے کہ حدود کی اقامت امراء الامصار ہی کریں گے عاملِ سواد (یعنی کسی نواحی علاقے کا حاکم) اور اس جیسا عامل ان کا نفاذ نہ کرے گا، ابن قاسم نے نقل کیا کہ (فی المیاہ) (یعنی دیہاتی آبادیوں میں) حدود کا نفاذ عمل میں نہ لایا جائے بلکہ ایسے مجرموں کو شہروں میں حاضر کیا جائے، پورے مصر میں قصاص کے مقدمے صرف فسطاط (جو اس زمانہ میں دارالحکومت تھا) میں سماعت کئے جاتے تھے یعنی اس وجہ سے کہ وہ والیٔ مصر کی جائے اقامت تھا، کہتے ہیں یا ایسا کیا جاتا ہے کہ حاکم سے فسطاط خط لکھ کر اس کی خصوصی اجازت لینا پڑتی ہے، اشہب کہتے ہیں اگر والیٔ عام عمالِ میاہ میں سے کسی کو یہ اختیار دیدے تو اس کے لئے جائز ہے، شافعی سے بھی اس کا نحو منقول ہے، ابن بطال لکھتے ہیں جواز میں حجت حضرت معاذ کی حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ مرتد کو قتل کیا بغیر اسکے کہ اس کا معاملہ نبی اکرم کی طرف اٹھائیں۔

13 - باب هَلْ يَقْضِي الْحَاكِمُ أَوْ يُفْتِي وَهُوَ غَضْبَانُ (کیا حالتِ غصہ میں فیصلہ یا فتوی دیا جا سکتا ہے؟)

کشمیہنی کے نسخہ میں (القاضی) کی بجائے (الحاکم) ہے۔

علامہ انور باب (هل يقضي وهو غضبان) کی بابت کہتے ہیں حدیث میں اس سے نہی وارد ہے مصنف نے اس ضمن میں تقسیم کا اشارہ دیا ہے تو اگر خود پر کنٹرول رکھ سکتا ہے اور مغلوب العقل نہ ہو تب قضاء جائز ہے دگرنہ نہیں، (فإن فيهم الكبير) کی بابت کہتے ہیں حافظ کو اس جملہ بارے تردد ہے کہ یہ حدیثِ معاذ کا قطعہ ہے یا نہیں؟ جیسا کہ گزرا، (ثم قال ليراجعها - فإن بدا له الخ) کی بابت لکھتے ہیں جانو کہ حیض کے دوران طلاق دینا بدعت ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو لیکن اس کے بدعت ہونے اور اس سے رجوع کر لینے کی حکمت کیا ہے؟ تو جانو کہ عوام کی نظر میں عدت فقط حکمِ طلاق کے ساتھ ہے، میں کہتا ہوں بلکہ بینونت میں بھی اس کی تاثیر ہے اسی لئے عدت میں نکاح کرنا صحیح نہیں، ابن رشد اس کے لئے متنبہ ہوئے تو لکھا جس نے حیض میں طلاق دی اس نے وجہِ عدت میں تخلیط چاہی کہ اب یہ حیض عدت میں شمار ہو یا نہ ہو؟ تو اگر حیض میں طلاق عدت بارے التباس کا موجب ہے اور وہ حیض کے دوران نہیں بلکہ طہر میں ہے تو ظاہر ہوا کہ تب عدت نہ ہوگی مگر حیض کے ساتھ ہی اور اس وقت عدت کے طہر میں ہونے کی وجہ سے اللہ تعالی کے اس قول میں تبادر باقی نہیں رہتا: (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ)۔

- 7158حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ كَتَبَ أَبُو بَكْرَةَ إِلَى ابْنِهِ وَكَانَ بِسِجِسْتَانَ بِأَنْ لَا تَقْضِيَ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَأَنْتَ غَضْبَانُ فَإِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ

ترجمہ: ابوبکرہ نے اپنے بیٹے کو جو بجستان میں (قاضی) تھے خط لکھا کہ غصہ کی حالت میں کبھی فیصلے نہ کرنا کہ میں نے رسول اللہ سے سنا فرماتے تھے کوئی حاکم دو کے مابین اس وقت تک فیصلہ نہ کرے جب تک وہ غصہ میں ہو۔

(إلى ابنه) یہاں نام کے بغیر ہی واقع ہے مزی کی اطراف میں ہے: (إلى ابنه عبيد الله) مسلم کی روایت میں بھی نام مذکور ہے البتہ الفاظ میں کچھ تغایر ہے یہ عبارت نقل کی: (كتب أبي و كتبت له إلى عبيد الله بن أبي بكرة) اسے ابوعوانہ عن عبدالملک بن عمیر عن عبدالرحمٰن سے نقل کیا، العمدہ میں یہ جملہ مذکور ہے: (كتب أبي وكتبت له إلى ابنه عبيد الله وقد سمي الخ) یہ سیاقِ مسلم کے موافق ہے البتہ (ابنه) کا لفظ مزاد ہے، بعض نے کہا اسکا معنی یہ ہے کہ ابوبکرہ نے بذات خود ایک مرتبہ لکھا پھر ایک دفعہ اپنے بیٹے عبدالرحمٰن سے لکھوایا بقول ابن حجر یہ متعین نہیں بلکہ بظاہر قولہ (كتب أبي) کا مطلب ہے کہ لکھنے کا حکم دیا اور قولہ (كتبت له) کا معنی ہے (باشرت الكتابة) یعنی اس خط کی کتابت میں نے کی تھی، اصل عدم تعدد ہے، اسکی تائید مکتوب میں مذکور (إني سمعت) سے ہوتی ہے کیونکہ یہ جملہ ابوبکرہ کا ہے نہ کہ عبدالرحمٰن کا کیونکہ وہ تو صحابی نہیں وہ بصرہ شہر کی تعمیر کے بعد اہل اسلام کے ہاں پیدا ہونے والے پہلے مولود تھے جیسا کہ قبل ازیں اس کا ذکر گزرا۔

(وكان بسجستان) مسلم نے اپنی روایت میں ذکر کیا کہ وہ وہاں کے قاضی تھے، یہ جملہ حالیہ ہے، بجستان کا صحیح تلفظ سین اور جیم کی زیر کے ساتھ ہے یہ ہندوستان کی جہت میں ہے اس کے اور کرمان (جو ایران کا برصغیر کی سرحد سے متصل صوبہ ہے) کے مابین سوفرسخ ہیں ان میں سے چالیس فرسخ ایک بے آب وگیاہ صحرا ہے اس کی طرف نسبت بجستانی (جیسے سنن ابوداؤد کے مصنف امام ابو داود بجستانی) اور سجزی ہے! یہ غیر قیاسی ہے بجستانی علمیت وعجمہ اور الف ونون زائدتان کی وجہ سے غیر منصرف ہے، ابن سعد طبقات میں لکھتے ہیں زیاد نے ولایتِ عراق کے اپنے دور میں اپنے ماں جائے بھائی ابوبکرہ کے بیٹوں کو مقرب بنایا اور انہیں جاگیریں عطا کیں اور عبیداللہ بن ابوبکرہ کو بجستان کا والی بنایا، کہتے ہیں ابوبکرہ کی وفات زیاد کے دور میں ہوئی۔

(أن لا يقضي الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (أن لا تحكم)۔ (لا يقضين حكم الخ) مسلم کے ہاں ہے: (لا يحكم أحد) باقی ایک جیسا ہے، شافعی کی ابن عیینہ عن عبدالملک بن عمیر سے اپنی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (لا يقضي القاضي أولا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان) قصہ ذکر نہیں کیا، حکم حاکم ہے کبھی کسی بھی عہدہ دار پر اس کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، مہلب کہتے ہیں اس نہی کا سبب یہ ہے کہ حاکم غصہ کی حالت میں غیر حق کی طرف تجاوز کر سکتا ہے لہذا اس سے منع کر دیا، یہی فقہائے امصار کا قول ہے، ابن دقیق العید کہتے ہیں کیونکہ غصہ کی وجہ سے مزاج میں تغیر ہوتا ہے جس سے اس کے سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں متاثر ہوسکتی ہیں لہذا وہ کیس کے تمام پہلوؤں پر غور نہیں کر پاتا، کہتے ہیں فقہاء نے اس پر قیاس کرتے ہوئے وہ تمام اسباب جن سے مذکورہ تغیر ہو اسی ممانعت میں شامل کئے ہیں مثلاً انتہائی بھوک پیاس کا عالم اور نیند کا غلبہ ہونا اور وہ سب امور جو دل کے ساتھ

متعلق ہیں اور اسے غور وفکر کی تمامیت سے مشغول کر دینے والے ہیں گویا ذکرِ غضب پر اس لئے اقتصار کیا کہ وہ دیگر کی نسبت نفس پر زیادہ غالب ہو جاتا اور اسکی مقاومت نسبۂ دشوار ہے، بیہقی نے ضعیف سند کے ساتھ ابوسعید سے مرفوعا نقل کیا کہ: (لا يقضي القاضي إلا وهو شبعان ريان) (یعنی جب رجا ہوا اور سیراب ہو تبھی سماعت کرے) بقول ابن حجر یہ ایسے معنی کا استنباط ہے کہ جس پر نص کی دلالت ہے کیونکہ جب آپ نے حالتِ غضب میں فیصلے کرنے سے منع کیا تو اس کا مفہوم یہ ہوا کہ تبھی یہ کام کرنا چاہیئے جب استقامتِ فکر کی حالت ہو تو علتِ نہی معنائے مشترک ہے اور وہ ہے تغیرِ فکر تو وہ تمام حالتیں اس حالتِ غضب کے ساتھ ملحق ہیں جو اس معنی پر مشتمل ہیں مثلا بھوک و پیاس، شافعی الام میں کہتے ہیں حاکم کیلئے مکروہ ہے کہ بھوک اور تھکاوٹ کی حالت میں فیصلہ کرے یا جب ذہنی طور پر وہ کہیں مشغول ہو کیونکہ یہ مغیرِ قلب ہے

فرع کے عنوان سے لکھتے ہیں اگر اس فرمان کی خلاف ورزی کی اور فیصلہ صادر کیا تو مکروہ ہونے کے باوجود اگر وہ حق کے مصادف ہے تو صحیح ہے (یعنی لاگو ہوگا) یہ جمہور کا قول ہے، پہلے گزرا کہ نبی اکرم نے حضرت زبیر کے حرہ کی زمین والے مقدمہ کا فیصلہ جب دیا تو فریقِ ثانی کی ایک بات پر آپ حالتِ غصہ میں تھے لیکن اس میں آپ کے غیر سے رفعِ کراہت کی حجت نہیں کیونکہ آپ تو معصوم ہیں حالتِ غضب میں بھی وہی کچھ کہتے تھے جو حالتِ رضا میں، نووی حدیثِ لقطہ کی شرح میں لکھتے ہیں اس سے حالِ غضب میں فتوی دینے کا جواز ثابت ہوا (کیونکہ اس واقعہ میں بھی مذکور ہے کہ سائل کی ایک بات کے باعث غصہ میں آگئے تھے) اسی طرح فیصلے دینا بھی اور وہ نہیں نافذ العمل بھی کرنا ہوگا لیکن ہمارے حق میں یہ مع الکراہت ہے لیکن آنجناب کے حق میں نہیں کیونکہ آپ کی بابت حالتِ غضب میں بھی اس طرح کے اندیشے نہیں تھے جو امتیوں کی بابت تھے، ان حضرات کی رائے نہایت بعید ہے جو قائل ہیں کہ آپ نے غضب کی اس حالت کو پہنچنے سے قبل ہی فیصلہ صادر کر دیا تھا جس میں تغیرِ فکر کی کیفیت لاحق ہو جاتی ہے، اطلاق سے اخذ کیا جائے گا کہ مراتب غضب میں اور اس کے اسباب میں کوئی فرق نہیں، یہی جمہور کا اطلاق ہے امام الحرمین اور بغوی نے فرق کیا تو کراہت کو اس امر کے ساتھ مقید کیا کہ جب غصہ لغیر اللہ ہو، رویانی نے اسی تفرقہ کو مستغرب و مستبعد جانا کیونکہ ظواہرِ حدیث کے یہ مخالف ہے اور اس علت کی وجہ سے جس کے مدِ نظر حال غضب میں فیصلے کرنے سے نہی کی ہے! بعض حنابلہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں اگر فیصلے صادر کر دئے تو وہ نافذ العمل نہ ہوں گے کیونکہ اس سے نہی ثابت ہے اور نہی مقتضیِ فساد ہے (یعنی اس حالت میں دیا گیا فیصلہ فاسد متصور ہوگا)

بعض نے یہ تفصیل کی کہ اگر فیصلہ سجھائی دئے جانے کے بعد کسی وجہ سے غصہ طاری ہو گیا تب یہ موثر نہیں وگرنہ محلِ خلاف ہے، یہ معتبر تفرقہ و تفصیل ہے، ابن منیر لکھتے ہیں بخاری نے حدیثِ ابوبکرہ جو دال علی المنع ہے کو نقل کیا پھر اس کے بعد ابومسعود کی حدیث کو جو دال علی الجواز ہے، تطبیق کے طرق پر توجہ مبذول کرانے کیلئے اس طور کہ جواز کو نبی اکرم کے ساتھ خاص ہونے پر محمول کیا جائے کیونکہ آپ کے حق میں عصمت اور تعدی سے بعد ثابت ہے یا یہ کہ آپ ہمیشہ حق کی خاطر ہی غصہ میں آتے تھے تو جس شخص کا حال آپ کی مثل ہے (ایسا کون ہوگا؟) اس کے لئے جائز اور دیگر کیلئے منع ہے! یہ جیسے دشمن کی گواہی بارے کہا گیا ہے کہ اگر یہ دنیوی (معاملات میں) ہو تو رد کی جائے گی اور اگر دینی ہے تب قبول ہے، ابن دقیق العید وغیرہ نے یہ بات کہی، حدیث سے ثابت ہوا کہ وجوبِ عمل ہونے میں کتابت بالحدیث سماع کی مثل ہے البتہ آگے روایت کرنے کے ضمن میں بعض نے اس سے منع کیا اگر وہ اجازت

سے متجر دہو، مشہور جواز کا قول ہے ہاں تحدیث کے وقت اخبار (کے لفظ) کا اطلاق نہ کرے بلکہ کہے کہ فلاں نے مجھے یہ حدیث لکھ کر بھیجی یا کہے: (أخبرنی فی کتابه) (یعنی اپنے خط میں مجھے خبر دی) تعلیم کے باب میں دلیل کے ساتھ ذکرِ حکم کا ثبوت بھی ملا اسی کا مثل فتوی میں ہے، والد کی شفقت بھی عیاں ہوئی اور بیٹے کو نافع کا اِعلام اور منکر امر میں وقوع سے تحذیر بھی، عالم کا بغیر کسی کے پوچھے علم نشر کرنا بھی ظاہر ہوا۔

اسے مسلم، ابن ماجہ اور ترمذی نے (الأحکام) اور ابوداؤد اور نسائی نے (القضاء) میں نقل کیا۔

7159 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الأَنْصَارِيِّ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي وَاللَّهِ لأَتَأَخَّرُ عَنْ صَلاَةِ الْغَدَاةِ مِنْ أَجْلِ فُلاَنٍ مِمَّا يُطِيلُ بِنَا فِيهَا قَالَ فَمَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ قَطُّ أَشَدَّ غَضَبًا فِي مَوْعِظَةٍ مِنْهُ يَوْمَئِذٍ ثُمَّ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيُوجِزْ فَإِنَّ فِيهِمُ الْكَبِيرَ وَالضَّعِيفَ وَذَا الْحَاجَةِ .

أطرافه 90، 702، 704، - 6110 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص:۷۹۲)

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (جاء رجل) ابواب الامامہ کے باب (تخفیف الإمام) میں گزرا کہ ان کا نام معلوم نہیں بعض کا یہ کہنا وہم ہے کہ یہ حزم بن کعب تھے اور فلان سے یہاں مراد معاذ بن جبل ہیں، وہیں حدیث کی مفصل شرح گزری، غضب بارے کتاب العلم کے باب (الغضب فی الموعظة) میں بحث گزری۔

7160 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي يَعْقُوبَ الْكِرْمَانِيُّ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا يُونُسُ قَالَ مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنِي سَالِمٌ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهْىَ حَائِضٌ فَذَكَرَ عُمَرُ لِلنَّبِيِّ ﷺ ، فَتَغَيَّظَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ قَالَ لِيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيضَ فَتَطْهُرَ فَإِنْ بَدَا لَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا فَلْيُطَلِّقْهَا ۔ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۶۵۱)

أطرافه 4908، 5251، 5252، 5253، 5258، 5264، 5332، - 5333.

یونس سے مراد ان یزید ایلی ہیں۔ (فتغیظ فیه) کشمیہنی کے ہاں (علیه) ہے، فیہ میں ضمیر فعلِ مذکور یعنی طلاقِ موصوف کی طرف راجع ہے جبکہ (علیه) میں اس کے فاعل یعنی عبد اللہ بن عمر پر، کتاب الطلاق میں یہ حدیث مشروحا گزری۔

14 - باب مَنْ رَأَى لِلْقَاضِي أَنْ يَحْكُمَ بِعِلْمِهِ فِي أَمْرِ النَّاسِ إِذَا لَمْ يَخَفِ الظُّنُونَ وَالتُّهَمَةَ

(ایک رائے کہ قاضی ذاتی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ دے سکتا ہے اگر تہمت اور سوئے ظنی کا ڈر نہ ہو)

كَمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِهِنْدَ خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ وَذَلِكَ إِذَا كَانَ أَمْرٌ مَشْهُورٌ (جیسے نبی پاک نے حضرت ہند سے کہا دستور کے مطابق جتنا تمہارے اور بچوں کیلئے کافی ہو اتنا مال [اپنے شوہر کے مال سے] لے سکتی ہو اور یہ تب جب امرِ مشہور ہو)

امام ابوحنیفہ اوران کے موافقین کے اس قول کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قاضی کیلئے جائز ہے کہ لوگوں کے حقوق کے مقدمات میں اپنے علم ومعلومات کی بنیاد پر فیصلے کرے لیکن حقوق اللہ کے مقدمات مثلا حدود میں ایسا نہ کرے کیونکہ یہ مساحت پر مبنی ہیں (یعنی ان میں ۔اگر کوئی مقدمہ دائر نہ کرے۔تو رورعایت ہوسکتی ہے) حقوق العباد کے معاملات میں بھی ان کے ہاں کچھ تفصیل ہے، کہتے ہیں اگر یہ معلومات اس کے حاکم بننے سے قبل کی ہیں تب ان کی بنا پر فیصلہ نہ دے کیونکہ یہ باس شئ کے بمنزلہ ہے جس کا سماع گواہوں سے کیا اور وہ تب حاکم نہ تھا بخلاف ان معلومات کے جو والی بننے کے بعد اس کے علم میں آئیں، جہاں تک ان (یعنی بخاری) کا قول: (إذا لم يخف الظنون والتهمة) ہے تو اسکے ساتھ قائلینِ جواز کے قول کو مقید کیا ہے کیونکہ اس کے مطلقاً مانعین کی دلیل یہ ہے کہ وہ غیر معصوم ہے تو اگر اپنی معلومات کی بنا پر فیصلہ صادر کیا تو اس پر تہمت درآنا ممکن ہے کہ مثلا کوئی الزام لگائے کہ یہ جسکے حق میں فیصلہ دیا ہے یہ اس کا دوست ہے اور فریقِ ثانی دشمن تو حسمِ مادہ کیلئے مطلقاً منع قرار دیا تو بخاری نے محلِ جواز تب کیا جب حاکم پر کسی بدگمانی یا شک کرنے کا امکان نہ ہو، اشارہ کیا کہ حسمِ مادہ کی وجہ سے منع کی رائے اختیار کرنے پر لازم آتا ہے کہ مثلا اس نے اپنے کانوں سے کسی کو سنا کہ اپنی بیوی کو طلاقِ بائنہ دے رہا ہے پھر بیوی نے اپنا مقدمہ اس کی طرف اٹھایا تو شوہر نے انکار کیا اور قسم بھی اٹھالی تو اب اگر باوجود وہ خود موقع کا گواہ ہونے کے اسکے حلف کی بنیاد پر اس کے حق میں فیصلہ دے دیا تو گویا جانتے بوجھتے فرج حرام پر اسے دوام دیا تو وہ فاسق بنے گا تو اس کیلئے سوائے اس کے کوئی چارنہیں کہ اسکا قول رد کرے اور اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ صادر کرے، اگر اسے خود پہ کسی تہمت کا ڈر ہے تو کسی اور حاکم کی عدالت میں اس کا مقدمہ بھیج دے، اس کی مزید تفصیلات باب(الشهادة تكون عند الحاكم) میں ذکر ہوں گی، کرابیسی کہتے ہیں میرے نزدیک حکم بالعلم کے جواز کی شرط یہ ہے کہ حاکم نیکی، عفاف اور تقوی کے ساتھ مشہور ہو کوئی بڑی زلت (یعنی شرعی غلطی) اس کی طرف منسوب نہ ہو اور نہ کبھی اس پر خربہ کا الزام آیا، اس کی عمومی حالت یہ ہو کہ اس میں اسبابِ تقوی موجود اور اسبابِ تہمت مفقود ہوں تو اس قسم کے حاکم وقاضی کیلئے جائز ہے کہ مطلقا اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ دے، بقول ابن حجر گویا بخاری نے اس (یعنی ترجمہ میں مذکور حکم) کا اخذ انہی (یعنی کرابیسی) سے کیا ہے کہ وہ ان کے مشائخ میں سے ہیں۔

(كما قال النبي ﷺ لهند الخ) ان الفاظ کے ساتھ بخاری نے النفقات میں ہشام بن عروہ عن ابیہ کے طرق سے اسے موصول کیا ہے زہری عن عروہ سے بھی دیگر کئی جگہ اسے نقل کیا، قولہ(وذلك إذا كان أمرا مشهورا) ان حضرات کے اس قول کی تفسیر ہے کہ وہ اپنی معلومات کی بنا پر مطلقا فیصلہ دے سکتا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مشہور سے مراد (الشيء المأمور بأخذه) ہو(یعنی وہ شئ جس کے اخذ کا وہ مامور ہے)۔

علامہ انور باب(من رأى القاضي أن يحكم بعلمه الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ کیا قاضی کیلئے صحیح ہے کہ کسی ایسے معاملہ میں جس کی بابت ذاتی طور پر جانتا ہے بغیر ثبوت اور بغیر یمین کے فیصلہ صادر کردے؟ تو حجازیوں نے انکار کیا اور ہمارے ہاں بھی یہی مشہور ہے کیونکہ قضاء یا بالبینۃ ہوتی ہے یا بالیمین ! محمد سے اس کا جواز منقول ہے اس شرط کے ساتھ کہ الزام کا ڈر نہ ہو، (لا حرج عليك أن تطعميهم) الخ کی بابت کہتے ہیں ان کے ترجمہ سے عیاں ہوا کہ آپکا حضرت ہند کو یہ حکم دینا فیصلہ کے بطور تھا، شافعیہ کے ہاں اس میں بحث ہے کہ یہ بطور فیصلہ کے تھا یا دیانۃً۔

- 7161حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَ تْ هِنْدٌ بِنْتُ عُتْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا كَانَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَهْلُ خِبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ يَذِلُّوا مِنْ أَهْلِ خِبَائِكَ وَمَا أَصْبَحَ الْيَوْمَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَهْلُ خِبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ يَعِزُّوا مِنْ أَهْلِ خِبَائِكَ ثُمَّ قَالَتْ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ مِسِّيكٌ فَهَلْ عَلَيَّ مِنْ حَرَجٍ أَنْ أُطْعِمَ الَّذِي لَهُ عِيَالَنَا قَالَ لَهَا لَا حَرَجَ عَلَيْكِ أَنْ تُطْعِمِيهِمْ مِنْ مَعْرُوفٍ

أطرافه 2211، 2460، 3825، 5359، 5364، 5370، 6641، - 7180

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۵۳۷) (ما كان على ظهر لأرض الخ) المناقب کے باب(السيرة النبويه) میں اس پر کلام گزری حدیث کے مضامین کی شرح النفقات میں گزری اس میں حاکم کے اپنی معلومات کی بناء پر فیصلے کرنے کے جواز پر استدلال کرنے والوں کے استدلال کا بیان ہے اسی طرح اس کے ساتھ حکم علی الغائب کے قول کا رد بھی ہے، ابن بطال کہتے ہیں حدیثِ باب کے ساتھ قاضی کیلئے اپنی معلومات کی بناء پر فیصلہ کرنے کے جواز کے قائلین نے احتجاج کیا ہے کیونکہ نبی اکرم نے حضرت ہند کے حق میں ان کے اور ان کی اولاد کے نفقہ کا فیصلہ دیا کیونکہ آپ جانتے تھے کہ یہ زوجہِ ابوسفیان ہیں اور ان کے اس دعوی کی ان سے دلیل طلب نہ کی

من حیث النظر آپکا علم گواہی سے اقویٰ تھا کیونکہ آپکا علم آپ کیلئے یقینی تھا جبکہ گواہی کبھی جھوٹی بھی ہوسکتی ہے، مانعین کی حجت حدیثِ ام سلمہ میں آپکا یہ فرمان ہے: (فإنما أقضي له على نحو ما أسمع)(یعنی میں تو جو سنوں گا اسی کے مطابق فیصلہ دوں گا) تو آپ نے تفرقہ نہیں کیا کہ آپکا یہ سماع گواہ سے ہو یا مدعی سے؟ آپ نے (بما أعلم) نہیں کہا اسی طرح حضرمی سے آپکا یہ کہنا: (شاهداك أو يمينه) (یعنی دو گواہ لاؤ یا پھر اس۔ یعنی مدعی علیہ۔ کی قسم) اس میں آگے یہ الفاظ ہیں:(وليس لك إلا ذلك)(یعنی تمہارے لئے بس یہی ہے) اور اس لئے بھی کہ (مطلقا جائز قرار دینے سے) اندیشہ ہے کہ کوئی قاضی جو چاہے فیصلہ کر دے اور تعلیل کے بطور کہے کہ یہ اس نے اپنی ذاتی معلومات کے مطابق دیا ہے تو اسی الزام کے پیش نظر مطلقا مانعین کے قائلین نے احتجاج کیا جبکہ تفصیل کرنے والوں کا احتجاج اس امر سے ہے کہ قضاء سے قبل جو کچھ اس کے علم میں ہے وہ علی طریق الشہادت ہے تو اسکی بنیاد پر اس نے فیصلہ دیا تو گویا اپنی شہادت پر فیصلہ کیا تو اس طرح اس کی حیثیت کسی کے خلاف دعوی دائر کرنے والے کی سی ہوگئی، یہ بھی کہ یہ ایسے ہوا جیسے کوئی قاضی ایک گواہی پر فیصلہ کر دے، اس کے لیے ایک اور تعلیل کا بھی ذکر گزرا ہے، جہاں تک مقدمہ کی سماعت کے دوران ذاتی طور سے معلومات حاصل ہو جانے کا تعلق تو ام سلمہ کی حدیث میں ہے: (فإنما أقضي له على نحو ما أسمع)(یعنی میں تو گواہیوں اور جو سنوں گا اسی کی بنیاد پر ہی فیصلہ کروں گا) تو یہاں گواہ سے سماع اور مدعی سے سماع کے مابین تفرقہ نہیں کیا ،ذاتی معلومات کی بنیاد پر فیصلے دینے کی بابت مذاہب کی تفصیل باب (الشهادة تكون عند الحاكم في ولاية القضاء) میں آئے گی،

ابن منیر کہتے ہیں ابن بطال نے مقصودِ باب سے تعرض نہیں کیا دراصل بخاری نے حکم بالعلم کے جواز کیلئے حضرت ہند کے قصہ سے احتجاج کیا ہے تو شارح کو چاہئے تھا کہ اس کا تعقب کرتا کہ اس میں کوئی دلیل نہیں کیونکہ یہ بطورِ فتویٰ کے کہا تھا اور مفتی کی کلام مستفتی

کی کلام کی صحت پر منتزل ہوتی ہے تو گویا فرمایا اگر تم درست کہہ رہی ہو تو تمہارے لئے ایسا کرنا جائز ہے، کہتے ہیں بعض نے یہ جواب دیا کہ نبی اکرم کے احوال سے اغلب حکم والزام ہے تو اسی پر آپ کے فرامین کی تنزیل واجب ہے لیکن اسکا رد یہ امر کرتا ہے کہ قصہ ہند میں مذکور نہیں کہ آپ نے کہا ہو ہاں میں یہ بات جانتا ہوں بلکہ ظاہر الامر یہ ہے کہ آپ نے یہ قصہ صرف انہی سے سنا (گویا آپ کے علم میں یہ بات نہ تھی) تو اس سے قاضی کے اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلے کر لینے کے جواز پر کیونکر استدلال ہو سکتا ہے؟ بقول ابن حجر ان کا دعوائے نفی بعید ہے کیونکہ اگر آپ ان کے صدق بارے نہ جانتے ہوتے تو انہیں اخذ کا حکم نہ دیتے اور ان کے صدق پر مطلع ہونا بذریعہ وحی ممکن تھا لیکن کسی اور کو چونکہ یہ سہولت حاصل نہیں لہذا ان کیلئے پہلے سے معلومات ہونا ضروری امر ہے، اس بات کی تائید کہ آپ صورتحال سے واقف ہوں گے آپ کا ان سے رشتۂ مصاہرت ہے (کیونکہ بنتِ ابوسفیان آپ کی ازواج مطہرات میں شامل تھیں) پھر انہوں نے جب کہا کہ وہ زوجہ ابوسفیان ہیں تو اس دعویٰ پر بھی آپ نے ثبوت طلب نہ کیا تھا اس میں اپنے علم پر اکتفاء کیا پھر اگر آپ کا یہ حکم بطورِ فتویٰ کے ہوتا تو مثلا کہتے: تم لے سکتی ہو لیکن آپکا امر کا صیغہ (خذی) استعمال کرنا دال ہے کہ یہ فیصلہ تھا (یعنی اس قسم کے احوال میں) اس بارے مزید بحث باب (القضاء علی الغائب) میں آئے گی پھر ابن منیر نے مزید کہا اگر یہ فیصلہ ہوتا تو محکوم بہ کی معرفت کا مستدعی ہوتا جبکہ امرِ واقع یہ ہے کہ یہاں محکوم بہ غیر معین ہے، یہی کہا۔

15 - باب الشَّهَادَةِ عَلَى الْخَطِّ الْمَخْتُومِ (مہر بند مکتوب پر گواہ بنانا)

وَمَا يَجُوزُ مِنْ ذَلِكَ وَمَا يَضِيقُ عَلَيْهِمْ وَكِتَابُ الْحَاكِمِ إِلَى عَامِلِهِ وَالْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ كِتَابُ الْحَاكِمِ جَائِزٌ إِلَّا فِي الْحُدُودِ ثُمَّ قَالَ إِنْ كَانَ الْقَتْلُ خَطَأً فَهُوَ جَائِزٌ لأَنَّ هَذَا مَالٌ بِزَعْمِهِ وَإِنَّمَا صَارَ مَالاً بَعْدَ أَنْ ثَبَتَ الْقَتْلُ فَالْخَطَأُ وَالْعَمْدُ وَاحِدٌ وَقَدْ كَتَبَ عُمَرُ إِلَى عَامِلِهِ فِي الْجَارُودِ وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فِي سِنٍّ كُسِرَتْ .وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ كِتَابُ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي جَائِزٌ إِذَا عَرَفَ الْكِتَابَ وَالْخَاتَمَ وَكَانَ الشَّعْبِيُّ يُجِيزُ الْكِتَابَ الْمَخْتُومَ بِمَا فِيهِ مِنَ الْقَاضِي وَيُرْوَى عَنِ ابْنِ عُمَرَ نَحْوُهُ وَقَالَ مُعَاوِيَةُ بْنُ عَبْدِ الْكَرِيمِ الثَّقَفِيُّ شَهِدْتُ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ يَعْلَى قَاضِيَ الْبَصْرَةِ وَإِيَاسَ بْنَ مُعَاوِيَةَ وَالْحَسَنَ وَثُمَامَةَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ وَبِلاَلَ بْنَ أَبِي بُرْدَةَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ بُرَيْدَةَ الأَسْلَمِيَّ وَعَامِرَ بْنَ عَبِيدَةَ وَعَبَّادَ بْنَ مَنْصُورٍ يُجِيزُونَ كُتُبَ الْقُضَاةِ بِغَيْرِ مَحْضَرٍ مِنَ الشُّهُودِ فَإِنْ قَالَ الَّذِي جِيءَ عَلَيْهِ بِالْكِتَابِ إِنَّهُ زُورٌ قِيلَ لَهُ اذْهَبْ فَالْتَمِسِ الْمَخْرَجَ مِنْ ذَلِكَ وَأَوَّلُ مَنْ سَأَلَ عَلَى كِتَابِ الْقَاضِي الْبَيِّنَةَ ابْنُ أَبِي لَيْلَى وَسَوَّارُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَ لَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُحْرِزٍ جِئْتُ بِكِتَابٍ مِنْ مُوسَى بْنِ أَنَسٍ قَاضِي الْبَصْرَةِ وَأَقَمْتُ عِنْدَهُ الْبَيِّنَةَ أَنَّ لِي عِنْدَ فُلاَنٍ كَذَا وَكَذَا وَهُوَ بِالْكُوفَةِ وَجِئْتُ بِهِ الْقَاسِمَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَأَجَازَهُ وَكَرِهَ الْحَسَنُ وَأَبُو قِلاَبَةَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَى وَصِيَّةٍ حَتَّى يَعْلَمَ مَا فِيهَا لأَنَّهُ لاَ يَدْرِي لَعَلَّ فِيهَا جَوْرًا وَقَدْ كَتَبَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى أَهْلِ خَيْبَرَ إِمَّا أَنْ تَدُوا صَاحِبَكُمْ وَإِمَّا أَنْ تُؤْذِنُوا بِحَرْبٍ وَقَالَ الزُّهْرِيُّ فِي شَهَادَةٍ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ وَرَاءِ السِّتْرِ إِنْ عَرَفْتَهَا فَاشْهَدْ وَإِلاَّ فَلاَ تَشْهَدْ

ترجمہ: اور کون سی گواہی اس ضمن میں جائز ہے اور کیا نا جائز؟ اور حاکم کے اپنے عمال اور قاضی کا ایک اور قاضی کو لکھے خطوط، بعض

الناس نے کہا حاکم جو پروانے اپنے عمال کو لکھے وہ نافذ العمل ہیں لیکن حدود کے معاملات میں نہیں (کیونکہ یہ حساس معاملے ہیں اور ڈر ہے کہ کوئی جعل سازی نہ ہو جائے) پھر دوسری طرف انہوں نے کہا کہ قتلِ خطا میں یہ جائز ہے کیونکہ یہ ان کے حسب زعم مالی مقدمہ بن گیا ہے لیکن دراصل یہ مالی مقدمہ قتل ثابت ہونے کے بعد بنا ہے لہذا قتلِ خطا ہو یا قتلِ عمد معاملہ ایک جیسا ہے، حضرت عمر نے حدود کے معاملہ میں اپنے عامل کو خط میں ہدایات لکھ کر بھیجیں، عمر بن عبدالعزیز نے دانت توڑنے کے ایک مقدمہ میں بذریعہ خط رہنمائی کی، ابراہیم کہتے ہیں قاضی کا دوسرے قاضی کو [کسی مقدمہ بارے] خط لکھنا جائز ہے اگر وہ اسکی ہینڈ رائیٹنگ اور مہر پہچانتا ہے، شعبی قاضی کی طرف سے ملے مہر بند لفافے میں موجود امور کو نافذ العمل کراتے تھے، ابن عمر سے بھی اسکا نحو مروی ہے، معاویہ بن عبدالکریم ثقفی کہتے ہیں میں نے بصرہ کے قاضیوں: عبدالملک بن یعلی، ایاس بن معاویہ، حسن، ثمامہ بن عبداللہ بن انس، بلال بن ابو بردہ، عبداللہ بن بریدہ اسلمی، عامر بن عبیدہ اور عباد بن منصور کو پایا کہ یہ سب قاضیوں کے بغیر گواہوں کی موجودی میں لکھے خطوط منظور کرتے تھے، اگر وہ فریق جسے اس خط سے ضرر ہوا، دعوی کرے کہ یہ جعلی ہے تو اس سے اس کا ثبوت طلب کیا جائے گا، سب سے اول جس نے قاضی کے خط کے جعلی نہ ہونے کا ثبوت طلب کیا وہ [قاضیِ کوفہ] ابن ابولیلی اور [قاضیِ بصرہ] سوار بن عبداللہ ہیں، [بخاری کہتے ہیں] ہمیں ابونعیم نے بیان کیا کہ ہمیں عبیداللہ بن محرز نے بتلایا کہ میں نے قاضیِ بصرہ موسی بن انس کی عدالت میں گواہ پیش کیے کہ فلاں کے ذمہ میرا اتنا حق ہے اور ان سے خط میں یہ لکھوا کر [قاضیِ کوفہ] قاسم بن عبدالرحمٰن کے پاس آیا تو انہوں نے اس کے مطابق میرے حق میں فیصلہ دیا، حسن اور ابوقلابہ نے اس امر کو مکروہ قرار دیا کہ [مہر بند] وصیت پر کوئی گواہ بنے جب تک اس کے مندرجات سے آگاہ نہ ہو کہ وہ نہیں جانتا کہ شائد اس میں ظلم والی کوئی بات ہو، نبی پاک نے اہلِ خیبر کو خط لکھا تھا کہ یا تو تم اپنے ہاں پائے گئے ایک مقتول کی دیت ادا کرو یا ہم سے جنگ کیلئے تیار ہو جاؤ، زہری نے عورت کے خلاف گواہی دینے والے کی بابت کہا جو پردے کے پیچھے ہے کہ اگر اسکی آواز پہچانتا ہے تب تو ٹھیک وگرنہ درست نہیں۔

کشمیہنی کے نسخہ میں (المختوم) کی جگہ (المحکوم) ہے مراد محکوم بہ، ابن بطال سے یہ لفظ ساقط، ہے ان کی مراد یہ ہے کہ کیا شہادۃ علی الخط صحیح ہے کہ یہ فلاں کا رسم الخط (یعنی ہینڈ رائیٹنگ) ہے، مختوم کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ اس طرح جعلی ہونے کا خدشہ کم ہوگا۔ (وما یجوز من الخ) یعنی اسکے ساتھ قول اثباتاً اور نفیاً تعمیم پر نہ ہوگا بلکہ یہ مطلقا منع نہ ہوگا کیونکہ بصورتِ دیگر حقوق ضائع ہو جائیں گے اور نہ ہی یہ مطلقاً قابلِ قبول ہوگا کیونکہ جعلی سازی ہونے کا خطرہ بہر حال موجود ہے تو اس کا جواز مشروط ہے۔ (وکتاب الحاکم إلی عاملہ الخ) شہادت علی الخط کے مجیزین کے رد کا اشارہ دے رہے ہیں، کتابِ قاضی اور کتابِ حاکم میں اسے جائز نہیں کہا، اس کے قائلین کا بیان اور متعلقہ بحث آگے آرہی ہے۔ (وقال بعض الناس الخ) ابن بطال لکھتے ہیں بخاری کی حنفیہ کے ان قائلین کے خلاف حجت واضح ہے کیونکہ اگر قتل کے مقدمات میں ان کے ہاں مکتوب جائز نہیں تو عمد اور خطا کے درمیان اول الامر میں فرق نہیں (یعنی اس کا فیصلہ تو ساعت کر کے ہی ہوگا) مالی معاملہ تو حاکم کے پاس ثابت ہو جانے کے بعد ہوگا اور کئی دفعہ قتلِ عمد کا مآل بھی مال ہو جائے گا (اس طرح کہ دیت لینے پر راضی ہو جائیں) تو نظر (دونوں کے) تسویہ کی مقتضی تھی۔

(وقد کتب عمر الخ) ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے روایت میں (فی الجارود) ہے (یعنی بجائے: فی الحدود کے) یہ ابن معلّٰی ہیں بعض نے ابن عمرو بن معلّٰی عبدی کہا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کا نام بشر اور جارود لقب تھا، جارود مذکور شرفِ صحبت سے متمتع ہیں پھر بحرین لوٹ آئے اور وہیں ان کا قیام رہا حضرت عمر کے عاملِ بحرین قدامہ بن مظعون کے ساتھ ان کا ایک واقعہ ہے جسے عبد

الرزاق نے عبداللہ بن عامر بن ربیعہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت عمر نے قدامہ کو بحرین کا عامل مقرر کیا تو انہوں نے عبدالقیس کے سردار جارود کو حضرت عمر کی طرف بھیجا انہوں نے شکایت لگائی کہ قدامہ نے شراب پی اور نشہ میں ہوئے تھے تو حضرت عمر نے انہیں بلا بھیجا، ان کی آمد اور جارود اور ابو ہریرہ کی ان کے خلاف گواہی دینے کا ایک طویل قصہ ذکر کیا، قدامہ نے سورۃ المائدۃ کی آیت کے ساتھ احتجاج کیا (یعنی یہ آیت: لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) حضرت عمر نے ان کا رد کیا اور ان پر حد لاگو کی، اس کی سند صحیح ہے کتاب الحدود کے آخر میں یہ گزرا ہے اس کے بعد جارود بصرہ میں مقیم ہو گئے اور حضرت عمر کے دور میں ۲۰ھ میں شہادت پائی۔ (في سِنّ کسرت) اسے ابو بکر خلال نے کتاب القصاص والدیات میں ابن مبارک عن حکیم بن زریق عن ابیہ سے موصولا نقل کیا اس میں ہے: (كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتابا أجاز فيه شهادة رجل على سنّ كُسِرَتْ)۔

(وقال إبراهيم الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے عیسی بن یونس عن عبیدہ عن ابراہیم سے موصول کیا۔ (وكان الشعبي الخ) اسے ابو بکر بن ابو شیبہ نے عیسی بن ابو عزہ کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں: (كان عامر يعني الشعبي يجيز الكتاب المختوم يجيئه من القاضي) عبدالرزاق نے ایک اور طریق کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ (لا يشهد ولو عرف الكتاب والخاتم حتى يذكر) (یعنی چاہے خط اور مہر پہچانتا بھی ہو لیکن جب تک یاد نہ ہو۔ کہ واقعی لکھا تھا۔ گواہی نہ دے) دونوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ اول جو قاضی سے قاضی کی طرف ہو اور ثانی جو شاہد کے حق میں ہو۔ (ويروى عن ابن عمر الخ) ابھی تک اسے پا نہیں سکا۔ (وقال معاوية الخ) یہ ضالّ کے ساتھ معروف تھے کیونکہ مکہ کے راستے میں ایک دفعہ گم ہو گئے تھے، عبدالغنی بن سعید معری نے یہ لکھا احمد، ابن معین، ابو داود اور نسائی نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے ۱۸۰ھ میں وفات پائی، معمر نے ابو رجاء عطاردی کو پایا ہے ان کا یہ اثر وکیع نے اپنی مصنف میں ان سے موصول کیا۔ (عبد الملك بن يعلى الخ) یہ لیثی تابعی ثقہ ہیں یزید بن ہبیرہ نے انہیں بصرہ کا قاضی مقرر کیا تھا جب وہ یزید بن عبدالملک بن مروان کی جانب سے اس کا حاکم بنا، عمر بن شبہ نے اخبارِ بصرہ میں یہ لکھا، کہتے ہیں قضاء کے دوران ہی ان کا انتقال ہوا الثقات میں ابن حبان نے تاریخ وفات ۱۰۰ھ لکھی، یہ وہم ہے ابن سعد نے ذکر کیا ہے کہ یہ حسن سے قبل قاضی تھے اور عمر بن عبدالعزیز کے دور میں فوت ہوئے، درست یہ ہے کہ حسن کے بعد تھے عمر بن شبہ کا قول معتمد ہے ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ میں فوت ہوئے بعض نے کہا بلکہ ہشام بن عبدالملک کے عہد تک زندہ رہے، خالد بن عبداللہ قسری نے معزول کر کے ثمامہ بن عبداللہ بن انس کو ان کی جگہ مقرر کر دیا تھا۔

(و إياس الخ) یہ مزنی ہیں نہایت ذہین تھے عمر بن عبدالعزیز کے دور میں قاضیِ بصرہ بنے حضرت عمر کے عاملِ بصرہ عدی بن ارطاۃ نے بھی یہ عہدہ سونپا قبل ازیں اس سے ممتنع تھے اس ضمن میں ان کے کئی واقعات ہیں مثلاً کرابیسی نے ادب القضاء میں ذکر کیا کہ ہمیں عبید اللہ بن عائشہ نے عبداللہ بن عمر قیسی سے بیان کیا کہ ایاس جب قاضی بننے سے ممتنع ہوئے تو لوگوں نے ان سے کہا کہ پھر ہمارے لئے کسی اور کو پسند کریں، کہنے لگے میں یہ ذمہ داری نہیں لے سکتا ان سے کہا گیا اگر آپ کو اہل کوئی شخص ملے کیا آپ اس کی نشاندہی کریں گے؟ تو اس کی حامی بھری، کہا گیا کیا آپ اس کے عہدہ سنبھالنے پر راضی ہوں گے اگر وہ بھی راضی ہو تو؟ کہا ہاں

(قيل له فانك خيار رضا) تو مسلسل آمادہ کرتے رہے حتی کہ قبول کرلیا، ابن حجر کہتے ہیں پھر دونوں کے مابین کچھ شکررنجی ہوگئی تو ایاس (اپنا مقدمہ لے کر) عمر بن عبدالعزیز کی طرف روانہ ہوئے ادھر عدی نے جلد بازی کرتے ہوئے حسن بصری کو ان کی جگہ قاضی بنا دیا، عمر نے ایاس کی شکایت سن کر عدی کی سرزنش کی لیکن حسن کا تقرر برقرار رکھا، عمر بن شبہ نے یہ ذکر کیا، ایاس کی وفات ۱۲۲ھ میں ہوئی سب کے ہاں یہ ثقہ ہیں۔ (والحسن) ابن ابوالحسن بصری، مشہور امام، ایک مدت تک قاضیِ بصرہ رہے ۱۱۰ھ میں انتقال ہوا۔ (و ثمامة بن عبدالله) یہ مشہور راوی ہیں تابعی اور ثقہ تھے بصرہ میں ابو بردہ کے قضاء میں نائب بنتے رہے پھر ہشام بن عبدالملک کی خلافت کی ابتداء میں باقاعدہ بھی قاضی بنے خالد قسری نے یہ تقرر کیا تھا ۱۰۶ھ میں ایک سو نو یا ایک سو دس میں معزول کر دیا اور ان کی جگہ بلال بن ابو بردہ کو قاضی بنا دیا۔

(وبلال بن أبي بردة) حضرت ابوموسیٰ کی اشعری کے پوتے خالد قسری امیرِ بصرہ کے دوست تھے انہیں قاضی کا عہدہ سونپا اور پولیس کا محکمہ بھی ان کے حوالے کیا، خالد کے بعد یوسف بن عمر ثقفی والی بنا تو انہیں قتل کر دیا دراصل اس نے خالد اور اس کے مقرر دکردہ عمال کو سخت تعذیبیں دیں بلال بھی اس زد میں آ گئے، یہ ۱۲۰ھ کا واقعہ ہے، کہا جاتا ہے کہ یوسف کی قید میں انتقال کیا، ترمذی نے ان سے ایک حدیث تخریج کی ہے۔ (ولم يكن محمودا في أحكامه) ان کا ایک قول بیان کیا جاتا ہے کہ دو آدمی میرے پاس اپنا مقدمہ لے کر آتے ہیں ان کے ایک پر مجھے ترس محسوس ہوتا ہے (اور لگتا ہے کہ یہ حق پر ہے) تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیتا ہوں یہ بات ابوعباس مبرد نے الکامل میں ذکر کی۔ (وعبدالله بن بريدة الأسلمي) مشہور تابعی ہیں اپنے بھائی سلیمان کے بعد ۱۱۵ھ میں مرو کے قاضی بنے اور اپنی وفات تک اس عہدہ پر رہے، یہ اسد بن عبداللہ قسری کی ولایتِ خراساں کا دور تھا یہ خالد قسری کے بھائی تھے، عبداللہ بن بریدہ بن خصیب کی یہ روایت کتبِ ستہ میں مخرج ہے۔

(وعامر بن عبدة) یاء کی زبر کے ساتھ بعض نے ساکن کہا، ابن ماکولا نے دونوں طرح ذکر کیا ہے عبیدہ بھی کہا گیا ہے بخاری میں مذکور سب عبدہ (باء کی) جزم کے ساتھ ہیں ماسوائے بجالہ بن عبدہ کے جن کا ذکر کتاب الجزیہ میں گزرا وہ اس کی تحریک کے ساتھ ہے، عامر مذکور بجلی ابوایاس کوفی ہیں ابن معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیا قدمائے تابعین میں سے ہیں ابن مسعود سے ان کی روایت موجود ہے ان سے مسیب بن رافع اور ابواسحاق نے روایت کیا ہے نسائی کے ہاں ان کی حدیث موجود ہے ایک مرتبہ کوفہ کے قاضی بھی رہے۔

(وعباد بن منصور) یعنی ناجی جو ابوسلمہ بصری ہیں ابوداؤد کہتے ہیں پانچ مرتبہ بصرہ کی قضاء کا عہدہ سنبھالا بقول عمر بن شبہ پہلے ۱۲۷ھ میں یزید بن عمر بن ہبیرہ کی جانب سے یہ عہدہ سنبھالا وہ جب معزول ہوئے اور مسلم بن قتیبہ والی بنے تو انہیں معزول کر کے معاویہ بن عمرو کو مقرر کر دیا پھر انہوں نے استعفیٰ دیدیا تو دوبارہ عباد بن منصور کو قاضی بنا دیا، عباد پر قدری ہونے کا الزام تھا نیز مدلس بھی تھے تو اس سبب انہیں ضعیف قرار دیا گیا ہے، کہا جاتا ہے کہ بدل گئے تھے ان کی حدیث سنن اربعہ میں ہے بخاری نے معلقا ان کی کوئی شئ نقل کی ہے ۱۵۲ھ میں فوت ہوئے۔ (فالتمس المخرج) یعنی اس سے عہدہ برآراء ہونے کی کوئی سبیل تلاش کر دیا تو بینہ میں قابلِ قبول جرح کے ساتھ تب شہادت باطل ہو جائے گی یا مشہود بہ سے براءت پر دال کسی شئ کے ساتھ۔

(ابن أبي ليلى) یہ محمد بن عبدالرحمٰن ابن ابولیلیٰ قاضیِ کوفہ اور وہاں کے امام تھے ولید بن یزید کی خلافت اور یوسف بن عمر

ثقفی کے زمانہ امارت میں یہ عہدہ سنبھالا ۱۸۴ھ میں انتقال کیا صدوق ہیں ان کے سوئے حفظ کی جہت سے ان کی حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے، ساجی کہتے ہیں اپنی قضاء میں ممدوح تھے لیکن حدیث میں حجت نہیں بقول احمد مجھے ابن ابولیلی کی فقہ ان کی حدیث کی نسبت زیادہ محبوب ہے، ان کی حدیث سنن اربعہ میں مخرج ہے، مزی نے تہذیب میں ان کیلئے تعلیقِ بخاری کی علامت ذکر کرنے میں غفلت کی جیسے اگلے مذکور شخص سوار بن عبداللہ کا ترجمہ درج کرنے میں بھی غفلت کی ہے حالانکہ انہوں نے ان سب کی علامت ذکر کی ہے جن کا ذکر یہاں معاویہ بن عبدالکریم نے کیا ہے ان حضرات میں سے جن سے بخاری نے کچھ بھی موصولا نقل نہیں کیا۔

(و سوار الخ) واو کی شد کے ساتھ یہ عنبری ہیں بنی تمیم کے بنی عنبر کی طرف نسبت سے، ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں کہ فقیہہ تھے منصور (عباسی) نے انہیں ۱۳۸ھ میں بصرہ کا قاضی مقرر کیا ۱۵۶ھ میں اپنی وفات تک اس پر کام کرتے رہے ان کے پوتے سوار بن عبداللہ بن سوار بن عبداللہ بھی بغداد کے رصافہ اور مشرقی محلّہ کے قاضی رہے ان کی حدیث سنن ثلاثہ میں ہے ۲۴۵ھ میں فوت ہوئے۔ (وقال لنا أبو نعيم الخ) یہ فضل بن دکین ہیں۔ (ابن محرز) کوفی ہیں سوائے ابونعیم کے کسی کی ان سے روایت نہیں دیکھی بخاری میں یہی ایک ان کا اثر ہے، مزی نے اس اثر میں موجود سے زائد ان کے تعارف میں کچھ نہیں لکھا۔ (جئت بكتاب من موسى الخ) حضرت انس بن مالک کے بیٹے، مشہور تابعی تھے حکم بن ایوب ثقفی کے زمانہ میں قضائے بصرہ کا عہدہ سنبھالا ثقہ ہیں کتبِ ستہ میں ان کی حدیث موجود ہے ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں اپنے بھائی نضر کے بعد بصرہ میں فوت ہوئے نضر کی وفات حسن بصری سے قبل تھی ۱۰۸ھ یا ۱۰۹ھ میں۔

(فجئت به القاسم بن عبد الرحمن) یعنی ابن عبداللہ بن مسعود مسعودی، ابوعبدالرحمٰن کنیت تھی عجلی کہتے ہیں ثقہ ہیں عمر بن عبدالعزیز کے دور میں کوفہ کے قاضی تھے تنخواہ نہ لیتے تھے ثقہ وصالح تھے تابعی ہیں بقول ابن مدینی صرف جابر بن سمرہ سے ان کی ملاقات ہے، کہا جاتا ہے ۱۱۶ھ میں انتقال ہوا۔ (فأجازه) یعنی اس کا اِمضاء اور نافذ العمل کیا، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مغنی ابن قدامہ میں ہے کہ ائمہِ فتوی کے قول میں شرط لگائی گئی ہے کہ قاضی کے قاضی کی طرف بھیجے گئے خط میں دو عادل شخص گواہی دیں صرف اس کی رسم تحریر اور مہر کی معرفت کافی نہیں، حسن سوار اور حسن عبدی سے منقول ہے کہ اگر اسکی تحریر ومہر کو پہچان لیا ہے تو یہ قابلِ قبول ہے یہی ابو ثور کا قول ہے بقول ابن حجر یہ بخاری کے سوار سے نقل کردہ کہ وہ اولین شخص ہیں جنہوں نے بینہ طلب کی، کے برخلاف ہے ابن قدامہ نے جن کا ذکر کیا ان کے ساتھ تابعین میں سے وہ سب قضاۃ الامصار منضم ہیں جن کا بخاری نے ذکر کیا اور ان کے بعد والے بھی۔

(و كره الحسن) یعنی بصری، ابوقلابہ سے مراد جرمی ہیں۔(أن يشهد) فاعل محذوف ہے یعنی (الشاهد)۔ (على وصية حتى يعلم ما فيها) حسن کا اثر دارمی نے ہشام بن حسان عنہ سے موصول کیا جنہوں نے کہا: (لا تشهد على وصية حتى تقرأ عليك ولا تشهد على من لا تعرف)(یعنی وصیت کا تب تک گواہ نہ بنو جب تمہیں پڑھ کے سنائی نہ جائے اور نہ اس شخص کے خلاف گواہی دو جسے تم پہچانتے نہ ہو) اسے سعید بن منصور نے بھی یونس بن عبید عن حسن سے اسکا نحو نقل کیا، ابوقلابہ کا اثر ابن ابوشیبہ اور یعقوب بن سفیان نے حماد بن زید عن ایوب سے نقل کیا کہتے ہیں کہ ابوقلابہ نے اس شخص کے بارہ میں کہا جو کہتا ہے: (اشهدوا على ما في هذه الصحيفة)(کہ اس صحیفہ۔ یعنی بند لفافے۔ جو ہے اس کے گواہ بن جاؤ) کہتے ہیں جب تک تحریر کا علم نہ ہو

کوئی گواہ نہ بنے ، یعقوب نے یہ زیادت بھی کہ کہ شائد اس میں جور ہو (یعنی ظلم یا کوئی ناحق بات) اس زیادت میں اس منع کا سبب معلوم ہوا، مالکیہ کے داودی نے اس قول کی موافقت کی اور کہا یہی درست ہے کہ کسی ایسی وصیت کا گواہ نہ بنے جس کی اسے معرفت نہیں ابن تین نے ان کا تعقب کیا کہ اگر اس میں جور بھی ہے تب بھی مانعِ تحمل نہیں کیونکہ اس صورت میں حاکم کو اختیار ہے کہ اسے رد کر دے اگر حکمِ شرع اس کے رد کا موجب ہے اور جو اس کا ماسوا قابلِ عمل ہے اس میں تو جور کا خدشہ نہیں لہذا یہ امر مانع من التحمل نہیں بنتا البتہ اصل مانع اس امر سے لاعلمی ہے جس کی وہ گواہی دے رہا ہے، کہتے ہیں وجہِ جور یہ ہے کہ بہت سے لوگ اپنے امور کا اخفاء چاہتے ہیں اس احتمال سے کہ ابھی وفات نہ ہو (یعنی اپنی وصیت کا افشاء نہیں چاہتے) لہذا اشہاد کے ضمن میں محتاط رہا جائے اور اسکا حال مستمر علی الاخفاء رہے۔

(وقد كتب النبى ﷺ إلى أهل الخ) یہ حویصہ اور خیصہ اور عبداللہ بن سہل کے خیبر میں قتل کر دیئے جانے کا قصہ ہے جو الدیات کے باب (القسامة) میں مشروحا گزرا، ان الفاظ کے ساتھ اکیس ابواب کے بعد آئے گا۔

(وقال الزهرى فى الشهادة الخ) اسے ابوبکر بن ابوشیبہ نے جعفر بن برقان عن زہری سے اسکا نحو موصول کیا، اسکا مقتضا یہ ہے کہ شرط یہ ہو کہ حالتِ اشہاد میں اسے دیکھ نہ پائے بلکہ کسی بھی مفروضہ طریق سے اسکا پہچان لینا ہی کافی ہے اس ضمن میں اختلاف ہے جس کی طرف کتاب الشہادات میں اشارہ گزرا۔

(كما أراد النبى الخ) یہ سنہ ۶ ہجری کا واقعہ ہے بدء الوحی کی حدیثِ ابوسفیان میں اس کا مفصل ذکر گزرا۔ (قالوا إنهم الخ) کسی معین قائل کا علم نہ ہوسکا۔ (فاتخذ خاتما الخ) اواخر اللباس میں اس کی مفصل شرح گزری، یہ ترجمہ اپنے آثار سمیت تین احکام کو متضمن ہے: شہادۃ علی الخط، کتاب القاضی الی القاضی اور اقرار بما فی الکتاب پر گواہی دینا، بخاری کی ظاہر صنیع ان سب کا جواز ہے! جہاں تک حکمِ اول کا تعلق ہے تو ابن بطال نے لکھا کہ علماء متفق ہیں کہ صرف تحریر کو دیکھ کر لوگوں کے لئے گواہی دینا جائز نہیں الا یہ کہ اسے موقع کا اپنا گواہ ہونا یاد ہو، اگر اسے یہ یاد نہیں تب وہ گواہی نہ دے گا اس لئے کہ جعلی مہر بھی بن سکتی ہے اور جعلی تحریر بھی، حضرت عثمان کے دور میں ایسا ہوا تھا اور یہی ان کی شہادت کا باعث بنا (مفسدوں نے ایک خط پیش کیا جن پہ سرکاری مہر لگی ہوئی تھی اور اس میں مکتوب تھا کہ یہ لوگ جونہی مصر پہنچیں انہیں قتل کر دو، حضرت عثمان نے کہا یہ خط جعلی ہے اور مہر بھی لیکن وہ نہ مانے اور کہا اگر آپ نے یہ نہیں لکھا تو آپکے سیکرٹری مروان نے لکھا ہے اسے ہمارے حوالے کریں لیکن حضرت عثمان نے بلا دلیل ان کا یہ دعوی ماننے سے انکار کیا جس پر انہیں گھر میں محصور کر دیا گیا اور آخر شہید کر دیا) قرآن میں ہے: (إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)[الزخرف:۸۶] مالک نے شہادت علی الخط جائز قرار دیا ہے ابن شعبان نے ابن وہب سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ میں اس ضمن میں مالک کی رائے کا قائل نہیں ہوں، طحاوی لکھتے ہیں مالک نے اس میں تمام فقہاء کی مخالفت کی ہے علماء نے ان کا یہ قول شذوذ میں سے قرار دیا ہے کیونکہ خط سے مشابہ خط ہوسکتا ہے اور یہ شہادت اس سے قول کی نہیں اور نہ معاینہ کی (یعنی اس کے سامنے یہ تحریر نہیں لکھی) محمد بن حارث لکھتے ہیں شہادت علی الخط خطا ہے مالک نے ایک شخص کی بابت کہا جس نے کہا میں نے فلاں کو سنا کہہ رہا تھا کہ میں نے فلاں کو دیکھا کسی کو قتل کر رہا تھا یا اپنی بیوی کو طلاق دے رہا تھا یا الزام دھر رہا تھا تو کہا اس طرح کی گواہی قبول نہیں الا یہ کہ اسے (موقع کا) گواہ بنایا ہو، کہتے ہیں تو تحریر کا معاملہ تو اس سے ابعد واضعف ہے، کہتے ہیں درحقیقت شہادت علی الخط استشہادِ موتی ہے (یعنی

مُردوں کو گواہ بنانے کے مترادف) محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکیم کہتے ہیں ہمارے زمانہ میں شہادت علی الخط قابل قبول نہیں کیونکہ لوگوں نے کئی قسم کی نوسر بازیاں ایجاد کر لی ہیں مالک کہہ چکے ہیں لوگوں کے نت نئے قسم کے فجور کے احداث کی نحو پر ہی ان کیلئے فیصلے کئے جاتے ہیں، زمانہِ ماضی میں قاضی کی مہر پر گواہی جائز سمجھی جاتی اور قبول کی جاتی تھی پھر مالک کی رائے بنی کہ جائز نہ ہونا چاہئے تو ائمہ مالکیہ کے یہ اقوال جمہور کی رائے کے موافق ہیں، ابوعلی کرابیسی کتاب ادب القضاء میں لکھتے ہیں بعض علماء نے شہادت علی الخط کو جائز کہا لیکن یہ محلِ نظر ہے کیونکہ خطاط ہر قسم کے رسم الخط کی نقالی کر سکتے ہیں حتی کہ ماہر ترین بھی تمیز نہیں کر سکتا اگر یہ اس زمانہ کی بات ہے تو دورِ حاضر میں معاملہ تو اور بگڑ چکا ہے کہ شر کی طرف ان کی مسارعت ان سے بڑھ کر ہے

جہاں تک حکمِ ثانی ہے تو ابن بطال نے لکھا کہ قاضیوں کے خطوط بارے اختلافِ آراء ہے تو جمہور جواز کے قائل ہیں حنفیہ نے حدود کا استثناء کیا یہی شافعی کا قول ہے! بخاری نے جس امر کے ساتھ حنفیہ پر احتجاج کیا وہ قوی ہے اس لئے کہ ثبوتِ قتل کے بعد ہی یہ مالی معاملہ بنا، کہتے ہیں تابعین قضاۃ کی طرف سے اس کی اجازت بارے جو ذکر کیا ان کی اس میں حجت حدیث سے ظاہر ہے کیونکہ نبی اکرم نے بادشاہوں کو خطوط لکھے اور کسی نے نقل نہیں کیا کہ کسی کی ان پر گواہی ڈالی ہو، کہتے ہیں پھر فقہائے امصار کا ابن ابولیلی اور سوار کی اس رائے پر اجماع ہو گیا کہ اس ضمن میں مشہود کی اشتراط ہے کیونکہ فسادی وخرابی بڑھ گئی تھی لہذا اموال و دماء کے معاملات میں احتیاط برتی جانے لگی، عبداللہ بن نافع نے مالک سے نقل کیا کہ وہ قدیم میں اجازتِ خواتیم کی رائے رکھتے تھے حتی کہ کئی دفعہ قاضی اپنی مہر لگا کر کسی کیلئے کچھ لکھ دیتا اور اس سے زیادہ کوئی تردد نہ کیا جاتا تو اس کا یہ لکھا قابلِ عمل ہوتا پھر الزام وتہمت لگنے لگے تو اب دو گواہ بھی طلب کئے جانے لگے

حکمِ ثالث جو ہے تو ابن بطال نے کہا اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی قاضی اپنی تحریر پر دو گواہ تو بنا لے مگر انہیں وہ پڑھ کر نہ سنائے اور نہ نفسِ مضمون کی خبر دے تو مالک نے کہا یہ جائز ہے ابوحنیفہ اور شافعی عدم جواز کے قائل ہیں کیونکہ قرآن میں ہے: (وَ مَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا)[یوسف: ۸۱] (یعنی ہم تو اسی کی گواہی دیں گے جو ہم جانتے ہیں) کہتے ہیں مالک کی حجت یہ ہے کہ حاکم جب مقر ہو کہ یہ اسکی تحریر ہے تو گواہ بنانے کا بھی مقصد یہی ہوتا ہے کہ مکتوب الیہ کو علم ہو کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور کئی دفعہ قاضی کے پاس لوگوں کے امور میں سے کچھ ایسا ہوتا ہے کہ وہ نہیں چاہتا کہ ہر کوئی اس سے واقف ہو مثلا وصیت اگر موصی ذکر کرے جو مثلا اس نے اس میں تفریط کی ہے! کہتے ہیں مالک نے یہ امر بھی جائز قرار دیا کہ مہر لگی وصیت کے بعد دو گواہ ہوں اور اس طرح لپٹے ہوئے خط کے اور حاکم کے روبرو وہ اس طرح گواہی دیں کہ ہم اس کے اس میں موجود تحریر کے اقرار کے گواہ ہیں، اس میں حجت آنجناب کے اپنے عمال کو لکھے خطوط ہیں اور آپ نے سفیروں کو یہ پڑھ کر نہ سنائے تھے آپ نے مہر تو اسلئے لگائی تھی کیونکہ آپ کو بتلایا گیا تھا کہ وہ مہر کے بغیر خطوط قبول نہیں کرتے تو اس سے دلالت ملی کہ قاضی کا خط حجت ہے چاہے مہر لگی ہو یا نہ لگی ہو، مہر سے خالی خط کے حکم بارے اختلاف ہے اس طور کہ حاملِ خط قاضی کو اس کا لکھا ہوا حکم دکھلائے اور اسے روبہ عمل لانے کا مطالبہ کرے تو اکثر کے نزدیک اگر اسے یہ سب یاد ہے تبھی عمل میں آئے گا جیسا کہ گواہ بارے بھی یہی ہے یہی شافعی کا قول ہے! بعض نے کہا اگر مکتوب حاکم یا شاہد کی تحویل میں رہا جب سے وہ لکھا گیا یا کہیں محفوظ رکھا گیا تا آنکہ اسے حکما طلب کیا گیا یا (اگر گواہ ہے تو) گواہی طلب کی گئی تو یہ جائز ہے اگرچہ اسے یاد نہ بھی ہو، بصورت دیگر جائز نہیں

یہ بھی کہا گیا کہ اگر اسے تیقن ہو کہ یہ اسی کی تحریر ہے تب اس کے لئے اس کے مطابق حکم دینا سائغ ہے اور گواہی بھی اگرچہ اسے یاد نہ بھی ہو، اوسط اعدل المذاہب ہے، یہی ابو یوسف اور محمد کا قول ہے احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے ابن منیر کہتے ہیں شارح نے مقصودِ باب سے تعرض نہیں کیا کیونکہ بخاری نے خط پر نبی اکرم کے روم کی طرف لکھے گئے خط سے استدلال کیا ہے، کوئی قائل کہہ سکتا ہے کہ مضمونِ خط تو اسلام کی طرف انہیں دعوت دینا تھا اور یہ ایسا امر ہے جو ثبوتِ معجزہ اور آپ کی دعوت کے صدق کی قطعیت کے پیش نظر مشہور ہو چکا تھا، تو مجرد خط سے مخالفین کو الزام دینا صحیح نہیں کہ وہ اس کے قائل کے ہاں ظن کا فائدہ دیتا ہے اور بالا جماع اسلام میں ظن پر اکتفاء نہ کیا جائے گا تو اس سے دلالت ملی کہ مضمونِ خط کے علم کا حصول پہلے سے موجود تواتر کے ساتھ مقرون ہے تو یہ خط تذکرہ اور توکید فی الانذار کی مانند تھا، پھر محتمل ہے کہ حاملِ مکتوب کو اس کے مندرجات کا علم ہو اور وہ اس کی تبلیغ کا مامور ہو، حق یہ ہے کہ اس کے امر پر عمدہ حاملِ کتاب کا اپنا علم ہے جس کے ساتھ قرائنِ حال بھی تھے اور خط پر مسئلہ شہادت مجرد الخط کے ساتھ اکتفاء میں مفروض ہے! کہتے ہیں شہادت علی الخط اور قاضی کے کسی اور قاضی کو لکھے خط کے درمیان یہ فرق کہ اول کے قائل بنسبت ثانی کے اقل ہیں اس اعتبار سے ہے کہ اول میں احتمال متطرق ہے جبکہ ثانی میں وہ نادر ہے کیونکہ قاضی کا نام لے کر کسی کی جعل سازی کر لینے کا احتمال بعید ہے بالخصوص جب مراجعت بھی ممکن ہو، اسی لئے قضاۃ اور ان کے نواب کے ہاں اس پر عمل شائع ہوا ہے۔

علامہ انور باب(الشهادة على الخط المختوم الخ) کی بابت رقم کرتے ہیں ختم بارے عرف مختلف رہا ہے زمانہ قدیم میں خارج الخط مہر لگاتے تھے تاکہ محفوظ رہے (دورِ حاضر کی اصطلاح میں سر بمہر کرنا) اسی سے اللہ کا یہ فرمان ہے: (ولكن رسول الله وخاتم النبيين) لیکن آج مہر خط کے اندرون کی طرف منتقل ہو چکی ہے اور اس سے مراد مضمون کی تصدیق ہوتی ہے نہ کہ کچھ اور، پھر مشہور یہ ہوا کہ ہمارے ہاں خط غیر معتبر ہے کیونکہ نقل کی جا سکتی ہے! میں کہتا ہوں یہ تب جب کوئی انکار واقع ہو وأما في البين تو معتبر ہے جیسا کہ شامی نے ایک رسالہ میں اسکی تائید کی ہے جس کا نام نشر العرف ہے، اس کا معتبر ہونا تب محقق ہوگا اگر جعل سازی سے اطمینان ہے یہی اعتبار قاضی کے کسی اور قاضی کو لکھے خط میں بھی ہے، اسکی شروط اس کے باب سے ملاحظہ کرو

(وقال بعض الناس كتاب الحاكم جائز) کی بابت لکھتے ہیں اس کی تقریر اور جوابِ تقریر کی ہامش سے مراجعت کرو، (يجيزون كتب القضاء بغير محضر الخ) کی بابت کہتے ہیں ہمارے ہاں یہ غیر مختار ہے بلکہ شہودِ کتابت ہمارے نزدیک ضروری ہے، (اذهب فالتمس المخرج الخ) یعنی ہم اس کے قول: (إنه زور) کہ یہ جعلی ہے، کو قابل عمل نہ سمجھیں گے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ہم ثبوت کی روشنی میں فیصلہ کریں گے اگر تمہارے پاس ثبوت ہے تو تلاش کرو (اور پیش کرو)، (وقد كتب النبي ﷺ إلى أهل خيبر إما أن تدوا صاحبكم الخ) یعنی(تعطوا الدية) تدوا غیر مربوط صیغہ خطاب ہے صحیح وہ جو ص: ۱۰۶۷ مطبوعہ ہند میں ہے، باب(كتاب الحاكم إلى عماله) : (فقال رسول الله إما أن يدوا صاحبكم الخ) صیغہ غائب کے ساتھ۔

- 7162 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمَّا أَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى الرُّومِ قَالُوا إِنَّهُمْ لَا يَقْرَءُونَ كِتَابًا إِلَّا مَخْتُومًا فَاتَّخَذَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى وَبِيصِهِ وَنَقْشُهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

.أطرافه 65، 2938، 5870، 5872، 5874، 5875، - 5877 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۴۴۰)

- 16باب مَتَى يَسْتَوْجِبُ الرَّجُلُ الْقَضَاءَ (قاضی بننے کی اہلیت کب ہوگی)

وَقَالَ الْحَسَنُ أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْحُكَّامِ أَنْ لاَ يَتَّبِعُوا الْهَوَى وَلاَ يَخْشَوُا النَّاسَ ﴿ وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً ﴾ ثُمَّ قَرَأَ ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴾ وَقَرَأَ ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا [اسْتُودِعُوا] مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلاَ تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ وَقَرَأَ ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ فَحَمِدَ سُلَيْمَانَ وَلَمْ يَلُمْ دَاوُدَ وَلَوْلاَ مَا ذَكَرَ اللَّهُ مِنْ أَمْرِ هَذَيْنِ لَرَأَيْتُ أَنَّ الْقُضَاةَ هَلَكُوا فَإِنَّهُ أَثْنَى عَلَى هَذَا بِعِلْمِهِ وَعَذَرَ هَذَا بِاجْتِهَادِهِ وَقَالَ مُزَاحِمُ بْنُ زُفَرَ قَالَ لَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ خَمْسٌ إِذَا أَخْطَأَ الْقَاضِي مِنْهُنَّ خَصْلَةً كَانَتْ فِيهِ وَصْمَةٌ أَنْ يَكُونَ فَهِمًا حَلِيمًا عَفِيفًا صَلِيبًا عَالِمًا سَئُولاً عَنِ الْعِلْمِ

ترجمہ: حسن کہتے ہیں اللہ نے حکام کو اس امر کا پابند کیا ہے کہ وہ ذاتی خواہشات کی پیروی نہ کریں اور (عدل کرنے میں) لوگوں سے ڈریں، اس نے قرآن میں کہا میری آیات کو تھوڑی سی قیمت کے عوض نہ بیچ دینا، پھر حسن نے یہ آیت پڑھی: (ترجمہ) اے داوٗد! ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے پس لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلے کر اور خواہش کے پیچھے نہ لگنا یہ تجھے اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گا، بے شک جو اللہ کی راہ سے بھٹک گئے ان کیلئے شدید عذاب ہے اس سبب جو انہوں نے روزِ حساب کو فراموش کر دیا، اور یہ آیت پڑھی (ترجمہ) بے شک ہم نے تورات نازل کی تھی جس میں ہدایت اور نور تھا جس کے ساتھ اللہ کے فرمانبردار نبی فیصلے کرتے رہے ان لوگوں کیلئے جو یہودی تھے اور ربانیین اور ان کے علماء بھی اسکے ذریعہ جو انہوں نے اللہ کی کتاب میں سے یاد رکھا اور وہ اس پہ گواہ تھے تو لوگوں سے مت ڈرو مجھ ہی سے ڈرو اور میری آیات کے بدلے تھوڑی پونجی نہ کھاؤ اور جس نے اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے نہ دئے وہ کافر لوگ ہیں، اور یہ آیت پڑھی (ترجمہ) اور داوٗد اور سلیمان جب وہ دونوں اس کھیت کے بارہ میں فیصلہ کر رہے تھے جسے بعض لوگوں کے ریوڑ نے چر لیا تھا اور ہم ان کے فیصلہ کو ملاحظہ کر رہے تھے تو اسکی فہم ہم نے سلیمان کو دی اور دونوں ہماری جناب سے علم وفہم کے مالک تھے، تو یوں حضرت سلیمان کی تعریف کی اور حضرت داوٗد کو ملامت نہیں کی، اگر ان دو انبیاء کا حال اللہ تعالیٰ قرآن میں ذکر نہ کرتا تو میں سمجھتا کہ قاضی تو ہلاک ہو گئے، تو ایک نبی (حضرت سلیمان) کی اسکے علم کی وجہ سے تعریف کی اور دوسرے نبی (یعنی حضرت داوٗد) کی بھی ان کے اجتہاد کرنے کی وجہ سے تعریف کی، مزاحم بن زفر کہتے ہیں ہمیں عمر بن عبدالعزیز نے کہا پانچ صفات ایسی ہیں اگر ان میں سے ایک صفت بھی کسی قاضی میں نہ ہو تو یہ ایک عیب ہے: کہ وہ سمجھدار، حلیم الطبع، امین، قوی اور عالم اور اہلِ علم سے رجوع کرنے والا ہو۔

یعنی قاضی بننے کا اہل کب ہوگا؟ امام شافعی کے شاگرد کرابیسی کتاب آداب القضاء میں لکھتے ہیں میں علمائے سلف کے مابین

اس امر میں کسی اختلاف سے واقف نہیں کہ مسلمانوں کا قاضی بننے کا اہل وہ شخص ہے جس کا فضل، صدق، علم اور ورع مسلّم ہو کتاب اللہ کا قاری اور اسکے اکثر احکام سے واقف اور ذاتی خواہشات سے دور ہو، لکھتے ہیں اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ سطحِ زمین میں ان سب صفات کا جامع کوئی شخص نہیں لیکن اس عہدہ کیلئے اہلِ زمان کے اکمل وافضل لوگوں کی تلاش کی جائے نبی اکرم کی سنن کا عالم ہو، اکثر احادیث کا حافظ ہو اسی طرح اقوالِ صحابہ کا بھی اتفاقات واختلافات سے بھی بخوبی عالم ہو اور فقہائے تابعین کے اقوال کا علم بھی رکھتا ہو، صحیح کی سقیم سے پرکھ کرسکتا ہو پیش آمدہ مسائل میں قرآن سے رہنمائی لے اگر اس میں نہ پائے تو سنت کو دیکھے اگر اس میں بھی نہ پائے تو اکابر صحابہ کے معمول بہ فتاویٰ دیکھے، اہلِ علم کے ساتھ کثیر المذاکرہ ہو ان سے مشاورت کرتا ہو پھر فضل وورع سے متصف ہو اپنی زبان، پیٹ اور فرج کی حفاظت کرتا ہو اور مقدمات کی سماعت کی صلاحیت ہو پھر ضروری ہے کہ عاقل اور ذاتی خواہشات سے دور ہو

کہتے ہیں ہم جانتے ہیں کہ یہ سب صفات ایک آدمی میں ملنا محال ہے لیکن ضروری ہے کہ اہلِ زمانہ سے اکمل واطلب کی جستجو کی جائے، مہلب کہتے ہیں استحبابِ قضاء میں یہی کافی نہیں کہ اپنے میں اس کی اہلیت پاتا ہو بلکہ لوگ بھی اسے اس کا اہل سمجھتے ہوں ابن حبیب مالک سے ناقل ہیں ضروری ہے کہ قاضی عالم وعاقل ہو بقول ابن حبیب اگر علم نہیں تو عقل وورع تو ہونی چاہئے کیونکہ ورع اسے روکے رکھے گی اور عقل اہلِ علم سے اسے سوالات کرنے اور استفادہ کرنے کی ترغیب دے گی، اگر طلبِ علم کرے گا تو وہ مل بھی جائے گا لیکن عقل خریدنے جائے گا تو وہ کہیں سے نہیں ملے گی، ابن عربی لکھتے ہیں اس امر پر اتفاق ہے کہ قاضی بننے کیلئے مالدار ہونا شرط نہیں، اس میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ)[البقرة: ۲۴۷] کہتے ہیں قاضی حکمِ شرع میں مالدار ہی ہوتا ہے کیونکہ بیت المال سے وہ تنخواہ لے گا ہاں اگر یہ سہولت مہیا نہ ہو تو فقیر اہل شخص کی نسبت مالدار اہل شخص کو قاضی بنانا زیادہ مناسب ہے کیونکہ فقر کی صورت میں یہ گمان ہوسکتا ہے کہ مال کے لالچ میں آجائے ابن حجر کہتے ہیں یہ بات انہوں نے اپنے ہم عصر لوگوں کے حساب سے کہی ہے اس زمانہ کے وہ مدرک نہیں جس میں حالت یہ ہوگئی ہے کہ عہدۂ قضاء کا طالب صاف صاف کہتا ہے کہ اس کی اس طلب کی وجہ مال کی احتیاج ہے جس سے وہ اپنی ضروریات پوری کر سکے حالانکہ جانتا ہے کہ بیت المال سے اسے کچھ نہیں ملے گا (گویا اس نیت سے قاضی بننا چاہتا ہے کہ خوب لوٹ مار کرے) سوائے حنفیہ کے سب کا اتفاق ہے کہ قاضی مرد ہی ہونا چاہئے انہوں نے بھی حدود کا استثناء کیا (یعنی حدود کے مقدمات کی سماعت مرد قاضی ہی کرے گا) ابن جریر نے اطلاق کیا (یعنی ان کے ہاں عورت قاضی ہوسکتی ہے اور ہر طرح کے مقدمات سن سکتی ہے) جمہور کی حجت یہ حدیث صحیح ہے: (ما أفلح قومٌ وَلَّوْا أمورهم امرأةً) (یعنی وہ قوم کیونکر فلاح پا سکتی ہے جنہوں نے عورت کو حکمران بنالیا) اور اس لئے کہ قاضی کمالِ رائے سے آراستہ ہونا چاہئے اور عورت ناقص الرائے ہے بالخصوص مردوں کے امور میں۔

(وقال الحسن) یعنی بصری۔(يا داود إنَّا جَعَلْنَاكَ الخ) بقول ابن حجر اس آیت کا یہ جملہ ان کا محلِ استشہاد ہے:(وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ) [ص : ۲۶] اور سورہ المائدہ کی آیت سے مذکور کا بقیہ، ان مناہی پر امر کا اطلاق کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ کسی شئ سے نہی اس کے عکس کا امر ہے تو ہویٰ سے نہی میں حکم بالحق کا امر ہوا اور خشیۃ الناس سے نہی میں گویا اللہ کی خشیت مدِ نظر رکھنے کا حکم ہوا اور اللہ کی خشیت کا لازم حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ہے، اس کی آیات کی بیع سے نہی میں گویا یہ حکم

مضمر ہے کہ ان کے مدلولات پر عمل کیا جائے، ثمن کو قلت کے ساتھ یہ اشارہ دینے کیلئے موصوف کیا کہ یہ عوض کی نسبت سے اس کے لئے وصفِ لازم ہے کیونکہ ان کی قیمت ساری کائنات بھی نہیں ہوسکتی۔

(بما استحفظوا الخ) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، یہ ابوعبیدہ کی تفسیر ہے۔ (وقرأ) یعنی حسن بصری نے، یہ ابونعیم کی حلیۃ الاولیاء میں موصول ہے۔ (من أمر هذين) یعنی حضرت داود اور حضرت سلیمان! قولہ (لرأيت) کشمیہنی کے نسخہ میں (لرويت الخ) ہے یعنی ان سابق الذکر دونوں آیتوں کے متضمن کی وجہ سے جن میں بیان ہوا کہ جس نے اللہ کے نازل کردہ احکام کے ساتھ فیصلے نہ کئے وہ کافر ہے تو اسکے عموم میں عمداً ایسا کرنے والا اور غلطی سے کرنے والا دونوں داخل ہوئے، اسی طرح اللہ کا یہ فرمان: (إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) تو یہ بھی عامد و مخطیٔ دونوں کو شامل ہے، قصہ حرث والی آیت کے ساتھ استدلال کیا کہ وعید عامد کے ساتھ خاص ہے اسی طرف یہ کہتے ہوئے اشارہ کیا: (فإنه أثنى على هذا بعلمه) یعنی ان کے علم یعنی معرفت کے سبب ان کے حکم کو اور حکم بہ کو موجبہ قرار دیا اور حضرت داود کو ان کے اجتہاد کے سبب معذور سمجھا، اس کا بعض تفسیر ابن ابو حاتم اور ابوبکر دینوری کی المجالسۃ میں اور صولی کی امالی میں مروی ہے ان سب نے کچھ کمی و بیشی کے ساتھ اسے حماد بن سلمہ عن حمید طویل سے نقل کیا کہتے ہیں ہم حسن کے ہمراہ ایاس بن معاویہ کے ہاں گئے جب انہیں قاضی بننے کی پیشکش کی گئی، کہتے ہیں ایاس رونے لگے اور کہا اے ابوسعید۔ یعنی حسن بصری۔ لوگ کہتے ہیں قاضی تین طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جس نے اجتہاد کیا مگر خطا کھائی تو یہ آگ میں ہے اور ایک وہ جو ہوائے نفس کے ساتھ چلا، یہ بھی آگ میں ہے اور ایک وہ جس نے اجتہاد کیا اور اس کا اجتہاد درست نکلا تو یہ جنتی ہے! اس پر حسن نے کہا اللہ نے حضرت سلیمان کے قصہ میں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ اس کا رد کرتا ہے تو یہی آیت پڑھی (شاهدين) تک، کہا تو اللہ نے حضرت سلیمان کی تعریف کی کیونکہ درست فیصلہ کیا لیکن حضرت داود کی اس وجہ سے کہ غلط فیصلہ دیا تھا، ذم نہیں کی پھر کہنے لگے اللہ نے حکام سے عہد لیا ہے (یعنی انہیں تاکید کی ہے) کہ نہ اشترائے ثمن کریں، نہ اتباعِ ہویٰ کریں اور نہ کسی سے ڈریں پھر یہ آیت پڑھی: (يا داوُدُ إنا جَعَلْنَاكَ خليفة) آخرِ آیت تک!

بقول ابن حجر یہ حدیث جس کی طرف ایاس نے اشارہ کیا اسے اصحابِ سنن نے حضرت بریدہ سے نقل کیا ہے لیکن اس میں تیسرے کی بابت کہا جو بغیر علم کے فیصلے کریں، میں نے ایک علیحدہ رسالہ میں اس کے طرق جمع کئے ہیں کسی میں بھی یہ نہیں کہ جس نے اجتہاد کیا اور غلطی کی، مجتہدِ مخطیٔ بارے چند ابواب کے بعد بحث ہوگی، اس قصہ کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ نبی کیلئے احکام میں اجتہاد کرنا جائز تھا اور یہ کہ وہ نزولِ وحی کا ہی منتظر نہ رہے کیونکہ اس قصہ میں وارد ہوا کہ حضرت داؤد نے اس مسئلہ مذکورہ میں اجتہاد کیا کیونکہ یہ فیصلہ مبنی بر وحیِ الٰہی ہوتا تو اسکی فہم کے ساتھ حضرت سلیمان کو خاص نہ کیا جاتا، ان حضرات نے اس امر میں اختلاف کیا ہے جنہوں نے نبی کیلئے جائز قرار دیا کہ وہ اجتہاد کرسکتا ہے کہ آیا ان سے اس اجتہاد میں خطا ہوسکتی ہے؟ مجیزین نے اس قصہ حضرت داود سے استدلال کیا، اس امر پر دونوں فریق متفق ہیں کہ اگر نبی سے اجتہادی غلطی ہو جائے تو آپ اس پہ مُقرّ نہیں کئے جاتے (یعنی فوراً آپ کو حق کی آگاہی دی جاتی ہے) مانعینِ اجتہاد نے جواب دیا کہ آیت میں اس امر کی کوئی دلیل نہیں کہ حضرت داود نے اجتہاد کیا اور اس میں خطا کی، اس کا ظاہر فقط یہ ہے کہ یہ واقعہ ہوا حضرات داود و سلیمان پر پیش کیا گیا تو حضرت سلیمان نے فیصلہ کیا کیونکہ اللہ نے انہیں یہ فیصلہ

سچھا دیا تھا حضرت داود نے اس میں کوئی فیصلہ نہ دیا تھا، ان کا رد اہلِ نقل کی بیان کردہ صورتحال کرتی ہے! حضرت حسن بصری کے اثر بھی متضمن ہے کہ دونوں نے فیصلہ کیا تھا،

ابن منیر نے حسن بصری کے اس قول کا تعقب کیا: (ولم یذم داؤد) کہ اس میں حقِ داود کا نقص ہے اور یہ اس طرح کہ اللہ فرماتا ہے: (وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا)[الأنبياء : ۷۹] تو حکم وعلم کی عطا میں دونوں کے درمیان جمع کیا اور سلیمان کو فہم کے ساتھ ممیز کیا اور یہ زائد علی العام خاص علم ہے جس کا تعلق مقدمات کے فیصلوں سے ہے، کہتے ہیں اس واقعہ میں اصح یہ ہے کہ حضرت داود نے درست فیصلہ دیا تھا البتہ سلیمان نے معاملہ فہمی کا ثبوت دیا اور صلح کی طرف راہنمائی کر دی (یعنی فیصلہ حضرت داود کا غلط نہ تھا البتہ حضرت سلیمان نے آگے بڑھ کر صلح پر منتج ایک حل پیش کر دیا) قولہ تعالیٰ: (وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا) کی بابت محتمل ہے کہ عام ہو یا پھر اس کا تعلق صرف اسی واقعہ سے ہو، دونوں تقدیروں پر اس میں حضرت داود کی بھی حکم وعلم کے ساتھ متصف ہونے کے ساتھ ثناء ہے تو یہ مجتہد کے عذر کی قبیل سے نہیں جب وہ مخطئ ہو کیونکہ خطا نہ حکم ہے اور نہ علم! یہ تو غیر صائب ظن ہے اور اگر اس کا تعلق اس واقعہ کے دیگر سے ہے (یعنی عمومی بات ہے) تو اللہ تعالیٰ خصوصیت کے ساتھ اس واقعہ میں حضرت داود کی بابت اصابت کی اور نہ خطا کی خبر نہ دے سکتا تھا

اس کی غایت یہ ہے کہ اس نے حضرت سلیمان کو تفہیم کی بابت خبر دی ہے تو اسکے ساتھ احتجاج ضعیف ہے تو یہ نہ کہا جائے گا کہ حضرت سلیمان کو اس کی تفہیم دی حضرت داود کو نہ دی، حضرت سلیمان کو خاص بالتفہیم اس لئے کیا کہ وہ تب صغیر السن تھے تو ان کی طرف سے یہ عمدہ فیصلہ کرنا (جو دراصل باہمی تفاہم وتصالح کی کوشش تھی وگرنہ فیصلہ جیسا کہ ذکر ہوا حضرت داود کا عین مطابقِ حق تھا) استغراب کا باعث بنا، ابن حجر کہتے ہیں جو اس قصہ میں تامل کرے اس کے لئے ظاہر ہوگا کہ دونوں فیصلوں کا باہمی فرق اولویت کا تھا نہ کہ عمد اور خطا میں (میرے خیال میں عمد کی بجائے صواب کہنا چاہئے) اور حسن کے قول: (حمد سلیمان) کا معنی ہوگا کہ طریقِ ارجح کے مطابق ہوا اور (لم یذم داؤد) کا مطلب ہے کہ اس وجہ سے کہ طریقِ راجح پر اقتصار کیا، حضرت عمر کیلئے بھی حضرت سلیمان سے ملتا جلتا واقعہ پیش آیا جو یہ ہے کہ ایک صحابی کا انتقال ہو گیا ترکہ میں تجارت میں لگا کچھ مال چھوڑا اور ان کے ذمہ قرض بھی تھا تو قرضخواہوں نے چاہا کہ ترکہ کا مال فروخت کر کے اپنا قرض چکالیں تو حضرت عمر نے انہیں اس بات پر راضی کر لیا کہ تقاضہ کو موخر کر لیں حتی کہ منافع سے حاصل ہونے والی رقم سے اپنے قرض واپس لیں اور (رأس المال) متوفی کے یتیم بچوں کیلئے باقی رہے تو ان کا یہ حسنِ نظر پسند کیا گیا اور اگر قرضخواہ ان کی تجویز منظور نہ کرتے تو انہیں منع کرنے کا حق حضرت عمر کو نہ تھا، اسی قبیل سے یہ واقعۂ حرث وغنم قرار دیا جا سکتا ہے، احادیث الانبیاء میں حضرت داود وسلیمان کے ایک اور واقعہ کی تفصیل گزری ہے جو ان دوعورتوں سے متعلق تھا جن میں سے ایک کا بیٹا بھیڑیا لے گیا تھا، اس مقدمہ میں بھی دونوں کا فیصلہ باہم مختلف تھا حضرت داود کے دیئے ہوئے فیصلہ کی توجیہہ بھی زیرِ نظر واقعہ کے فیصلہ سے قریب ہے

ان کا ایک تیسرا قصہ بھی ہے تفرقہ بین الشہود میں اس عورت کے قصہ میں جس پر بدکاری سے حاملہ ہونے کا الزام لگا اور چار گواہوں نے گواہی بھی دے دی اس پر حضرت داود نے اسے رجم کرنے کا حکم دیا تو حضرت سلیمان جو اس وقت لڑکے تھے، نے اس قسم کا قصہ لڑکوں کے درمیان مصور کیا پھر گواہوں کو الگ الگ کیا اور انہیں آزمایا جس پر ان کے بیانات باہم مختلف ہوئے تو اس عورت سے حد

ختم کر دی، ایک اور واقعہ اس عورت کا پیش آیا جو سو کر اٹھی تو اس کی دبر میں انڈے کی سفیدی ڈالی ہوئی تھی تو الزام لگا کہ اس نے زنا کیا ہے، حضرت داود نے اسے رجم کرنے کا فیصلہ دیا تو حضرت سلیمان نے کہا اس پانی کو آگ پر رکھا جائے اگر یہ اکٹھا ہو جائے تو انڈوں کی سفیدی ہے وگرنہ منی ہے تو آگ پر رکھنے سے وہ اکٹھا ہو گیا،

عبدالرزاق نے بسند صحیح مسروق سے نقل کیا ہے کہ یہ انگوروں کا باغ تھا جسے رات کے وقت بکریاں چر گئی تھیں تو حضرت داود کا فیصلہ یہ تھا کہ بکریاں باغ کے مالکان کو دے دی جائیں بعد ازاں حضرت سلیمان سے ان کا گزر ہوا انہیں واقعہ و فیصلہ کی خبر دی تو کہا نہیں، میرا فیصلہ یہ ہے کہ باغ کے مالکان بکریاں لے لیں اور ان کے دودھ، اون اور منفعت سے متمتع ہوں اور دوسرا فریق اس دوران اس باغ کی آبیاری کرے جب ویسا ہی ہو جائے تو باغ اور ریوڑ اصل مالکان کو واپس کر دئے جائیں اسے طبری نے ایک اور کمزور طریق سے تخریج کیا اور سند میں (مسروق عن ابن مسعود) ذکر کیا، اسے ابن مردویہ اور بیہقی نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ ابن مسعود سے نقل کیا اس کی سند حسن ہے، معمر عن قتادہ سے منقول کیا کہ حضرت داود نے فیصلہ دیا کہ ریوڑ اب وہ لے لیں تو اللہ نے حضرت سلیمان کو فیصلہ سجھایا اور انہوں نے کہا ایک برس تک تم یہ ریوڑ لے لو تمہارے لئے ان کا دودھ، اولاد اور اون ہے، عبد بن حمید نے ابن ابونجیح عن مجاہد سے نقل کیا کہ حضرت داود نے باغ کے بدلے انہیں ریوڑ کی ملکیت دے دی جبکہ حضرت سلیمان نے ریوڑ کی اون اور ان کے البان کا اہلِ حرث کیلئے ہونے کا فیصلہ دیا اور انہی پر ان کی نگہداشت کی ذمہ داری ہوگی جبکہ اہلِ غنم ان کے حرث کی آبیاری اور نگہداشت کریں گے حتی کہ وہ اسی طرح ہو جائیں جو بکریوں کے انہیں چرنے کے دن تھی پھر ہر دو چیزیں اصل مالکان کو لوٹا دی جائیں، طبری نے یہ قصہ علی بن زید عن خلیفہ عن ابن عباس سے نحوہ نقل کیا اسی طرح قتادہ کے طریق سے عوفی عن عطیہ عن ابن عباس سے بھی نقل کیا لیکن اس میں ہے کہ باغ کے مالک پر اپنی سال بھر کی آمدنی مخفی نہیں ہوتی وہ اب ان بکریوں کے بچے اور ان کے اون بیچ کر اپنا نقصان پورا کر لے تو حضرت داود نے ان کی تحسین فرمائی، ابن مردویہ نے حسن عن احنف بن قیس سے اول کی نحو نقل کیا، بقول ابن تین کہا گیا ہے کہ حضرت سلیمان نے اندازہ لگایا کہ اس ریوڑ نے جو نقصان کیا ہے اس کی قیمت ان کے اون اور دودھ سے ہو سکتی ہے کہتے ہیں حضرت براء کی اونٹنی کے قصہ میں وارد ہے جس نے ایک باغ میں داخل ہو کر خرابی پیدا کی تو نبی اکرم نے فیصلہ دیا تھا کہ باغوں کے مالکان کے ذمہ ہے کہ وہ دن کے وقت اپنے باغوں کی رکھوالی کریں ہاں اگر رات کو کسی کے مویشی کسی باغ میں داخل ہو کر خرابی کریں تب ان کے مالکان کو نقصان دینا پڑے گا، یہ حضرت سلیمان کی شریعت کے برخلاف ہے! کہتے ہیں اگر فریقین نقصان کی قیمت ادا کرنے پر باہم راضی ہو جائیں تو مشہور یہ ہے کہ یہ جائز نہیں جب تک قیمت معلوم نہ کرا لیں بقول ابن حجر اگر عوفی کی روایت محفوظ ہے تو اس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے وگرنہ اس کا جواب وہی جو ابن تین نے اولاً نقل کیا، تو اس لحاظ سے دونوں شریعتوں کے مابین کوئی تخالف نہیں۔

(وقال مزاحم بن زفر) زفر بروزنِ عمر، کوفی ہیں انہیں مزاحم بن ابو مزاحم بھی کہا جاتا ہے ثقہ ہیں مسلم نے ان سے تخریج کیا ہے۔ (منهن خطة) خاء کی پیش اور تشدیدِ طاء کے ساتھ، ابو ذر عن کشمیہنی سے یہی لفظ ہے انہی کے ان سے ایک نسخہ میں (خصلة) ہے، دیگر کے ہاں بھی یہی ہے دونوں ہم معنی ہیں۔ (أن یكون) قاضیِ مذکور کے حال کی تفسیر ہے۔ (فهما) فاء کی زبر اور کسرِ ہاء کے ساتھ، یہ مبالغہ کے صیغوں میں سے ہے، ہاء کی تسکین بھی جائز ہے! مستملی کے نسخہ میں (فقیها) ہے، اول اولیٰ ہے اس

لئے کہ خصلتِ فقہ خصلتِ علم میں داخل ہے جو بعد میں مذکور ہے۔ (حلیما) یعنی اپنی ایذاء کا باعث بننے والوں پر ناراض نہ ہو اور نہ انہیں انتقام کا نشانہ بنائے (کیونکہ جج صاحبان جن کے خلاف فیصلے دیں گے وہ لازم طور پر ان کے خلاف تکدر محسوس کریں گے اور کچھ تہمت والزام بھی دے سکتے ہیں لہذا ان کا حلیم الطبع ہونا بہت ضروری ہے) مابعد مذکور: (صلیبا) اس کے منافی نہیں کیونکہ اول اس کے اپنے نفس کے حق میں اور یہ حق الغیر میں ہے۔ (عفیفا) یعنی حرام سے بچنے والا، کیونکہ اگر وہ عالم ہے اور عفیف نہیں تو اسکا ضرر جاہل (غیر عفیف) کے ضرر سے اشد ہوگا۔ (صلیبا) صلابۃ سے بروزنِ عظیم یعنی (قویا شدیدا) جو حق کے موقف پر قائم رہ سکے اور دباؤ اور ذاتی خواہشات کا شکار نہ ہو، حقدار کا حق لے کر دے اور اہلِ باطل کی مقاومت کرنے کی اہلیت رکھے۔ (عالما سؤولا الخ) یہ ایک خصلت ہے یعنی خود متحضر معلومات کے ساتھ ساتھ اوروں سے تبادلہ خیالات کرنے والا بھی ہو کیونکہ ہوسکتا ہے اس کی رائے سے بہتر رائے کسی اور سے اسے مل جائے، اس اثر کو سعید بن منصور نے سنن میں عباد بن عباد سے اور طبقات میں محمد بن سعد نے عفان سے موصول کیا، دونوں مزاحم بن زفر سے صیغۂ تحدیث کے ساتھ ناقل ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اہلِ کوفہ کے ایک وفد کی شکل میں خلیفہ عمر بن عبد العزیز کے پاس گئے انہوں نے ہم سے ہمارے علاقہ اور ہمارے قاضی کے بارہ میں سوالات کئے اور کہا: (خمس إذا أخطأ۔۔۔ الخ) اسے یحی بن سعید انصاری نے بھی عمر بن عبد العزیز سے ایک اور سیاق کے ساتھ نقل کیا، ابن سعد نے اسے طبقات میں موصولا نقل کیا اور یہ الفاظ نقل کئے: (لاینبغی للقاضی أن یکون قاضیا حتی یکون فیه خمس خصال: عفیف حلیم عالم لما کان قبله، یستشیر ذوی الرأی لایبالی بملامة الناس) (یعنی قاضی میں پانچ صفات ہونی چاہئیں: کہ عفیف، حلیم، سابق فیصلوں کا عالم، اہلِ رائے سے مشورے کرنے والا اور لوگوں کی تنقید کا خاطر میں نہ لانے والا ہو) مشورہ لینے کے استحباب میں جید آثار وارد ہیں یعقوب بن سفیان نے جید سند کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ جسے اچھا لگے کہ قضاء کا وثیقہ لے (یعنی عہدۂ قضاء پر متمکن ہو) وہ قضاءِ عمر کی اتباع اور اسکا اخذ کرے کہ وہ بہت مشورہ کرنے والے تھے۔

علامہ انور (یا داؤد إنا جعلناك خلیفة الخ) کے بارہ میں لکھتے ہیں اللہ تعالی نے اپنے انبیاء میں سے دو نبیوں پر خلیفہ کے لفظ کا اطلاق کیا ہے، شیخ اکبر نے اس پر بحث کی ہے ان کی کلام کی مراجعت کرو، (إنا أنزلنا التوراة۔ والأحبار) الخ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ یہود دو فرقوں میں بٹ گئے تھے ان میں سے بعض عمل بالقیاس کرتے تھے، انہیں ربانیین کہتے تھے بعض اس کا انکار کرتے تھے، انہیں احبار کہا جاتا تھا، ابن حزم نے بعد سے کام لیا جب قیاس کرنے والوں کی بابت تشدیدِ کلام کی اور جوان کی ہمنوائی کریں! میں کہتا ہوں یہ کیونکر؟ جبکہ قرآن نے بھی ان کی تعریف کی ہے اور صادق ومصدوق نے خبر دی کہ آپ کی امت سابقہ امم کے سنن کی شبراً اتباع کرے گی تو (اسکے مقتضا کے مطابق) ضروری تھا کہ قیاس کے مسئلہ میں بھی امت محمدیہ کے مابین یہودیوں کی طرح اختلاف پیدا ہو تو بعض ربانیین کی مانند اس کے قائل اور بعض احبار کی طرح اس کے منکر ہوئے! لوگوں نے حجیتِ قیاس پر استدلال میں تکلف سے کام لیا، میں کہتا ہوں اگر وہ اس آیت سے احتجاج کریں پھر ساتھ میں ابن خلدون کی مذکورہ کلام بھی منضم کریں تو یہ ان کے مرام سے انہیں کفایت کرے

(ولولا ما ذکر الله من أمر هذین الخ) کی بابت رقمطراز ہیں ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جب دو

نبیوں کی بابت ذکر کیا کہ فیصلہ دینے میں انہوں نے خطا کھائی تھی تو جانا کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا ملامت کا حقدار نہیں تو اگر ان دونوں کا یہ قصہ مذکور نہ ہوتا تو میں اللہ کے اس فرمان کی وجہ سے قاضیوں کو ہلاکت میں پڑا دیکھتا: (وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ) باقی رہی وحدتِ حق اور اس کے تعدد بارے کلام تو اس کے لئے عقد الجید اور الانصاف کا مطالعہ کرو جو شاہ ولی اللہ کی تصانیف ہیں وہ ان میں اس مسئلہ کے جوانب زیرِ بحث لائے ہیں، جمہور کا میلان یہ ہے کہ وہ واحد اور دائر ہے، اصل نزاع یہ ہے کہ آیا ہر حادثۂ اجتہادیہ میں اللہ تعالی کی طرف سے حکم موجود ہے یا نہیں؟ تو بعض اس کے قائل ہیں جبکہ بعض نے کہا مجتہد اس کی طلب کرنے کا مامور ہے تو کچھ اسے پا لیتے ہیں اور کچھ کو نہیں ملتا، کئی اہلِ علم نے کہا اس میں اللہ کی جانب سے کوئی حکم نہیں ہوتا، مجتہد اس کے حکم کے استخراج کا مامور ہے تو جب اس کا استنباط کیا تو یہی اللہ کا حکم قرار پائے گا،

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جاننا چاہئے کہ تعددِ حق اور اس کی وحدت کا مسئلہ ایک دیگر مسئلہ ہے لیکن جہاں تک مذاہب اربعہ کے درمیان مستفتی کا دوران (یعنی کبھی اس مسلک اور کبھی اس مسلک کے مطابق فتوی دے) تو یہ باطل ہے کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ تناقض فی الدین ان امور میں سے ہے جن کی نظیر نہیں اور دوران اس کا موجب بنے گا اگر چہ اسے اسکا شعور نہ ہو یہیں سے تقلیدِ شخصی کی ضرورت معلوم ہوئی کیونکہ بیک وقت ائمہ اربعہ کی تقلید التزامِ تناقض کو موجب ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تقریر کی۔

17- باب رِزْقِ الْحُكَّامِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا (حکام اور سرکاری عمال کی تنخواہیں)

وَكَانَ شُرَيْحٌ الْقَاضِي يَأْخُذُ عَلَى الْقَضَاءِ أَجْرًا وَقَالَتْ عَائِشَةُ يَأْكُلُ الْوَصِيُّ بِقَدْرِ عُمَالَتِهِ وَأَكَلَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ . (شریح عہدہ قضاء کی تنخواہ لیتے تھے، حضرت عائشہ نے کہا یتیم کا نگران اپنے کام کے بقدر اسکے مال سے کھالے، ابو بکر اور عمر نے بیت المال سے تنخواہ لی)

(رزق الحاکم) یہ مصدر کی مفعول کی طرف اضافت ہے، رزق سے یہاں مراد تنخواہیں جو حاکم بیت المال سے سرکاری عہدے انجام دینے والوں کیلئے مقرر کرتے ہیں، مطرزی کہتے ہیں رزق سے مراد جو امام ہر مہینہ بیت المال سے تنخواہیں دیتا ہے جبکہ عطاء جو سال بسال بیت المال سے نکالے! یہ بھی محتمل ہے کہ والعاملين عليها أي على الحكومات (یعنی سرکاری عہدے داران) حاکم پر معطوف ہوا ی : (ورزق العاملين عليها) اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ جملہ علی الحکایت وارد کیا ہو، یہ الصدقات کی رو سے اخذِ رزق کے جواز پر استدلال مراد ہو اور وہ (یعنی عاملین) بھی ان کے جملۂ مستحقین میں سے ہیں، (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ)[التوبة : ٦٠] میں ان کے فقراء و مساکین پر عطف ڈالنے کی وجہ سے (یعنی یا تو ان کا جمع کرنے کے ذمہ داران یا پھر عموم مراد لیا ہے کہ تمام سرکاری عمال اس میں شامل ہیں) طبری کہتے ہیں جمہور قاضی کے تنخواہ لینے کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ لوگوں کے مابین تصفیہ اور فیصلہ کرنے کی مشغولیت نے اسے روزگار کمانے سے روک رکھا ہے البتہ سلف کا ایک گروہ اسکی کراہت کا قائل ہے لیکن حرام قرار نہیں دیا

ابو علی کرابیسی کہتے ہیں تمام صحابہ و من بعد ہم کے جملہ اہلِ علم کے نزدیک کوئی حرج نہیں کہ قاضی تنخواہ لے، یہی فقہائے امصار کا قول ہے اس ضمن میں کسی اختلاف سے واقف نہیں ہوں ایک قوم نے اسے مکروہ سمجھا ان میں مسروق بھی ہیں لیکن میرے علم کے مطابق کسی نے اسے حرام قرار نہیں دیا، مہلب کہتے ہیں وجہ کراہت یہ ہے کہ یہ فی الاصل احتساب (یعنی اللہ سے امیدِ ثواب) پر محمول

ہے کیونکہ اللہ نے اپنے نبی کو حکم دیا کہ کہو: (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً)[الشوریٰ : ۲۳] تو (مکروہ قرار دینے والوں کی) مراد یہ بھی اسی اصل پر یہ معاملہ رہے جو اللہ نے اپنے نبی کیلئے وضع کیا ہے اور تا کہ غیر مستحق اس میں داخل نہ ہو جائے اور اس بہانے لوگوں کے اموال پر متحیل ہو (یعنی حیلہ ساری سے انہیں ہتھیانے کی کوشش کرے) دیگر نے کہا اگر قضاء پر اخذِ رزق حلال جہت سے ہے تو بالاجماع یہ جائز ہے، تارکین نے تورعاً ایسا کیا تھا لیکن اگر شبہ کا مال ہو تو جزماً اس کا ترک ہی اولیٰ ہے اور حرام قرار پائے گا اگر بیت المال کیلئے غیر موجہ (یعنی غیر مشروع طریقوں سے) مال اخذ کیا جائے گا، اگر غالب مالِ ماخوذ حرام ہے تو اس بابت اختلاف ہے، غیرِ بیت المال سے مثلا فریقین سے ان کے مقدمہ کی ساعت کی فیس کے بطور کچھ رقم وصول کر لینے کے بارہ میں اختلافِ اقوال ہے! مجیزین نے اسکے لئے چند شروط عائد کی ہیں جن کی پاسداری ضروری ہے بھی قول بالجواز الغائے شروط کا باعث ہو جاتا ہے، ہمارے دور میں یہ امر عام ہو چکا ہے کہ اب اس کا ازلہ کرنا متعذر ہے۔

(وكان شريح القاضي الخ) یہ شریح بن حارث بن قیس نخعی کوفی قاضیِ کوفہ ہیں حضرت عمر نے انہیں اس عہدہ پر مقرر کیا پھر ایک طویل عرصہ مابعد کے خلفاء کیلئے یہ ذمہ داری نبھائی، ثقہ مخضرم ہیں یعنی جاہلیت و اسلام دونوں کا زمانہ پایا، کہا جاتا ہے کہ شرفِ صحبت بھی حاصل ہے ۸۰ھ سے کچھ قبل سو برس کی عمر میں وفات پائی، اس اثر کو عبد الرزاق اور سعید بن منصور نے مجالد عن شعبی سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا کہ مسروق قضاء پر کوئی اجرت نہ لیتے تھے اور شریح لیتے تھے۔

(وقالت عائشة يأكل الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے آیت: (وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) کی تفسیر میں نقل کیا، کہتی ہیں اللہ نے یہ آیت مالِ یتیم کے نگران اور متولی کی بابت نازل کی تو اگر یہ محتاج ہے تو اس مال سے (بقدرِ ضرورت) لے سکتا ہے۔ (وأكل أبوبكر وعمر) حضرت ابوبکر کا اثر ابوبکر بن ابوشیبہ نے ابن شہاب عن عروہ عن عائشہ سے نقل کیا کہتی ہیں جب ابوبکر نے خلافت سنبھالی تو کہا میری قوم جانتی ہے کہ میری حرفت (یعنی وسیلہِ روزگار، پیشہ) میرے اہل کے اخراجات سے عاجز نہیں ہے اور اب میں مسلمانوں کے امر کے ساتھ مشغول ہو گیا ہوں، اس میں حضرت عمر کا ایک قصہ ہے جسے بخاری نے کتاب البیوع میں اسی طریق کے ساتھ مسند کیا اس کا بقیہ یہ ہے کہ اب آل ابوبکر اس مال (یعنی بیت المال) میں سے اپنا نان ونفقہ لیں گے اور اس میں اہل اسلام کیلئے احتراف (یعنی سرمایہ کاری) کریں گے، اس میں ہے کہ جب حضرت عمر نے خلافت سنبھالی تو اپنا اور اہلِ خانہ کا خرچ بیت المال سے لیا اور اپنے ذاتی مال میں احتراف کیا، حضرت عمر کا اثر ابن ابوشیبہ اور ابن سعد نے حارثہ بن مضرَّب سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت عمر نے کہا میں نے اپنے آپکو اس اللہ کے مال کی نسبت یتیم کے قیم کی منزلت پر رکھا ہے اگر میں اس سے مستغنی ہو سکا تو اس سے کچھ نہ لوں گا اور اگر ضرورت محسوس کی تو اکل بالمعروف کروں گا، اس کی سند صحیح ہے، کرابیسی نے صحیح سند کے ساتھ احنف سے نقل کیا کہتے ہیں ہم حضرت عمر کے دروازے پر کھڑے تھے، ایک قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ عمر نے کہا: (أنا أخبركم بما أَسْتَحِلُّ ما أَحُجُّ عليه وأَعْتَمِرُ وحُلَّتَي الشتاء والقيظ وقُوتِي وقُوتَ عيالى كرجل من قريش ليس بأعلاهم ولا أسفلهم) (یعنی میں نے بیت المال سے اپنے لئے صرف یہ اشیاء حلال سمجھی ہیں حج وعمرہ کیلئے سواری، ایک موسمِ سرما اور ایک گرما کا لباس اپنی اور اپنے اہل وعیال کی غذا اتنی جتنی کسی بھی متوسط قریشی کی ہو) شافعی اور اکثر اہل علم نے اس کی

رخصت ہونے کا فتویٰ دیا، احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مجھے یہ اچھا تو نہیں لگتا لیکن اگر ضرور لینا ہے تو یتیم کے ولی کی مثل اپنے عمل کے بقدر ہو، اس امر پر اتفاق ہے کہ اس پر استیجار جائز نہیں۔

7163 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي السَّائِبُ بْنُ يَزِيدَ ابْنُ أُخْتِ نَمِرٍ أَنَّ حُوَيْطِبَ بْنَ عَبْدِ الْعُزَّى أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ السَّعْدِيِّ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَدِمَ عَلَى عُمَرَ فِي خِلَافَتِهِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ أَلَمْ أُحَدَّثْ أَنَّكَ تَلِي مِنْ أَعْمَالِ النَّاسِ أَعْمَالاً فَإِذَا أُعْطِيتَ الْعُمَالَةَ كَرِهْتَهَا فَقُلْتُ بَلَى فَقَالَ عُمَرُ مَا تُرِيدُ إِلَى ذَلِكَ قُلْتُ إِنَّ لِي أَفْرَاسًا وَأَعْبُدًا وَأَنَا بِخَيْرٍ وَأُرِيدُ أَنْ تَكُونَ عُمَالَتِي صَدَقَةً عَلَى الْمُسْلِمِينَ قَالَ عُمَرُ لَا تَفْعَلْ فَإِنِّي كُنْتُ أَرَدْتُ الَّذِي أَرَدْتَ فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعْطِينِي الْعَطَاءَ فَأَقُولُ أَعْطِهِ أَفْقَرَ إِلَيْهِ مِنِّي حَتَّى أَعْطَانِي مَرَّةً مَالاً فَقُلْتُ أَعْطِهِ أَفْقَرَ إِلَيْهِ مِنِّي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ خُذْهُ فَتَمَوَّلْهُ وَتَصَدَّقْ بِهِ فَمَا جَاءَكَ مِنْ هَذَا الْمَالِ وَأَنْتَ غَيْرُ مُشْرِفٍ وَلَا سَائِلٍ فَخُذْهُ وَإِلَّا فَلَا تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ

طرفاه 1473، - 7164 (ترجمہ کیلئے دیکھئے اسی جلد میں اسکا سابقہ نمبر)

7164 - وَعَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْطِينِي الْعَطَاءَ فَأَقُولُ أَعْطِهِ أَفْقَرَ إِلَيْهِ مِنِّي حَتَّى أَعْطَانِي مَرَّةً مَالاً فَقُلْتُ أَعْطِهِ مَنْ هُوَ أَفْقَرُ إِلَيْهِ مِنِّي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ خُذْهُ فَتَمَوَّلْهُ وَتَصَدَّقْ بِهِ فَمَا جَاءَكَ مِنْ هَذَا الْمَالِ وَأَنْتَ غَيْرُ مُشْرِفٍ وَلَا سَائِلٍ فَخُذْهُ وَمَا لَا فَلَا تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ

طرفاه 1473، - 7163 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۸۹)

(ابن أخت نمر) نمر مشہور صحابی ہیں کئی مرتبہ ان کا ذکر گزرا، قریب ترین جگہ الحدود ہے عہدِ نبوی کے چھ برس پائے اور آپ سے حفظِ احادیث کیا موت کے لحاظ سے اواخر صحابہ میں سے ہیں مدینہ میں فوت ہونے والے آخری صحابی ہیں، بعض نے محمود بن ربیع اور بعض نے محمود بن لبید کہا۔ (أن حویطب الخ) ابن ابوقیس بن عبدشمس قرشی عامری، اعیانِ قریش میں سے تھے فتح کے موقع پر اسلام لائے حمید الاسلام ثابت ہوئے مدینہ میں ۵۴ھ کو ایک سوبیس برس کی عمر میں وفات پائی، تجوزاً ان کے بارہ میں بھی کئی دیگر افراد کی طرح کہا گیا کہ ساٹھ برس جاہلیت میں رہے اور ساٹھ برس اسلام میں، تحقیقی طور سے یہ حساب تام نہیں ٹھہرتا اگر عہدِ اسلام سے مراد بعثتِ نبوی کا آغاز ہو تب تو سڑسٹھ برس اسکے بنے اور اگر ہجرت سے آغاز مراد لیں تب چون برس بنے اور اگر خود ان کا قبولِ اسلام مراد لیں تو یہ چھیالیس برس بنے بہرحال اول اقرب الی الاطلاق ہے جبرِ کسر اور کبھی الغائے کسر کے طریقہ پر۔

(أن عبد الله بن الخ) یہ عبداللہ بن وقدان بن عبدشمس ہیں، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وقدان ان کے دادا تھے جبکہ والد کا نام عمر تھا، بعض نے وقدان کی بجائے قدامہ بھی کہا ہے، عبدشمس جو ہیں وہ ابن عبدود بن نصر بن مالک بن حسل بن عامر تھے! یہ بنی عامر بن لوی من قریش سے بھی ہیں، انہیں ابن سعدی اس لئے کہا گیا کیونکہ ان کے والد نے بنی سعد میں رضاعت حاصل کی، عبداللہ کی وفات

مدینہ میں حویطب کے بعد ۵۴ھ میں ہوئی بعض نے عہدِ عمری میں کہا مگر اول اقرب ہے، بخاری میں صرف اسی جگہ مذکور ہیں مسلم کے ہاں لیث کی بکیر بن اشج عن بسر بن سعید سے روایت میں (عن ابن الساعدی) واقع ہوا، عمرو بن حارث نے بکیر سے ان کی مخالفت کی اور (عن ابن السعدی) ذکر کیا اور یہی محفوظ ہے! تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں مسلم نے بھی یہ حدیث عمرو بن حارث عن زہری عن سائب بن یزید عن عبداللہ بن سعدی عن عمر سے تخریج کی اس کا سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ کی روایت پر اس کا احالہ کر دیا اور سند سے سائب اور ابن سعدی کے مابین حویطب کا واسطہ ساقط کر دیا، اطراف میں مزی خلف کی تبع میں وہم کا شکار بنے تو مسلم کی روایت کی سند میں حویطب کا اثبات کر دیا اور زعم کیا کہ ان کی روایت میں (ابن الساعدی) ہے اور یہ دونوں باتیں مسلم کے کسی نسخہ میں واقع نہیں نہ حویطب کے واسطہ کا اثبات اور نہ الساعدی الف کے ساتھ! مسلم کی سند میں سقوطِ حویطب کا جیانی، مازری اور عیاض وغیرہم نے ذکر کیا ہے لیکن غیر مسلم کی عمرو بن حارث کی روایت میں یہ ثابت ہیں جیسا کہ ابونعیم نے متخرج میں اسے تخریج کیا، ابن خزیمہ کے ہاں سلامہ عن عقیل عن زہری سے (حدثنی السائب أن حویطبا أخبرہ أن عبداللہ بن سعد بن أبی السرح أخبرہ) کے الفاظ کے ساتھ اس حدیث کو ذکر کیا، رہاوی کے بقول یہ سلامہ کا وہم ہے۔

(من أعمال الناس) یعنی ولایات از قسم امارت اور قضاء (یعنی کوئی بھی سرکاری عہدہ) مسلم کے ہاں بسر بن سعید کی روایت میں ہے کہ مجھے حضرت عمر نے عاملِ صدقات بنایا تو اس میں تعیینِ ولایت ہے۔ (العُمالۃ) یعنی اجرتِ عمل، عین کی زبر کے عمالہ ساتھ نفس عمل ہے۔ (و أعبدا) اکثر کے ہاں یہی ہے کشمیہنی کے نسخہ میں باء کی بجائے تاء ہے، عتید کی جمع یعنی (المال المدخر) اس کی تفسیر کتاب الزکاۃ میں گزری صحیح ابن حبان میں قبیصہ بن ذؤیب کے طریق سے ہے کہ حضرت عمر نے ابن سعدی کو ہزار دینار عطا کئے تو بقیہ حدیث وہی ذکر کی جو یہاں مذکور ہے، اسے فوائدِ ابو بکر نیشا پوری کے جزءِ ثالث میں کئی زیادات کے ساتھ عطاء خراسانی عن عبداللہ بن سعدی سے نقل کیا، اس میں ہے کہ میں حضرت عمر کے پاس آیا تو میری طرف ہزار دینار بھیجے میں نے واپس کر دئے اور کہلا بھیجا کہ مجھے ان کی ضرورت نہیں تو آگے اس کا نحو ذکر کیا۔

(یعطینی العطاء) یعنی وہ مال جو امام مصالح میں لگاتا ہے، مسلم کی بسر بن سعد سے روایت میں ہے: (فإنی عملت علی عھد رسول اللہ فعملنی) یعنی (أعطانی أجرۃ عملی) (یعنی میرے اس عمل کی اجرت عطا کی) تو میں نے بھی یہی بات کہی جو تم نے کہی ہے۔ (فأقول أعطہ الخ) روایتِ سالم میں ہے: (فأقول یا رسول اللہ) باقی اسی جیسا ہے! کرمانی کہتے ہیں افعل تفضیل اور (من) کے درمیان فصل جائز ہے کیونکہ فاصل اجنبی نہیں بلکہ صلہ کی نسبت اس سے زیادہ تعلق والا ہے کیونکہ جو ہر لفظ کے بحسب ہو وہ اس کا محتاج ہے اور صلہ بحسبِ صیغہ اس کا محتاج ہوتا ہے۔ (وتصدق بہ) سالم کے ہاں (أو تصدق بہ) ہے یہ امر صحیح قول کے مطابق برائے ارشاد ہے، ابن بطال کہتے ہیں آنجناب نے حضرت عمر کو اشارت بالافضل کی کیونکہ اگرچہ اگر وہ ایثار کرنے اور اپنے سے افقر کو یہ مال دیدینے کا مطالبہ کرنے پر ماجور بنتے ہیں لیکن اسے حاصل کر کے اور خود اسے اگر تصدق کریں تو ان کا اجر اعظم ہوگا یہ تمول کے بعد صدقہ کی عظمِ فضیلت پر دال ہے کیونکہ ملکیت کی صورت میں نفوس میں مال کی حرص کی کیفیت پیدا ہوتی ہے (تو اسکے باوجود اگر صدقہ کرتا ہے تو اس کا اجر اعظم ہے)۔

(غير مشرف) ای غیر متطلع (یعنی بغیر طمع اور لالچ کے) کہا جاتا ہے:(أشرف الشیء ، علاہ) (یعنی کسی شئ پر چڑھنا) اس کا بیان کتاب الزکاۃ کے باب (من أعطاہ اللہ شیئا من غیر مسألة) میں گزرا۔(ولا سائل) یعنی طالب بن کر، نووی کہتے ہیں اس سے سوال کرنے سے نہی ثابت ہوئی، علماء بغیر ضرورت و حاجت اس کے منہی عنہ ہونے پر متفق ہیں، کمانے پر قادر کے سوال کرنے بارے اختلاف ہے، اصح اس کا حرام ہونا ہے بعض نے کہا تین شروط کے ساتھ مباح ہے: اپنے آپکو ذلیل نہ کرے ،الحاح نہ کرے (یعنی پیچھے ہی پڑ جانا) مسئول کو ایذاء نہ دے تو اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوئی تو بالاتفاق یہ حرام ہے۔

(فخذہ وإلا الخ) یعنی اگر تمہارے پاس (عطاء کا) مال نہیں آتا تو اس کی طلب نہ کر بلکہ ترک کر دے، یہ ایثار سے منع کرنا مراد نہیں بلکہ اس لئے کہ مال اخذ کر لینا پھر خود اپنے ہاتھوں اسے تصدق کرنا اجر میں اعظم ہے، بقول نووی اس حدیث میں حضرت عمر کی منقبت اور ان کے فضل، زہد اور ایثار کا بیان ہے بقول ابن حجر اسی طرح ابن سعدی کیلئے بھی کہ ان کا فعل بھی حضرت عمر کے فعل کے مطابق ہوا، زہری عن سائب کی سند میں چار صحابہ ہیں یعنی سائب، حویطب، ابن سعدی اور عمر! کتاب الزکاۃ کے بابِ مذکور میں ذکر کیا تھا کہ مسلم نے اسے عمرو بن حارث عن زہری کے طریق سے تخریج کیا ہے اطراف میں مزی کی کلام سے ایہام ہوتا ہے کہ شعیب اور عمرو بن حارث کی روایتیں باہم متفق ہیں لیکن ایسا نہیں چنانچہ حویطب بن عبد العزی مسلم کی روایتِ عمرو سے ساقط ہیں ان دو رباعی حدیثوں میں مسلم و بخاری کیلئے مقارضت واقع ہوئی ہے تو مسلم نے اپنی سند میں موجود رباعی کو چار خواتین کے ساتھ وارد کیا تھا جبکہ بخاری نے ایک کی کمی کے ساتھ! جیسا کہ کتاب الفتن کے اوائل میں یہ روایت گزری اور اب بخاری یہ زیر نظر رباعی چار صحابہ کے ساتھ وارد کر رہے ہیں جبکہ مسلم کے ہاں ایک کی کمی واقع ہوئی ہے، شعیب کی حویطب کے واسطہ کی سند میں زیادت پر نسائی کے ہاں زبیدی اور ابن عیینہ اور حمیدی کے ہاں ان کی مسند میں معمر نے موافقت کی ہے، یہ تینوں زہری سے اسکے راوی ہیں نسائی اور ابن سکن نے جزم کیا ہے کہ سائب نے ابن سعدی سے اس کا سماع نہیں کیا، نووی کہتے ہیں ہم نے اسے حافظ عبد القادر رہاوی کی کتاب الرباعیات سے نقل کیا ، وہ ذکر کرتے ہیں کہ زبیدی، شعیب بن حمزہ، عقیل بن خالد، یونس بن یزید اور عمرو بن حارث نے زہری سے اسے حویطب کے ذکر کے ساتھ نقل کیا ہے پھر مطول اسانید کے ساتھ ان کے طرق ذکر کئے، کہتے ہیں نعمان بن راشد نے زہری سے اسے حویطب کے اسقاط کے ساتھ روایت کیا ہے! معمر پر اس ضمن میں اختلاف ہے چنانچہ ابن مبارک نے ان سے نعمان کی طرح، ابن عیینہ اور موسی بن اعین نے ان سے جماعت کی طرح نقل کیا جبکہ عبد الرزاق نے معمر سے اسکی روایت کرتے ہوئے دو واسطے گرا دئے اور اسے (عن السائب عن عمر) سے ذکر کیا، کہتے ہیں صحیح اول ہے بقول ابن حجر اس کا مقتضا یہ ہے کہ روایتِ مسلم سے حویطب کا سقوط وہم ہے یہ مسلم سے یا ان کے شیخ سے ہوا وگرنہ جیسا کہ ذکر ہوا غیرِ مسلم کے ہاں یہ ثابت ہے، بعض نے یہ رباعی سند اپنے ان دو اشعار میں نظم بند کی:

(وفی العمالة إسناد بأربعة من الصحابه فيه عنهم ظهرا

السائب بن يزيد عن حويطب عب د الله حدثه بذاك عن عمرا)۔

(وعن الزهری قال حدثنی سالم) یہ زہری تک اسی سند کے ساتھ موصول ہے نسائی نے عمرو بن منصور عن ابو الیمان انہی شیخِ بخاری سے یہ دونوں مذکورہ حدیثیں عمر تک انہی دونوں مذکور سندوں کے ساتھ تخریج کی ہیں اور جو مسلم ہیں انہوں نے جب اس

کی یونس عن زہری سے تخریج کی تو اسے سالم عن ابیہ سے نقل کیا پھر اس کے عقب میں ابن شہاب عن سائب کی روایت ذکر کی اور کہا: (فقال مثل ذلك) دونوں سیاقوں کے درمیان تفاوت نہیں ہے ماسوائے ابن سعد عن عمر کے قصہ کے تو اسے مسلم نے ذکر نہیں کیا، سالم نے یہ زیادت بھی کی: (فمن أجل ذلك كان ابن عمر لايسأل أحدا شيئا ولا يَرُدُّ شيئا أُعْطِيَهُ) (یعنی اسی لئے ابن عمر خود سے تو کسی چیز کا حکمرانوں سے سوال نہ کرتے اور ان کی طرف سے از خود دیئے گئے عطایا قبول کر لیتے تھے) بقول ابن حجر یہ اپنے عموم کے ساتھ اس امر میں ظاہر ہے کہ وہ شبہ والے اموال بھی رد نہ کرتے تھے اور ثابت ہے کہ انہوں نے مختار بن ابوعبید ثقفی کے بھیجے تحفے بھی قبول کئے اور وہ ان کی زوجہ صفیہ ثقفیہ کے بھائی تھے، مختار نے کوفہ پر غلبہ حاصل کیا اور وہاں سے ابن زبیر کے عامل کو بھگا دیا ایک مدت تک اس کی حکومت رہی اور وہ خلیفہ کے دائرۂ اطاعت سے باہر تھا اور اپنی صوابدید کے مطابق بیت المال میں تصرف کرتا رہا تھا اس کے باوجود ابن عمر نے اس کے ہدایا قبول کئے، اس ضمن میں ان کا مستند یہ تھا کہ بیت المال میں ان کا بھی حق ہے تو ان کیلئے ضار نہیں کہ جس کیفیت میں بھی ان کے پاس ان کا حق پہنچے، یا ان کی رائے یہ تھی کہ اس میں دوش آخذِ اول پر ہے یا ان کے ذہن میں ہو گا کہ معطی مذکور کیلئے فی الجملہ دیگر مال بھی ہے اور اس مالِ مذکور میں بھی (یعنی بیت المال) کچھ نہ کچھ حق ہے تو جب تک یہ متمیز نہیں اور انہیں وہ طیبِ خاطر سے دے رہا ہے تو یہ اس فرمانِ نبوی کے عموم میں داخل ہے: (ما أتاك من هذا المال من غير سؤال ولا استشراف فَخُذْهُ) تو ان کی رائے بنی کہ اس سے وہی مال مستثنی ہے جو خالص حرام کے بطور معلوم ہاور ثابت ہو،

طبری کہتے ہیں حدیثِ عمر میں واضح دلیل ہے کہ جو مسلمانوں کے اعمال میں سے کسی عمل (یعنی ذمہ داری) کے ساتھ مشغول ہو جائے تو وہ اس ذمہ داری کے عوض مال لے سکتا ہے مثلا ولاۃ، قضاۃ، جباۃ الفیٔ (یعنی فیٔ جمع کرنے کے ذمہ داران) عمالِ صدقات وغیرہم اور ان جیسے ملازمین کیونکہ نبی پاک نے حضرت عمر سے سرکاری خدمت لی اور اس کے عوض انہیں کچھ مال عطا کیا ابن منذر نے ذکر کیا کہ زید بن ثابت قضاء پر کوئی اجرت نہ لیتے تھے، ابوعبید نے اس کے جواز پر اللہ کے عاملینِ صدقات کیلئے استحقاق مقرر کرنے سے احتجاج کیا کیونکہ اس نے ان کے یہ ذمہ داری نبھانے اور اس میں کوشش کرنے کے صلہ میں ان کا بھی صدقات میں حق رکھا ہے، طبری نے علماء سے اس بابت اختلاف نقل کیا کہ آیا قولِ نبوی (خُذْهُ و تَمَوَّلْهُ) میں امر برائے وجوب ہے یا ندب؟ تیسری رائے یہ ہے کہ اگر سلطان کی طرف سے عطیہ ہے تو یہ حرام یا مکروہ اور یا پھر مباح ہے اور اگر اس کے غیر کی طرف سے ہے تو مستحب ہے، نووی کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ اگر حرام غالب حصہ ہے تو حرام ہے اسی طرح تب بھی اگر وہ عدم استحقاق کے ساتھ ہے اور اگر حرام غالب حصہ نہ ہو اور آخذ بھی مستحق ہے تب یہ مباح ہے، بعض نے کہا عطیہ سلطان میں مندوب ہے دیگر میں نہیں، ابن منذر کہتے ہیں ابن سعدی کی حدیث قاضیوں کیلئے اخذِ اجرت کے جواز پر حجت ہے ابن بطال کے بقول حدیثِ ہذا سے ثابت ہوا کہ جو مال کسی کو بن مانگے مل جائے تو اسے لینے والا تارک سے افضل ہے کیونکہ وہ اضاعتِ مال کرنے والا قرار پائے گا اور اس سے نہی ثابت ہے ابن منیر نے تعقب کیا کہ اس میں تضییع والی کوئی بات نہیں کیونکہ تضییع سے مراد تبذیر، اسراف اور مال کا بے جا خرچ کرنا ہے! دنیا سے تنزیہاً اور اس اندیشہ سے تحرُّج کرتے ہوئے کہ اسے بے جا استعمال نہ کر لے ترک تو معطی کیلئے توفیر ہے تو یہ اضاعت نہیں، پھر انہوں نے لکھا افضلیت کی اصل تعلیل یہ ہو سکتی ہے کہ آخذ تارک کی نسبت اعون للعمل (یعنی پھر اور بھی اس طرح کی خدمات انجام دینے کا جذبہ پیدا ہو گا اور کوئی ہچکچاہٹ نہ ہو گی) اور خیر خواہی کی نسبت سے

الزم ہے کیونکہ جس نے اسے قبول نہ کیا وہ اپنے تئیں متطوع بالعمل ہے تو عین ممکن ہے کہ آخذ کی طرح اس میں جدیت پیدا نہ ہو جو یہ سوچ کر اس میں ہوگی کہ اب عمل اس پہ واجب ہے تو اب وہ نہایت تندہی سے میدانِ عمل میں کوشاں ہوگا

ابن تین نے کہا اس حدیث میں قضاء کی اجرت لینے کی کراہت ظاہر ہوئی اگر وہ مستغنی ہے اور اگر چہ مال طیب ہو یہی کہا، کہتے ہیں اس سے ایسے مال کو صدقہ کرنے کا بھی جواز ملا جسے ابھی قبضہ میں نہیں لیا بشرطے کہ یہ مال اس کا واجب حق ہو (یعنی بالیقین اسے ملے گا) لیکن آپکا قول: (خذه فتموله وتصدق به) دلالت کرتا ہے کہ تصدق قبضہ میں لینے کے بعد ہی ہوگا کیونکہ قبضہ میں لینے کے بعد اپنے طیبِ نفس سے جو صدقہ کرتا ہے وہ اس شخص سے افضل ہے جو قبضہ میں آنے سے قبل اسکا تصدق کرتا ہے کیونکہ مال ہاتھ میں آجانے کے بعد اس کی حرص زیادہ ہوتی ہے بنسبت اس شخص کے جس کے ہاتھ میں مال نہ ہو تو اگر کسی کے ہاں یہ دونوں حال مستوی ہوں تو اس کا مرتبہ اعلیٰ ہے اسی لئے اخذ کا حکم دیا اور اس کے تمول کا جواز بیان کیا اگر وہ پسند کریں یا پھر تصدق کر دیں، کہتے ہیں بعض صوفیہ کی رائے ہے کہ اگر بغیر مانگے مال آئے اور وہ قبول نہ کرے تو ایسا شخص حرمانِ عطاء کے ساتھ معاقب کیا جائے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس میں اغنیاء کے پاس جو ہے، کی طرف تطلع کی مذمت ہے اور اس کے فضول کی طرف تشوق اور ان سے اس کے اخذ کی بھی اور یہ مذموم حالت ہے جو دنیا میں شدتِ رغبت پر اور اسکے توسع کی طرف میلان پر دال ہے تو شارع نے اس صورتِ مذمومہ پر اخذِ مال سے نہی صادر کی ہے تا کہ نفس کا قمع ہو اور ہوائے نفس کی مخالفت ہو اور اسکا زور ٹوٹے، دیگر اسکے مباحث وفوائد کتاب الزکاۃ کے بابِ مذکور میں گزر چکے ہیں۔

18 - باب مَنْ قَضَى وَلَاعَنَ فِي الْمَسْجِدِ (مسجد میں عدالت لگانا)

وَلَاعَنَ عُمَرُ عِنْدَ مِنْبَرِ النَّبِيِّ ﷺ .وَقَضَى شُرَيْحٌ وَالشَّعْبِيُّ وَيَحْيَى بْنُ يَعْمَرَ فِي الْمَسْجِدِ ، وَقَضَى مَرْوَانُ عَلَى زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ بِالْيَمِينِ عِنْدَ الْمِنْبَرِ وَكَانَ الْحَسَنُ وَزُرَارَةُ بْنُ أَوْفَى يَقْضِيَانِ فِي الرَّحَبَةِ خَارِجًا مِنَ الْمَسْجِدِ (حضرت عمر نے منبرِ نبوی کے پاس لعان منعقد کرایا، شریح، شعبی اور یحییٰ بن یعمر نے مسجد میں عدالتیں لگائیں، مروان نے زید بن ثابت کے ایک مقدمہ میں فیصلہ دیا کہ وہ منبر کے پاس کھڑے ہو کے قسم کھائیں، حسن اور زرارہ بن اوفی مسجد کے بیرونی صحن میں بیٹھ کر فیصلے کرتے رہے)

ظرف دونوں مذکورہ امور سے متعلق ہے تو یہ تنازع فعلین سے ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ یہ قضاء سے متعلق ہو اس میں (لاعن) کے دخول کے مدنظر تو یہ عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے۔ (ولاعن) یعنی خاوند بیوی کے درمیان ایقاعِ تلاعن کا حکم دیا، تو یہ مجاز ہے اس میں یہ شرط نہیں کہ وہ (یعنی قاضی) بذاتِ خود اس کی انہیں تلقین کرے۔ (ولاعن عمر الخ) یہ مسجد میں وقوعِ لعان کے جواز پر تمسک کرنے کیلئے ابلغ ہے، حضرت عمر نے منبر کو اس غرض کیلئے اس لئے خاص کیا کہ خیال کرتے تھے اس جگہ قسم اٹھوانا تغلیظ میں اغلظ ہے، اس کے پاس تحلیف بارے حضرت جابر کی یہ مرفوع حدیث وارد ہے: (لا یحلف عند منبری) اس سے اخذ کیا جائے گا کہ قسموں میں تغلیظ کی غرض سے کوئی خاص اماکن مقرر کئے جا سکتے ہیں اسی پر وقت کو بھی قیاس کیا ہے یہ اسلئے حالانکہ محلوف بہ عظیم ہے کیونکہ معظم کی جس کا حالف مشاہد ہو جھوٹ سے اجتناب کے ضمن میں خاص تاثیر ہے۔

(وقضى مروان الخ) نسخہ کشمیہنی میں (علی المنبر) بھی ہے یہ ایک اثر کا طرف ہے جو کتاب الشہادات میں گزرا

وہیں اسے موصول کرنے والے کا ذکر کیا تھا یہ موطا میں بھی مذکور ہے اور اس میں (علی المنبر) کہا جیسے نسخہ کشمیہنی میں ہے۔ (وقضی شریح) شریح کا اثر ابن ابوشیبہ اور محمد بن سعد نے اسماعیل بن ابو خالد سے نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (رأیت شریحا یقضی فی المسجد وعلیه برنس خز) (یعنی میں نے دیکھا کہ شریح مسجد میں مقدمات کی سماعت کر رہے ہیں اور اونی ٹوپی پہن رکھی ہے) عبدالرزاق کہتے ہیں ہمیں معمر نے حکم بن عتیبہ سے بیان کیا کہ انہوں نے شریح کو مسجد میں فیصلے کرتے دیکھا، شعبی کا اثر سعید بن عبدالرحمٰن مخزومی نے جامع سفیان میں عبداللہ بن شبرمہ کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے شعبی کو دیکھا کہ ایک بستی کی مسجد کے اندر یہودی کو سزا دی! عبدالرزاق نے بھی سفیان سے اسے نقل کیا یحی بن یعمر کا اثر ابن ابوشیبہ نے عبدالرحمٰن بن قیس کی روایت سے موصول کیا کہتے ہیں یحی کو مسجد میں فیصلے کرتے دیکھا، کرابیسی نے ادب القضاء میں ابوزناد کے طریق سے نقل کیا کہ سعد بن ابراہیم اور ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم اور ان کے بیٹے اور محمد بن صفوان اور محمد بن مصعب بن شرحبیل مسجد نبوی کے اندر بیٹھ کر مقدمات کی سماعت کرتے اور فیصلے دیتے تھے، کئی اور نے بھی یہی ذکر کیا۔

(وکان الحسن و زرارۃ الخ) رحبہ ایسی بناء جو مسجد کے دروازے کے سامنے اس سے غیر منفصل ہو، اس بارے اختلاف ہے راجح یہ ہے کہ وہ بھی مسجد کے حکم میں داخل ہے تو اس میں بھی اعتکاف کیلئے بیٹھنا صحیح ہوگا اور ہر وہ جو مسجد کیلئے مشترط ہے لیکن اگر رحبہ مسجد سے منفصل ہے تب وہ مسجد کے حکم میں نہیں، حائے ساکن کے ساتھ رحبہ ایک مشہور شہر ہے، ان مجموع آثار سے ظاہر ہوتا ہے کہ رحبہ سے یہاں مراد وہ جو حائے متحرک کے ساتھ ہے چنانچہ ابن ابوشیبہ نے مثنی بن سعید سے نقل کیا کہ میں نے حسن اور زرارہ کو دیکھا مسجد میں فیصلے کرتے تھے، کرابیسی نے ادب القضاء میں ایک اور طریق کے ساتھ نقل کیا کہ حسن، زرارہ اور ایاس بن معاویہ جب مقدمات کی سماعت کیلئے مسجد میں داخل ہوتے تو اس کیلئے بیٹھنے سے قبل دو رکعت ادا کرتے۔

- 7165حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ شَهِدْتُ الْمُتَلاَعِنَيْنِ وَأَنَا ابْنُ خَمْسَ عَشْرَةَ فُرِّقَ بَيْنَهُمَا .

أطرافه 423، 4745، 4746، 5259، 5308، 5309، 6854، 7166، 7304

ترجمہ: سہل بن سعد کہتے ہیں قصہ لعان میں میں بھی حاضر تھا تب میری عمر پندرہ برس تھی، ان کے درمیان جدائی کر دی گئی۔

- 7166حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَهْلٍ أَخِي بَنِي سَاعِدَةَ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ أَرَأَيْتَ رَجُلاً وَجَدَ مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلاً أَيَقْتُلُهُ فَتَلاَعَنَا فِي الْمَسْجِدِ وَأَنَا شَاهِدٌ .(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۳۹۲)

أطرافه 423، 4745، 4746، 5259، 5308، 5309، 6854، 7165، 7304

اسے کتاب اللعان میں مطولا نقل کیا وہیں مفصلا مشروح ہوئی، پہلے طریق میں سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں ابن بطال لکھتے ہیں ایک جماعت نے مسجد میں قضاء کو مستحب قرار دیا ہے، مالک کا قول ہے کہ یہی امر قدیم ہے کیونکہ اس جگہ اسکے پاس عورتیں اور ضعفاء لوگ بھی آسانی سے پہنچ سکتے ہیں وگرنہ اگر گھر میں بیٹھ رہے تو ممکن ہے بوجہ احتجاب کچھ لوگ اس تک نہ پہنچ پائیں، کہتے ہیں یہی

احمد اور اسحاق کا قول ہے، ایک گروہ نے اسے مکروہ جانا، عمر بن عبد العزیز نے قاسم بن عبد الرحمٰن کو خط لکھا تھا کہ مسجد میں مقدمات کی سماعت نہ کیا کرو کیونکہ اس ضمن میں حائض و مشرک کو بھی وہیں آنا پڑے گا، امام شافعی نے کہا مجھے اسی لئے زیادہ پسند یہی ہے کہ غیرِ مسجد میں اس غرض کیلئے بیٹھے! کرابیسی کہتے ہیں بعض نے اس بنا پر مسجد میں سماعت کو برا جانا ہے کہ اگر مقدمہ کسی مسلم اور مشرک کے مابین ہے تو مشرک کو بھی مسجد میں داخل ہونا پڑے گا اور مساجد میں مشرک کا دخول مکروہ ہے لیکن مسجد نبوی اور دیگر مساجد میں لوگوں کے مقدمات کی سماعت اور فیصلے صادر کرنا سلف کی صنیع رہا ہے (لیکن تب تو مشرک موجود نہ تھے) پھر اس سلسلہ میں کثیر آثار ذکر کیے! بقول ابن بطال سہل کی یہ حدیث اس کے جواز کی حجت ہے اگرچہ اولیٰ صیانتِ مسجد ہے، مالک کہہ چکے ہیں کہ علمائے سلف اس غرض کیلئے رحاب المساجد میں بیٹھتے تھے یا تو جنائز پڑھنے کی جگہوں میں یا پھر دارِ مروان کی رحبہ (صحن) میں، کہتے ہیں میں بھی امصار میں یہی مستحب سمجھتا ہوں تا کہ غیر مسلم اور حائضہ عورتیں بھی اس تک پہنچ سکیں اور تواضع کے بھی یہی اقرب ہے، ابن منیر لکھتے ہیں مسجد کی رحبہ کا بھی وہی حکم ہے جو مسجد کا الا یہ کہ وہ اس سے منفصل ہو اور ظاہر یہ ہے کہ (جس رحبہ کا سلف کے فیصلوں کے ضمن میں ذکر ہے) یہ اس سے منفصل تھا اور یہ احتمال بھی کہ قاضی کی نشست تو اس رحبہ میں ہو جو مسجد سے متصل ہے لیکن اصحابِ مقدمات اس سے خارج میں کھڑے ہوتے ہوں اور گویا تابعی مذکور کی رائے یہ تھی کہ رحبہ کو مسجد کا حکم نہیں دیا جا سکتا اگرچہ وہ متصل ہی ہو،

یہ مشہور اختلافی مسئلہ ہے شافعیہ کے ہاں بھی رحبۃ المسجد کے حکم بارے تعریف میں اختلاف واقع ہے اس اتفاق کے ساتھ کہ رحبہ میں موجود افراد مسجد میں قائم جماعت کے ساتھ نماز ادا کریں تو یہ صحیح ہوگا، کہتے ہیں حریم اور رحبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ ہر مسجد کیلئے حریم ہوتا ہے لیکن ہر مسجد کی رحبہ نہیں ہوتی تو ایسی مسجد جس کے آگے کھلا صحن سا ہو وہ رحبہ ہے اور یہی ہے وہ جو مسجد کے حکم میں ہے جبکہ حریم وہ جو اس رحبہ اور مسجد کو محیط ہو اور اگر مسجد کی بیرونی دیوار اس سب کو محیط ہو تو وہ بلا رحبہ مسجد ہے لیکن اس کے لئے حریم ہے گھروں کی طرح، اھ ملخصا،

اس امر سے ساکت رہے کہ اگر صاحب المسجد مسجد سے منفصل کوئی قطعہ بنائے تو آیا یہ رحبہِ مسجد کے حکم میں ہے؟ اور اس سے بھی کہ اگر مسجد کی قبلہ والی دیوار میں ایسے رحاب (یعنی محراب نما) ہوں کہ ان میں موجود افراد کی اس مسجد کے امام کے پیچھے نماز پڑھنا صحیح نہ ہو (کیونکہ وہ تو امام سے آگے ہو گئے) تو آیا ایسے رحاب بھی اس مسجد کے حکم میں داخل ہوں گے؟ بظاہر یہ دونوں طرح کے رحاب مسجد کے حکم میں شامل سمجھے جائیں گے تو اول میں نماز صحیح ہے اور دوسرے (یعنی جو حائطِ قبلی میں ہے) میں اعتکاف کیلئے بیٹھنا جائز ہے، کبھی رحبہِ مسجد کا شور وشرابہ وغیرہ کے جواز میں حکم مسجد کے حکم سے الگ بھی ہو سکتا ہے البتہ جماعت میں شامل ہونے کے اعتبار سے وہ مسجد کے حکم میں ہے، مالک نے موطا میں سالم بن عبد اللہ بن عمر سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے مسجد کے ساتھ ایک رحبہ بنایا تھا جسے بطحاء کا نام دیا، وہ کہا کرتے تھے جو کچھ لغط کرنا چاہے یا شعر پڑھنا چاہے یا آواز بلند کرنا چاہے وہ اس رحبہ میں چلے جایا کرے۔

علامہ انور (باب من قضی ولاعن الخ) کے بارہ میں لکھتے ہیں اس امر میں ابو حنیفہ کی موافقت کی ہے کہ قضاء عبادت ہے تو مسجد میں یہ صحیح ہے اگر مدعیٰ علیہ (یا مدعی) ان لوگوں میں سے ہے جن کا مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں مثلا حائض تو قاضی مسجد سے اس کی طرف نکل آئے گا یا اپنا نائب اس کی طرف بھیجے گا، شافعیہ کے نزدیک یہ عبادت نہیں لہذا مسجد میں مقدمات کی سماعت و فیصلے نہ کیے جائیں۔

- 19باب مَنُ حَکَمَ فِی الُمَسُجِدِ حَتَّی إِذَا أَتَی عَلَی حَدٍّ أَمَرَ أَنُ یُخُرَجَ مِنَ الُمَسُجِدِ فَیُقَامَ

(مسجد میں حد کا فیصلہ کیا اور اجرائے حد کیلئے مسجد سے باہر لے جانے کا کہا)

وَقَالَ عُمَرُ أَخُرِجَاهُ مِنَ الُمَسُجِدِ وَضَرَبَهُ وَیُذُکَرُ عَنُ عَلِیٍّ نَحُوُهُ (حضرت عمر نے حکم دیا کہ اسے مسجد سے باہر لے جاؤ اور حد مارو، حضرت علی سے بھی یہی منقول ہے)

گویا اس ترجمہ کے ساتھ ان حضرات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو مسجد میں جوازِ قضاء وحکم کو اس امر کے ساتھ خاص کرتے ہیں کہ جب وہاں کوئی ایسی شیٔ نہ ہو جس کے ساتھ اہلِ مسجد متأذی ہوتے ہوں یا اس کی وجہ سے مسجد میں کوئی نقص پیدا ہوتا ہو جیسے تلوث۔ (وقال عمر الخ) حضرت عمر کا اثر ابن ابوشیبہ اور عبدالرزاق نے طارق بن شہاب سے موصول کیا، کہتے ہیں ان کے پاس حد میں ایک شخص کو لایا گیا تو کہا اسے مسجد سے نکالو پھر اسے مارو، اس کی سند شیخین کی شرط پر ہے حضرت علی کا اثر بھی ابن ابوشیبہ نے ابن معقل کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ایک شخص نے آکر چپکے سے ان سے کوئی بات کہی تو کہنے لگے اسے قنبر اسے مسجد سے نکالو اور اس پر حد قائم کرو، اس کی سند میں صاحبِ مقال راوی ہے۔

- 7167حَدَّثَنَا یَحۡیَی بُنُ بُکَیۡرٍ حَدَّثَنِی اللَّیۡثُ عَنُ عُقَیۡلٍ عَنِ ابۡنِ شِهَابٍ عَنُ أَبِی سَلَمَةَ وَسَعِیدِ بُنِ الُمُسَیَّبِ عَنُ أَبِی هُرَیۡرَةَ قَالَ أَتَی رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِی الُمَسُجِدِ فَنَادَاهُ فَقَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّی زَنَیۡتُ فَأَعۡرَضَ عَنۡهُ فَلَمَّا شَهِدَ عَلَی نَفۡسِهِ أَرۡبَعًا قَالَ أَبِكَ جُنُونٌ قَالَ لَا قَالَ اذۡهَبُوا بِهِ فَارۡجُمُوهُ

أطرافه 5271، 6815، - 6825تحفة 15217، 86/9 - 13208 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۸،ص:۵۳۷)

- 7168 قَالَ ابۡنُ شِهَابٍ فَأَخۡبَرَنِی مَنۡ سَمِعَ جَابِرَ بۡنَ عَبۡدِ اللَّهِ قَالَ کُنۡتُ فِیمَنۡ رَجَمَهُ بِالۡمُصَلَّی رَوَاهُ یُونُسُ وَمَعۡمَرٌ وَابۡنُ جُرَیۡجٍ عَنِ الزُّهۡرِیِّ عَنۡ أَبِی سَلَمَةَ عَنۡ جَابِرٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ فِی الرَّجۡمِ

أطرافه 5270، 5272، 6814، 6816، 6820، - 6826 (بقول جابر میں بھی انہیں رجم کرنے والوں میں شامل تھا)

(اذهبوا الخ) یہی قدرِ حدیث مرادِ ترجمہ ہے لیکن یہ خدش سے سالم نہیں کیونکہ رجم کیلئے گڑھا کھودنے وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے جس کیلئے مسجد مناسب نہیں لہذا اس کے ترک سے دیگر حدود کی اقامت کا ترک لازم نہیں آتا، اس کی شرح کتاب الحدود کے باب (رجم المحصن) میں گزری ہے۔

(رواه یونس الخ) مراد یہ کہ ان سب نے صحابی کے نام کے ضمن میں عقیل کی مخالفت کی ہے کیونکہ عقیل نے اصلِ حدیث ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے روایت کی ہے اور ابن شہاب کا قول: (أخبرنی من سمع جابر الخ) حضرت جابر سے جبکہ انہوں نے پوری حدیث ہی حضرت جابر سے نقل کی ہے، معمر کی روایت بخاری نے الحدود میں نقل کی ہے اسی طرح یونس کی روایت بھی، جہاں تک ابن جریج کی روایت ہے تو اسے بھی موصول کیا تھا۔ (لم یقل یونس وابن جریج فصلی علیه) وہیں ان کی مفصل

شرح گزری ابن بطال لکھتے ہیں مسجد میں اقامتِ حدود سے منع کرنے والوں میں کوفی، شافعی، احمد اور اسحق ہیں شعبی اور ابن ابولیلی نے اسے جائز قرار دیا مالک کہتے ہیں معمولی تعداد میں کوڑے مار لینے میں حرج نہیں ہاں اگر کثرتِ حدود ہو تب مسجد سے باہر ہی مناسب ہے ابن بطال کہتے ہیں بعض کے نزدیک مساجد کا ان امور سے منزہ کرنا ہی اولیٰ ہے، مساجد میں اقامتِ حدود سے منع بارے دو ضعیف احادیث بھی ہیں اس میں مشہور مکحول کی ابودرداء، واثلہ اور ابوامامہ سے مرفوعا روایت ہے کہ: (جَنِّبُوا مساجد کم صِبْیَانَکُمْ) (یعنی چھوٹے بچوں سے اپنی مساجد کو بچاؤ) اس میں یہ بھی ہے: (وإقامةَ حُدُوْدِکم) اسے بیہقی نے خلافیات میں نقل کیا اس کی اصل ابن ماجہ کے ہاں فقط حضرت واثلہ سے حدیث ہے اس میں حدود کا ذکر نہیں، اس کی سند ضعیف ہے، ابن ماجہ کے ہاں ابن عمر سے مرفوعا مروی ہے: (خصال لا تنبغی فی المسجد : لا یُتَّخذ طریقا) (یعنی مسجد کو راستہ نہ بنایا جائے) آگے کہا: (ولا یُضرَبُ فیه حدٌّ) (اس میں کسی کو حد بھی نہ لگائی جائے) اس کی سند بھی ضعیف ہے، ابن منیر کہتے ہیں جس نے میت کا مسجد میں اس ڈر سے داخل کرنا کہ اس سے کوئی شئ خارج نہ ہو جائے ممنوع کہا، اولیٰ ہے کہ اقامتِ حدود کا بھی وہ قائل نہ ہو کیونکہ اس صورت میں بھی خون وغیرہ خارج ہونے کا امکان ہوتا ہے اور قتل کی حد (یعنی قصاص ورجم) میں تو یہ اولیٰ ہوا۔

علامہ انور (کنت فیمن رجمه بالمصلیٰ) کے تحت کہتے ہیں بین السطور لکھا ہے کہ مصلی الجنائز بقیع تھا، یہ غلط ہے کہ بقیع ایک دیگر جگہ ہے جیسا کہ معروف ہے۔

- 20 باب مَوْعِظَةِ الإِمَامِ لِلْخُصُومِ (حاکم کا فریقین کو سماعت سے قبل پند ونصائح کرنا)

- 7169 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِي نَحْوَ مَا أَسْمَعُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلاَ يَأْخُذْهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ

.أطرافه 2458، 2680، 6967، 7181، - 7185 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ٦٤٨)

اس کی شرح سات ابواب کے بعد ہوگی ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے۔

- 21 باب الشَّهَادَةِ تَكُونُ عِنْدَ الْحَاكِمِ فِي وِلاَيَتِهِ الْقَضَاءِ أَوْ قَبْلَ ذَلِكَ لِلْخَصْمِ (قاضی بطورِ گواہ)

وَقَالَ شُرَيْحٌ الْقَاضِي وَسَأَلَهُ إِنْسَانٌ الشَّهَادَةَ فَقَالَ ائْتِ الأَمِيرَ حَتَّى أَشْهَدَ لَكَ وَقَالَ عِكْرِمَةُ قَالَ عُمَرُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ لَوْ رَأَيْتَ رَجُلاً عَلَى حَدٍّ زِنًا أَوْ سَرِقَةٍ وَأَنْتَ أَمِيرٌ فَقَالَ شَهَادَتُكَ شَهَادَةُ رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَالَ صَدَقْتَ .قَالَ عُمَرُ لَوْلاَ أَنْ يَقُولَ النَّاسُ زَادَ عُمَرُ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَكَتَبْتُ آيَةَ الرَّجْمِ

بِيَدِي وَأَقَرَّ مَاعِزٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ بِالزِّنَا أَرْبَعًا فَأَمَرَ بِرَجْمِهِ وَلَمْ يُذْكَرْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَشْهَدَ مَنْ حَضَرَهُ وَقَالَ حَمَّادٌ إِذَا أَقَرَّ مَرَّةً عِنْدَ الْحَاكِمِ رُجِمَ وَقَالَ الْحَكَمُ أَرْبَعًا

ترجمہ: شریح نے ایک شخص سے جس نے ان سے گواہی دینے کو کہا تھا، کہا تم امیر کے پاس چلو میں تمہارے حق میں گواہی دوں گا، عکرمہ کہتے ہیں حضرت عمر نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے کہا اگر بطورِ امیر تم کسی کو زنا یا چوری کرتے دیکھو تو؟ انہوں نے کہا آپ کی بطورِ امیر گواہی ایک عام مسلمان کی سی گواہی ہوگی، کہنے لگے آپ نے سچ کہا، عمر نے کہا اگر لوگ یہ نہ کہیں کہ عمر نے قرآن میں اضافہ کر دیا تو میں اپنے ہاتھ سے آیتِ رجم اس میں لکھ دوں اور ماعز نے نبی پاک کے سامنے چار مرتبہ اقرارِ زنا کیا تو آپ نے انہیں رجم کرنے کا حکم دیدیا اور کہیں مذکور نہیں کہ آپ نے اس کے اقرار پہ حاضرین کو گواہ بنایا ہو، حماد کا قول ہے حاکم کے سامنے ایک مرتبہ کے اقرارِ زنا پر اسے رجم کیا جائے گا حکم نے چار مرتبہ کی شرط لگائی۔

یعنی کیا اس کے لئے اس کے فریقِ مخالف کے خلاف فیصلہ دیدے اپنی ذاتی معلومات کی بنا پر یا کسی اور حاکم کے پاس اس کے حق میں (ان معلومات کی رو سے) گواہی دے سکتا ہے تو اس مسئلہ میں قوتِ اختلاف کے پیشِ نظر استفہامی انداز میں ترجمہ وارد کیا اگرچہ ان کا آخرِ کلام مقتضی ہے کہ ذاتی معلومات کی بنیاد پر عدمِ حکم کی رائے اختیار کی ہے۔ (وقال شريح الخ) اسے سفیان ثوری نے اپنی جامع میں عبداللہ بن شبرمہ عن شعبی سے نقل کیا، کہتے ہیں ایک شخص نے شریح کو گواہ بنایا پھر ان کے پاس مقدمہ لے کر آ گیا تو انہوں نے کہا تم یہ مقدمہ امیر کے پاس لے جاؤ میں تمہارے لئے وہاں گواہی دوں گا اسے عبدالرزاق نے بھی ابن عیینہ عن ابن شبرمہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے شعبی سے کہا اے ابوعمرو ان دو آدمیوں کے بارہ میں کیا رائے ہے جو کسی معاملہ کے گواہ بنائے گئے پھر ان کا ایک فوت ہو گیا اور دوسرے سے گواہی کا تقاضہ کیا، کہنے لگے شریح کے پاس اسی قسم کا واقعہ پیش آیا میں بھی ان کی مجلس میں موجود تھا تو کہنے لگے امیر کے پاس چلو میں تمہارے حق میں گواہی دوں گا۔

(وقال عكرمة الخ) اسے بھی ثوری نے عبدالکریم جزری عن عکرمہ سے موصول کیا اصل میں یہ الفاظ واقع ہیں: (لو رأيتَ و أنت أمير) جواب میں کہا: (شهادتك) الجامع میں یہ الفاظ ہیں: (أ رأيت لو رأيت رجلا سَرَقَ أو زَنَا، قال أرى شهادتك) اور (صدقت) کی بجائے (أصبت) ہے، اسے ابن ابوشیبہ نے شریک عن عبدالکریم سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أرأيت لو كنت القاضي أو الوالي و أبصَرتَ إنسانا على حَدٍّ أكُنتَ تُقِيمه عليه؟ قال لا، حتى يشهد معي غيري، قال أصَبتَ لو قُلتَ غير ذلك لم تُجِدْ) (یعنی اگر آپ بطورِ قاضی یا والی کسی کو موجبِ حد جرم کرتا دیکھیں تو کیا فقط اپنے اس مشاہدہ کی بنیاد پر حد لگا دیں گے؟ کہا نہیں حتی کہ کوئی اور میرے ساتھ گواہ بنے، کہا آپ نے درست کہا اگر کوئی اور بات کہتے تو اچھا نہ کرتے) یہ اجادت سے ہے بقول ابن حجر جناب صدیق اکبر سے اسکا نحو وارد ہے آگے اسکا ذکر کروں گا، یہ سند عکرمہ سے آگے منقطع ہے کیونکہ انہوں نے عبدالرحمٰن کو پایا اور نہ حضرت عمر کو اور یہ ان مواضع میں سے ہے جن کی بابت ان حضرات کو متنبہ کیا جائے گا جو بعض کے اس تعمیمِ قول سے دھوکہ کھا سکتے ہیں کہ (بخاری کی) تعلیقِ جازم صحیح ہوتی ہے تو اس کی اس امر کے ساتھ تقیید ضروری ہے کہ مراد اس شخص تک صحتِ سند ہوگی جن سے معلقا نقل کیا، اس سے آگے کے واسطوں کو دیکھنا باقی رہے گا۔

(وقال عمر الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے مالک نے موطا میں یحی بن سعید عن سعید بن مسیّب عن عمر سے نقل کیا

جیسا کہ اسکا ذکر باب الاعتراف بالزنا میں قصہ رجم بارے ان کی طویل حدیث کی شرح کے اثناء گزرا جو سقیفہ بنی ساعدہ میں بیعتِ ابوبکر کے قصہ پر مشتمل روایت کا طرف ہے! مہلب کہتے ہیں بخاری نے عبدالرحمن بن عوف کے مذکورہ قول کیلئے اس قولِ عمر سے استشہاد کیا کہ ان کے پاس آیتِ رجم کے قرآن کا حصہ ہونے بارے گواہی موجود تھی لیکن اپنی اکیلی گواہی کی بنیاد پر اسے نصِ مصحف کے ساتھ ملحق نہ کیا اوراس کی علت یہ کہہ کر واضح کی کہ: (لولا أن يقال زاد عمر الخ) تو اشارہ کیا کہ قطعِ ذرائع کی مصلحت کے پیش نظر ایسا نہ کیا تا کہ حکامِ سوء اس سے حوصلہ پا کر اپنے من پسند فیصلوں کی بنیاد اپنے پاس موجود معلومات قرار دے لیں۔

(و أقر ماعز الخ) یہ ایک باب قبل منقول حدیث کا حصہ ہے حضرت ابو ہریرہ کے حوالے سے موصولا گزری ہے۔ (وقال الحكم الخ) یہ ابن عتیبہ ہیں جو بھی فقیہ کوفہ تھے۔ (أربعا) یعنی جب تک چار مرتبہ اقرار نہ کرے رجم نہ کیا جائے گا جیسے حضرت ماعز کے قصہ میں گزرا اسے ابن ابوشیبہ نے شعبہ سے موصول کیا، کہتے ہیں میں نے حماد سے زنا کا اقرار کرنے والے کی بابت پوچھا کہ (كم يُرَدُّ؟) (یعنی اسے کتنی بار واپس کیا جائے؟) کہا ایک مرتبہ، کہتے ہیں پھر میں نے حکم سے یہی سوال کیا تو کہا چار مرتبہ، اس بارے ابواب الرجم میں قصہ حضرت ماعز کے اثناء بحث گزری۔

علامہ انور باب (الشهادة تكون عند الحاكم) کے تحت لکھتے ہیں یعنی اگر قاضی کسی معاملہ میں خود گواہ ہو اور اب اس کے لئے مناسب نہیں لگتا کہ خود ہی اس مقدمہ کی سماعت کرے تو کسی اور قاضی کی عدالت میں ادائے شہادت کر دے یا اپنے نائب کو کہہ دے پھر وہ دوسرا قاضی اس بارے فیصلہ دے، (ولم يُذكَرُ أن النبى ﷺ أشهَدَ مَن حَضَرَهُ) کی بابت کہتے ہیں یہ ایک دیگر مسئلہ ہے وہ یہ کہ قاضی کیلئے ضروری نہیں کہ فریقین کا پورا معاملہ اور قصہ گواہوں کے سامنے رکھے، (وقال بعض أهل العراق) حنفیہ مراد ہیں پھر کوئی شئ ان پر وارد نہیں کی۔

- 7170 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَحْيَى عَنْ عُمَرَ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ حُنَيْنٍ مَنْ لَهُ بَيِّنَةٌ عَلَى قَتِيلٍ قَتَلَهُ فَلَهُ سَلَبُهُ فَقُمْتُ لأَلْتَمِسَ بَيِّنَةً عَلَى قَتِيلٍ فَلَمْ أَرَ أَحَدًا يَشْهَدُ لِي فَجَلَسْتُ ثُمَّ بَدَا لِي فَذَكَرْتُ أَمْرَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ جُلَسَائِهِ سِلاَحُ هَذَا الْقَتِيلِ الَّذِي يَذْكُرُ عِنْدِي قَالَ فَأَرْضِهِ مِنْهُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ كَلاَّ لاَ يُعْطِهِ أُصَيْبِغَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَدَعَ أَسَدًا مِنْ أُسْدِ اللَّهِ يُقَاتِلُ عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ قَالَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَدَّاهُ إِلَيَّ فَاشْتَرَيْتُ مِنْهُ خِرَافًا فَكَانَ أَوَّلَ مَالٍ تَأَثَّلْتُهُ قَالَ لِي عَبْدُ اللَّهِ عَنِ اللَّيْثِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَدَّاهُ إِلَيَّ وَقَالَ أَهْلُ الْحِجَازِ الْحَاكِمُ لاَ يَقْضِي بِعِلْمِهِ شَهِدَ بِذَلِكَ فِي وِلاَيَتِهِ أَوْ قَبْلَهَا وَلَوْ أَقَرَّ خَصْمٌ عِنْدَهُ لآخَرَ بِحَقٍّ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ فَإِنَّهُ لاَ يَقْضِي عَلَيْهِ فِي قَوْلِ بَعْضِهِمْ حَتَّى يَدْعُوَ بِشَاهِدَيْنِ فَيُحْضِرَهُمَا إِقْرَارَهُ وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِرَاقِ مَا سَمِعَ أَوْ رَآهُ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ قَضَى بِهِ وَمَا كَانَ فِي

غَيْرِهِ لَمْ يَقْضِ إِلَّا بِشَاهِدَيْنِ وَقَالَ آخَرُونَ مِنْهُمْ بَلْ يَقْضِي بِهِ لأَنَّهُ مُؤْتَمَنٌ وَإِنَّمَا يُرَادُ مِنَ الشَّهَادَةِ مَعْرِفَةُ الْحَقِّ فَعِلْمُهُ أَكْثَرُ مِنَ الشَّهَادَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ يَقْضِي بِعِلْمِهِ فِي الأَمْوَالِ وَلَا يَقْضِي فِي غَيْرِهَا وَقَالَ الْقَاسِمُ لَا يَنْبَغِي لِلْحَاكِمِ أَنْ يُمْضِيَ قَضَاءً بِعِلْمِهِ دُونَ عِلْمِ غَيْرِهِ مَعَ أَنَّ عِلْمَهُ أَكْثَرُ مِنْ شَهَادَةِ غَيْرِهِ وَلَكِنَّ فِيهِ تَعَرُّضًا لِتُهَمَةِ نَفْسِهِ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ وَإِيقَاعًا لَهُمْ فِي الظُّنُونِ وَقَدْ كَرِهَ النَّبِيُّ ﷺ الظَّنَّ فَقَالَ إِنَّمَا هَذِهِ صَفِيَّةُ .

أطرافه 2100، 3142، 4321، - 4322 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ۳۰۱ اس میں مزید یہ ہے: اہلِ حجاز کہتے ہیں قاضی اپنے ذاتی علم کی بناء پہ فیصلہ نہ کرے چاہے اپنی اس ذمہ داری کے دوران اسکے علم میں یہ بات آئی ہو یا پہلے، اگر کوئی فریق عدالت میں اپنے پہ کسی کے حق کا اقرار کرے تو بعض فقہاء کے نزدیک وہ اس موقع پہ دو گواہ بلائے ،بعض اہلِ عراق کا کہنا ہے کہ عدالت میں واقع کسی امر کی بنیاد پر قاضی فیصلہ دے سکتا ہے لیکن باہر کے کسی معاملہ میں دو گواہوں کی موجودی ضروری ہے، ان میں سے کچھ نے کہا اسے بہر صورت فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ وہ امین ہے [یعنی قاضی کی حیثیت سے] گواہی تو حق کی معرفت کی خاطر طلب کی جاتی ہے اب اسکا علمِ ذاتی گواہی سے برتر ہے، بعض نے کہا صرف مالی مقدمات میں ایسا کرسکتا ہے، قاسم کا قول ہے کہ قاضی کو اپنے علم کی بنیاد پہ فیصلہ نہیں کرنا چاہئے حالانکہ اسکا علم غیر کی گواہی سے زیادہ معتبر ہے لیکن اس میں تہمت لگ سکتی ہے اور لوگ سوئے ظنی کا شکار ہوسکتے ہیں اور نبی پاک نے سوئے ظنی کو برا جانا ہے، ایک موقع پہ کہا یہ [ام المؤمنین] صفیہ ہے [جب وہ آپ سے ملنے مسجد آئیں])

غزوہِ حنین کے باب میں یہ مفصلا مشروحا گزری۔ (فأرضه منه) اکثر کی روایت یہی ہے، کشمیہنی نے (منی) نقل کیا۔ (فقام رسول) ابوذر کی غیرِ کشمیہنی سے روایت میں بجائے فقام کے (فعلم) ہے، اکثر رواۃِ فربری کے ہاں بھی یہی ہے ابونعیم نے بھی حسن بن سفیان عن قتیبہ سے یہی نقل کیا قتیبہ کی محفوظ روایت یہی ہے اسی لئے بخاری نے اس کے عقب میں اپنا یہ قول ذکر کیا: (وقال لی عبید اللہ الخ) کریمہ کے نسخہ میں (فأمر) ہے، عبداللہ مذکور ابن صالح ابوصالح ہیں جولیث کے کاتب تھے بخاری شواہد میں ان پر اعتماد کر لیتے تھے اگر روایتِ قتیبہ (فقام) کے لفظ کے ساتھ ہوتی تو عبداللہ بن صالح کی روایت کے ذکر کرنے کا کوئی مقصد نہیں بنتا، مہلب کہتے ہیں قتیبہ کی روایت میں ان کا قول: (فعلم النبی) یعنی آپ جان گئے کہ قتادہ اس مذکورہ مقتول کے قاتل ہیں بقول ان کے یہ یہ وہم ہے صحیح عبداللہ کی روایت ہے جس میں (فقام) ہے، کہتے ہیں بعض حضرات نے حجتِ مذکورہ کو رد کیا اور کہا نبی اکرم کے پاس حضرت ماعز کے اقرار کرنے اور آپ کے رجم کا حکم دینے میں بغیر حاضرین سے گواہیاں لئے اور ابوقتادہ کو یہ سامان دینے میں قضاء بالعلم کیلئے کوئی حجت نہیں کیونکہ ماعز کا اقرار صحابہ کرام کی موجودی میں تھا کیونکہ معلوم ہے کہ نبی اکرم اکیلے تو بیٹھے نہ ہوتے تھے لہذا آپ کو ضرورت ہی نہ پڑی کہ ان کے اقرار پر انہیں گواہ بنالیں کیونکہ وہ سن ہی رہے تھے اسی طرح ابوقتادہ کے واقعہ میں بھی، ابن منیر کہتے ہیں اقرار الخصم بارے جان گئے تو یہ فیصلہ دے دیا تو یہ مذہب کیلئے حجت ہے یعنی جو مجلسِ قضاء وحکم میں واقع ہونے والے امور میں قضاء بالعلم کی طرف کے جواز صائر ہے، ان کے غیر نے کہا اول قصہ کا ظاہرا اسکے آخر کا مخالف ہے کیونکہ آپ نے استحقاقِ سلب کیلئے قتل کرنے کے ثبوت کی شرط لگائی پھر بغیر ثبوت کے ہی ابوقتادہ کو سامان دے دیا، کرمانی نے اس کا جواب دیا کہ خصم نے اعتراف کرلیا تھا یعنی اس کا یہ اعتراف ثبوت کے قائمقام ہوا پھر یہ مال نبی اکرم کیلئے تھا جسے چاہیں آپ دیں اور جسے چاہیں نہ دیں بقول ابن حجر اول اولیٰ

ہے اور ثبوت گواہی میں ہی منحصر نہیں بلکہ ہر وہ شیٔ جس سے حقیقت کا کشف ہو وہ بینہ ہے۔

(وقال أهل الحجاز الخ) یہ مالک کا قول ہے ابوعلی کرابیسی لکھتے ہیں وجودِ تہمت کے مدنظر قاضی اپنی ذاتی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ نہ دے کیونکہ متقی آدمی پر بھی الزام لگ سکتا ہے! کہتے ہیں میرا خیال ہے مالک کے پیش نظر ابن شہاب کی زبید بن صلت سے یہ روایت ہے کہ صدیق اکبر نے کہا اگر میں کسی کو کوئی موجبِ حد گناہ کرتا پاؤں تو اس پر حد کا نفاذ نہ کروں گا حتی کہ میرے ساتھ کوئی اور بھی (مشاہدہ کرنے والا) ہو، پھر صحیح سند کے ساتھ ابن شہاب سے نقل کیا کہتے ہیں میرا نہیں خیال کہ مالک تک یہ حدیث نہ پہنچی ہو اگر انہیں یہ ملی ہے تو انہوں نے اس امت کے اعلم و افضل (یعنی ابوبکر صدیق) کی اس مسئلہ میں تقلید کی، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ ان کے مد نظر حضرات عمر اور ابن عوف کا سابق الذکر اثر ہو، مزید کہتے ہیں مجیزین پر لازم آتا ہے کہ وہ کسی بھی شخص کے رجم کا حکم دیدے یہ کہتے ہوئے کہ میں نے اسے زنا کرتے دیکھا ہے جبکہ قبل ازیں اس پر اس قسم کا کوئی الزام نہ آیا ہو، یا شوہر اور اسکی بیوی کے مابین علیحدگی کرا دے یہ کہہ کر کہ اس نے اسے طلاق دیتے سنا ہے یا مالک اور اسکی لونڈی کے مابین کہ اس نے اسے آزاد کرتے سنا ہے تو یہ دروازہ اگر کھول دیا گیا تو ہر قاضی اپنے دشمنوں کے قتل، تفسیق یا اس کی بیوی اور لونڈی وغیرہ سے علیحدگی کرادینے کا راستہ پالے گا اسی لئے شافعی نے کہا ہے اگر قضاۃِ سوء نہ ہوتے (علمائے سوء کی طرز پر) تو میں فتویٰ دیتا کہ حاکم اپنی ذاتی معلومات کی بناء پر فیصلے کر سکتا ہے اور اگر زمانِ اول میں یہ حالت تھی تو بعد والے زمانوں کے بارے کیا خیال ہے؟ لہذا ان ادوارِ متاخرہ میں یہی مناسب ہے کہ قضاء بالعلم کے عدم جواز کا موقف اپنایا جائے کہ اکثر اربابِ اختیار سے توقع نہیں کہ خوفِ خدا مدِ نظر رکھیں۔

(ولو أقر خصم الخ) ابن تین کہتے ہیں جو حضرات عمر اور ابن عوف کی بابت نقل ہوا یہی مالک اور ان کے اکثر اصحاب کا قول ہے! ان کے بعض اصحاب نے کہا اگر ایک فریق نے مجلسِ قضاء میں اس کے پاس اقرار کرلیا (کہ حق دوسرے کا ہے) تو اپنی ذاتی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے ابن قاسم اور اشہب کہتے ہیں مجلسِ حکم میں اس کے پاس واقع ہونے والے (اقرار) کی بنیاد پر فیصلہ نہ دے الا یہ کہ کوئی اس کی اس کے ہاں گواہی بھی دے، بقول ابن منیر مالک کا مذہب یہ ہے کہ مشہور معلومات کی بناء پر فیصلہ دے سکتا ہے اپنے ذاتی معلومات کی روشنی میں الا یہ کہ اسکے پاس یہ معلومات سماعت شروع ہونے کے بعد پہنچی ہوں تب اس بارہ میں دو اقوال ہیں لیکن جو اس کے ہاں مجلسِ سماعت میں اقرار واقع ہوا تو اس کی بناء پر فیصلہ کر سکتا ہے اس صورت میں کہ اقرار کرنے کے بعد اپنے خلاف فیصلہ دئے جانے تک وہ اس پر قائم رہے، ابن قاسم نے کہا فیصلہ نہ دے گا ہاں وہ گواہ بن جائے گا، ابن ماجشون کہتے ہیں اپنی معلومات پر فیصلہ کر دے بہر حال (امام مالک کے) مذہب میں اس ضمن میں طویل تفاریع ہیں پھر ابن منیر نے لکھا جنہوں نے کہا ضروری ہے کہ مجلس میں اس کے خلاف دو گواہ گواہی دیں تو معاملہ اقرار پہ جا ٹھہرے گا کیونکہ یہ اس امر سے خالی نہیں کہ دونوں گواہ یا تو گواہی دیدیں گے یا نہیں تو اگر دیدی تو إعذار (یعنی ملزم کو عذر بیان کرنے کا موقع دینا) ضروری ہے تو اگر کوئی عذر اور وضاحت کر دی تو اثبات کی ضرورت ہو گی اور یہ قضیہ کا تسلسل ہوا (یعنی دوبارہ گواہوں پر جرح کی جائے گی اور انہیں موقع دیا جائے گا کہ گواہی واپس لے لیں یا قائم رہیں اگر قائم رہے تو پھر ملزم......) اور اگر ضرورت نہیں تو قاضی حکم بالاقرار کی طرف لوٹے گا اور اگر گواہ قائم نہ رہے تو یہ کالمعدوم ہے! دیگر نے جواب دیا کہ اس کا فائدہ (یعنی اس کے اقرار پر دو گواہ بنا لینا) اسے انکار کر دینے کا موقع نہ دینا ہے کیونکہ

جب اسکے علم میں ہوگا کہ اس کے اقرار پر گواہ بھی ہیں تو تعزیری سزا کے ڈر سے انکار سے ممتنع ہوگا بخلاف اس کے کہ ایسا خدشہ نہ ہو۔

(یحضرهما) یاء کی پیش کے ساتھ، رباعی سے، بقول ابن حجر یہ ابوحنیفہ اور ان کے اتباع کا قول ہے مالکیہ کے مطرف، ابن ماجشون، اصبغ اور سحنون نے ان کی موافقت کی، ابن تین کہتے ہیں اسی پر عمل جاری ہوا اس کی موافق ہے وہ روایت جسے عبد الرزاق نے بسند صحیح ابن سیرین سے نقل کیا کہتے ہیں شریح کی عدالت میں کسی شخص نے کسی امر کا اقرار کیا پھر وہ مکر گیا لیکن شریح نے اس کے اعترافِ اول پر فیصلہ دے دیا وہ بولا کیا آپ بغیر ثبوت کے فیصلہ کر رہے ہیں؟ کہنے لگے (شهدَ عليك ابنُ أختِ خالتك يعني نفسه) (یعنی اسکا گواہ تمہاری خالہ کی بہن کا بیٹا ہے یعنی وہ خود، کیونکہ اس نے قبل ازیں اسکا اقرار کیا)۔

(لأنه مؤتمن) میم کی زبر کے ساتھ، گواہی کا مقصد معرفتِ حق ہوتی ہے تو اس کا ذاتی علم گواہی سے اکبر ہے، یہی ابو یوسف اور ان کے اتباع کا موقف تھا شافعی نے بھی ان کی موافقت کی، کرابیسی کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ شافعی نے مصر میں فتویٰ دیا تھا کہ اگر قاضی عادل ہے تو حدود وقصاص کے مقدمات میں اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ نہ دے گا مگر اسی صورت جب اس کے سامنے کسی نے اعتراف کیا ہو لیکن حقوق کے معاملات میں اپنے قاضی بننے سے قبل یا بعد کی معلومات کی روشنی میں فیصلے کر سکتا ہے تو ان کا عادل کی صفت کے ساتھ اسے مقید کرنا اشارہ ہے کہ کئی قاضی غیر عادل بھی ہو سکتے ہیں جو بطریقِ تغلب (یعنی دھونس اور سفارش سے) قاضی بن گئے۔

(وقال بعضهم) یعنی بعض اہلِ عراق۔ (يقضي بعلمه في الأموال الخ) یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے جیسا کہ کرابیسی نے ان سے نقل کیا کہ مثلاً اگر حاکم کسی کو زنا کرتا دیکھے تو جب تک اس کے علاوہ بھی کوئی بینہ یا گواہ نہ ہو وہ اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ نہ کرے، احمد سے روایت بھی یہی ہے ابوحنیفہ کہتے ہیں قیاس یہ ہے کہ وہ ان سب میں اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے لیکن میں یہاں قیاس کو ترک کرتا ہوں اور استحساناً فتوی دیتا ہوں کہ وہ اس میں اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ نہ کرے، بعنوانِ تنبیہ کہتے ہیں اس امر پر اتفاق ہے کہ قاضی گواہ کو قبول اور رد کرنے کے ضمن میں اپنے پاس موجود معلومات کی روشنی میں تجریح یا تزکیہ کا فیصلہ دے سکتا ہے، اس مسئلہ میں محصلِ آراء سات عدد ہیں:

تیسری رائے یہ ہے کہ خاص طور پہ صرف اپنے زمانۂ قضاء میں، چوتھی یہ کہ مجلسِ قضاء میں، پانچویں صرف مالی مقدمات میں، چھٹی مالیات میں بھی اور قذف میں بھی، یہ بعض مالکیہ سے منقول ہے! ساتویں رائے یہ کہ سوائے حدود کے ہر شئ میں، شافعیہ کے ہاں یہی راجح ہے، ابن عربی کہتے ہیں حاکم اپنی معلومات کے ساتھ فیصلے نہ کرے اس بارے اصل ہمارے ہاں اس امر پر اجماع ہے کہ حدود کے مقدمات میں ایسا نہ کرے پھر بعض شافعیہ نے اس میں ایک قول یہ اختیار کیا کہ حدود میں بھی کر سکتا ہے جب دیکھا کہ یہ انہیں لازم پڑتی ہے، یہی کہا تو اپنی عادت کے مطابق تہویل (یعنی مبالغہ آرائی) کا انداز اپنایا اور اجماع کا دعوی کرنے کا اقدام کیا جبکہ اس بارے اختلاف مشہور ہے۔

(وقال القاسم- أن يقضي الخ) نسخۂ کشمیہنی میں (يمضي) ہے۔ (ولكن) تشدید کے ساتھ، ایک نسخہ میں تخفیف کے ساتھ اور (تعرض) مرفوع ہے۔ (وإيقاعا) اس کا (تعرضا) پر عطف ہے یا یہ بطور مفعول معہ منصوب ہے اور اس میں عامل متعلقِ ظرف ہے، میرا خیال تھا کہ یہ قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیق ہیں جو مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ہیں کیونکہ فقہی فروع میں جب مطلقاً قاسم

مذکور ہوتو ذہن انہی کی طرف جاتا ہے لیکن ابوذر کے نسخہ میں دیکھا تو یہ نسب نامہ مذکور تھا: (بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود) جن کا کچھ قبل باب (الشهادة على الخط) میں ذکر گزرا اگر یہ محفوظ ہے تو گویا اس مسئلہ میں انہوں نے اپنے کوفی اصحاب کی مخالفت اور اہل مدینہ کی موافقت کی ہے۔ (وقد كره النبي الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو آگے موصول ہے۔

- 7171حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَتَتْهُ صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيَيٍّ فَلَمَّا رَجَعَتِ انْطَلَقَ مَعَهَا فَمَرَّ بِهِ رَجُلَانِ مِنَ الأَنْصَارِ فَدَعَاهُمَا فَقَالَ إِنَّمَا هِيَ صَفِيَّةُ قَالَا سُبْحَانَ اللَّهِ قَالَ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنِ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ رَوَاهُ شُعَيْبٌ وَابْنُ مُسَافِرٍ وَابْنُ أَبِي عَتِيقٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَلِيٍّ يَعْنِي ابْنَ حُسَيْنٍ عَنْ صَفِيَّةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

أطرافه 2035، 2038، 2039، 3101، 3281، - 6219 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص: ۲۴۸)

علی بن حسین سے مراد زین العابدین ہیں۔ (أن النبي ﷺ أتته صفية) یہ صورۃً مرسل ہے اسی لئے بخاری نے آگے یہ عبارت ذکر کی: (رواه شعيب وابن مسافر الخ) یعنی ان راویوں نے اسے موصول کیا ہے تو ابراہیم بن سعد کی روایت اس امر پرمحمول کی جائے گی کہ علی بن حسین نے حضرت صفیہ سے اس کا سماع کیا ہے، اس کا مثل سفیان عن زہری سے کتاب الاعتکاف میں گزرا جہاں یہی روایت تاما مع الشرح گذری ہے، شعیب جو ابن ابوحمزہ ہیں کی روایت بخاری نے کتاب الاعتکاف اور الادب میں، ابن ابو عتیق جو محمد بن عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمٰن بن ابوبکر صدیق ہیں، کی روایت انہی نے الاعتکاف میں موصول کی ہے، الادب میں بھی اسے شعیب کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے ذکر کیا، اسحاق بن یحیی کی روایت کو ذہلی نے زہریات میں نقل کیا اسے معمر نے بھی زہری سے روایت کیا تو ان پر اس کے وصل وارسال کے ضمن میں اختلاف کیا گیا، یہ صفۃ ابلیس میں عبدالرزاق عنہ کے حوالے سے موصولا گزری ہے اس طرح فرض الخمس میں مرسلا ہشام بن یوسف عن معمر سے، اسے نسائی نے موسی بن اعین عن معمر سے موصولا اور ابن مبارک عنہ سے مرسلا نقل کیا ہے اسے زہری عن (فتح الباری میں [عن] غیر موجود ہے) عثمان بن عمر بن موسی تیمی سے ابن ماجہ اور ابوعوانہ نے بھی نقل کیا سی طرح ابوعوانہ نے عبدالرحمٰن بن اسحاق سے بھی، سعید بن منصور نے ہشیم سے اور کئی دیگر نے، حدیثِ صفیہ کے ساتھ وجہِ استدلال ان حضرات کیلئے جو قضاء بالعلم کو منع کرتے ہیں یہ ہے کہ نبی اکرم نے برا جانا کہ ان دو انصاری صحابیوں کے دل میں دوسوسہ شیطانی سے کچھ در آئے تو اپنے معصوم ہونے کے باوصف نفیِ تہمت کی مراعات مقتضی ہے کہ غیر معصوموں کیلئے تو یہ مراعات اولیٰ ہے۔

-22 باب أَمْرِ الْوَالِي إِذَا وَجَّهَ أَمِيرَيْنِ إِلَى مَوْضِعٍ أَنْ يَتَطَاوَعَا وَلَا يَتَعَاصَيَا

(امیر کا کسی جگہ کے دو حاکم مقرر کرنا اور انہیں باہم مل کر حکومت کرنے کی نصیحت)

- 7172حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا الْعَقَدِيُّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ

سَمِعْتُ أَبِي قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ أَبِي وَمُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ عَلَى الْيَمَنِ فَقَالَ يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا وَبَشِّرَا وَلَا تُنَفِّرَا وَتَطَاوَعَا فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى إِنَّهُ يُصْنَعُ بِأَرْضِنَا الْبِتْعُ فَقَالَ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ وَقَالَ النَّضْرُ وَأَبُو دَاوُدَ وَيَزِيدُ بْنُ هَارُونَ وَوَكِيعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۵۱۹، مزید یہ کہ ابوموسی نے آپ سے اپنے علاقہ کے ایک مشروب کی بابت پوچھا تو آپ نے فرمایا اگر وہ نشہ آور ہے تو ہر نشہ آور حرام ہے)

أطرافه 2261، 3038، 4341، 4343، 4344، 6124، 6923، 7149، 7156، 7157

کتاب الدیات اور اس سے قبل کتاب المغازی میں اس کے مباحث ذکر ہو چکے۔ (بشرا) المغازی میں اس سے متعلقہ شرح گزری۔ (وتطاوعا) یعنی باہمی اتفاق رائے سے فیصلے کرنا اختلاف نہ کرنا تا کہ یہ تمہارے اتباع کے مابین اختلاف کا باعث نہ بنے کہ معاملہ بڑھتے بڑھتے عداوت پھر محاربت تک جا پہنچے، کسی اختلاف کی صورت میں مرجع کتاب وسنت ہوں گے جیسا کہ ارشادِ ربانی ہوا: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)[النساء: ۵۹] اس کا مزید بیان کتاب الاعتصام میں آئے گا۔

(وقال أبو النضر الخ) یعنی موصولا اسے نقل کیا، نضر، ابو داود اور وکیع کی روایتوں کا تذکرہ اواخر المغازی کے باب (بعث أبي موسى و معاذ إلى اليمن) میں گزرا، یزید کی روایت ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اور بیہقی نے موصول کی ہے، ابن بطال وغیرہ لکھتے ہیں حدیث میں اتحاد واتفاق کی ترغیب ہے کہ اسی میں ثبات محبت، الفت اور تعاون علی الحق ہے اس سے ایک ہی شہر میں دو قاضیوں کے تقرر کا جواز ملا تو ہر دو الگ الگ علاقوں میں بیٹھیں گے بقول ابن عربی نبی اکرم نے دونوں کو ان کے علاقہ ولایت میں باہم شریک بنایا تھا تو یہی دو قاضیوں کے مشترک فی الولایت کی تولیت میں اصل ہے! اسی طرح جزم کے ساتھ یہ بات کہی، کہتے ہیں یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس کا محل تب جب دونوں کے فیصلے وہاں نافذ العمل ہوں لیکن ابن منیر نے لکھا محتمل ہے کہ دونوں کو والی بنایا تا کہ ہر واقعہ میں باہمی اشتراک سے فیصلے کریں اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس ضمن میں دونوں جداگانہ حیثیت دئے گئے ہوں اور یہ بھی محتمل ہے کہ ہر ایک کا کوئی خاص دائرۂ عمل ہو؟ اللہ ہی جانتا ہے صحیح صورتحال کیا تھی، ابن تین لکھتے ہیں بظاہر دونوں مشترک تھے لیکن ایک دیگر روایت میں وارد ہوا ہے کہ ہر ایک کو ایک مخلاف پر مقرر کیا تھا، مخلاف کورۃ (یعنی ضلع) کو کہتے ہیں اور یمن کے دو مخلاف تھے بقول ابن حجر یہی معتمد ہے، روایت جس کی طرف اشارہ کیا وہ غزوہ حنین میں ذکر کردہ لفظ کے ساتھ گزری ہے المغازی میں ذکر ہوا تھا کہ ہر دو اپنے دائرہ عمل کے علاقوں کے دورے پر نکلتے تو اگر اتفاقا ایک دوسرے سے قریب ہونے کی اطلاع ملتی تو باہم ملاقات کرتے اس دونوں میں سے ہر ایک جب اپنے (دائرہ) عمل میں سفر کرتا تو اپنے ساتھی سے ملنے آتا

حضرت معاذ کو بالائی اور حضرت ابوموسی کو میدانی علاقوں کا والی بنایا تھا اس پر آنجناب کا انہیں یہ حکم اس امر پر محمول ہے کہ اگر کوئی ایسا قضیہ پیدا ہو جائے کہ جس میں دونوں کے باہمی اجتماع اور مشاورت کی ضرورت ہو، اسی طرف ترجمہ میں اشارہ کیا ہے، آپ کے قول: (تطاوعا ولا تختلفا) سے لازم نہیں کہ دونوں کا دائرہ عمل ایک ہی علاقہ تھا اور دونوں شریک فی الحکم تھے جیسے ابن عربی نے استدلال کیا، یہ بھی کہا اگر اکٹھے کسی مسئلہ پر سوچ وبچار کریں تو اگر تو دونوں کی ایک ہی رائے بنے تو ٹھیک وگرنہ تباحث کریں

گے حتی کہ صواب پر متفق ہوں اگر یہ نہ ہو سکے تو معاملہ اپنے سے فائق کی طرف بھیج دیں گے، حدیث سے امور میں آسانیاں پیدا کرنے کا حکم ظاہر ہوا اور رعیت کے ساتھ نرمی برتنے کا اور ان کی طرف ایمان کی تحبیب کا اور شدت پسندی کے ترک کا تا کہ ان کے دل متنفر نہ ہوں بالخصوص جوان کے نئے اسلام والے ہیں یا جو لڑکے قریب البلوغ ہوں تا کہ ایمان ان کے دلوں میں متمکن اور راسخ ہو جائے اور ان کے دلوں میں پختگی آجائے تو یہ حکیمانہ اسلوب و انداز عام انسانی زندگی میں بھی اپنانا چاہئے اور تدریج و تیسیر کی روش اختیار کرنی چاہئے حتی کہ کسی حالت کے ساتھ انسیت پیدا ہو جائے اور استقرار آجائے تب ایک حال دیگر کی طرف منتقل ہوا جا سکتا اور ذمہ داری نسبۃً بڑھائی جا سکتی ہے، کسی کو اس کی استطاعت سے بڑھ کر زحمت نہیں دینا چاہئے، اس سے ایک دوسرے سے ملاقات کیلئے جانے کی مشروعیت اور اکرام زائر بھی ثابت ہوئی، حضرت معاذ کی حضرت ابوموسی پر فقہ میں افضلیت بھی عیاں ہوئی ترمذی وغیرہ نے حضرت انس کی روایت سے مرفوعا ذکر کیا کہ: (أعلمکم بالحلال والحرام معاذ بن جبل)۔

- 23 باب إِجَابَةِ الْحَاكِمِ الدَّعْوَةَ (حاکم کا دعوت قبول کرنا)

وَقَدْ أَجَابَ عُثْمَانُ عَبْدًا لِلْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ (حضرت عثمان نے حضرت مغیرہ کے ایک غلام کی دعوت قبول کی)

اس میں اصل عموم حدیث اور قبول نہ کرنے والے کے حق میں وعید ہے وہ آپکا یہ فرمان کہ جس نے دعوت قبول نہ کی اس نے اللہ و رسول کی نافرمانی کی، یہ مع الشرح اواخر النکاح میں گزری ہے! علماء کہتے ہیں حاکم کو نہیں چاہئے کہ رعیت میں سے بعض کی دعوت تو قبول کر لے اور بعض کی نہ کرے کہ اس میں دلوں کی شکستگی ہے الا یہ کہ اس کے پاس ترکِ دعوت کا کوئی عذر ہو مثلا کسی امرِ منکر کی رویت کہ اس کے ازالہ کی کہنے کے باوجود کوشش نہیں کرتا (تو ایسے کی دعوت قبول کرنا ضروری نہیں) یا یہ کہ کثرت سے دعوتیں دینے والے ہو جائیں اس طور کہ امورِ مملکت کی ادائیگی متاثر ہو تو ترک سائغ ہوگا۔ (وقد أجاب عثمان الخ) اس عبدِ مذکور کے نام سے آگاہ نہ ہو سکا اسے فوائدِ ابومحمد بن صاعد اور ابن مبارک کی زوائد البر والصلۃ میں ابوعثمان نہدی تک صحیح سند کے ساتھ موصول کیا گیا ہے کہ حضرت عثمان جو کہ روزہ سے تھے، نے مغیرہ بن شعبہ کے ایک غلام کی دعوت قبول کی اور کہا میں نے چاہا کہ داعی کی دعوت قبول کروں اور اس کے لئے دعائے برکت کروں۔

- 7173 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي مَنْصُورٌ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ فُكُّوا الْعَانِيَ وَأَجِيبُوا الدَّاعِيَ

أطرافه 3046، 5174، 5373، - 5649.

ترجمہ: فرمایا اسیر کو آزاد کراؤ اور پکار کا جواب دو۔

یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو الولیمۃ وغیرہ میں اتم سیاق کے ساتھ گزری، ابن بطال مالک سے ناقل ہیں کہ قاضی کیلئے مناسب نہیں کہ دعوتیں قبول کرتا پھرے ماسوائے خاص طور پر دعوتِ ولیمہ کے پھر وہاں آجائے لیکن چاہے تو کھانے میں شریک ہو اور چاہے تو نہ ہو اور ہمارے نزدیک ترک (طعام) احب ہے کہ یہ أنزہ ہے (یعنی نزاہت کے لحاظ سے بہتر) الا یہ کہ کوئی خاص دوست یا رشتہ دار ہو، مالک نے اہلِ فضل کیلئے مکروہ جانا کہ ہر ایک کی دعوت قبول کرتے پھریں، دعوت کی اجابت بارے احکام تفصیل سے کتاب الولیمہ وغیرہ میں ذکر ہو چکے ہیں۔

علامہ انوراس بارہ میں کہتے ہیں حاکم کیلئے ایسے شخص کی دعوت قبول کرنا جائز ہے جس کے ساتھ والی بننے سے پہلے ہی سے تعارف ہے جہاں تک مفتی حضرات ہیں تو ان کیلئے مطلقا قبولِ دعوت جائز ہے لیکن اگر یہ سرکاری ملازم ہیں تب ان کی بابت بھی تردد ہے، سلطنت عثمانیہ میں قاضی صرف احناف میں سے ہوتے تھے اور دیگر مذاہب کے مفتیوں کو گورنمنٹ کی طرف سے وظائف ملتے تھے جیسا کہ العلم میں گزرا۔

- 24 باب هَدَايَا الْعُمَّالِ (سرکاری حیثیت میں ملے تحفوں کا حکم)

ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے احمد اور ابوعوانہ نے یحی بن سعید انصاری عن عروہ عن ابوحمید سے مرفوعا روایت کیا، اس میں ہے: (هدايا العمّال غلول) (سرکاری عمال کو دئے گئے تحفے خیانت ہیں) یہ اسماعیل بن عیاش کی یحی سے روایت ہے یعنی اسماعیل کی حجازیوں سے روایت اور یہ (محدثین کے نزدیک) ضعیف قرار دی گئی ہے، کہا جاتا ہے کہ انہوں نے حدیثِ باب سے ہی اس کا اختصار کیا ہے جیسا کہ کتاب الھبہ میں اس کا بیان گزرا۔

- 7174 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ عُرْوَةَ أَخْبَرَنَا أَبُو حُمَيْدٍ السَّاعِدِيُّ قَالَ اسْتَعْمَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلاً مِنْ بَنِي أَسَدٍ يُقَالُ لَهُ ابْنُ الأُتَبِيَّةِ عَلَى صَدَقَةٍ فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أُهْدِيَ لِي فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الْمِنْبَرِ -قَالَ سُفْيَانُ أَيْضًا فَصَعِدَ الْمِنْبَرَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ مَا بَالُ الْعَامِلِ نَبْعَثُهُ فَيَأْتِي يَقُولُ هَذَا لَكَ وَهَذَا لِي فَهَلاَّ جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ فَيَنْظُرُ أَيُهْدَى لَهُ أَمْ لاَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لاَ يَأْتِي بِشَيْءٍ إِلاَّ جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى رَقَبَتِهِ إِنْ كَانَ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْنَا عُفْرَتَيْ إِبْطَيْهِ أَلاَ هَلْ بَلَّغْتُ ثَلاَثًا قَالَ سُفْيَانُ قَصَّهُ عَلَيْنَا الزُّهْرِيُّ وَزَادَ هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ قَالَ سَمِعَ أُذُنَاىَ وَأَبْصَرَتْهُ عَيْنِي وَسَلُوا زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ فَإِنَّهُ سَمِعَهُ مَعِي وَلَمْ يَقُلِ الزُّهْرِيُّ سَمِعَ أُذُنِي (خُوَارٌ) صَوْتٌ وَالْجُؤَارُ مِنْ تَجْأَرُونَ كَصَوْتِ الْبَقَرَةِ .

أطرافه 925، 1500، 2597، 6636، 6979، - 7197 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص:۴۲۲ اور جلد۴ ۵۱۴)

اس کی کچھ شرح الھبہ، الزکاۃ، ترک الحیل اور الجمعہ میں گزری ہے، غلول سے متعلق کچھ بحث کتاب الجہاد میں گزری سفیان نے اسے زہری سے سماع کیا ہے وہ ان کا یہ قول: (قال سفيان قصه الخ) مسندِ حمیدی کی سفیان سے روایت میں صیغۂ تحدیث ہے ابو نعیم نے اسے انہی کے طریق سے تخریج کیا اسماعیلی کے ہاں محمد بن منصور عن سفیان سے یہ الفاظ منقول ہیں: (قال قصه علينا الزهري و حفظناه)۔ (أنه سمع عروة) الایمان والنذور میں گزری شعیب عن زہری کی روایت میں تھا: (أخبرني عروة)۔ (استعمل النبي الخ) اسد ہمزہ کی زبر اور سین کی جزم کے ساتھ ہے یہاں یہی واقع ہے یہ موہم ہے کہ فتحِ سین کے ساتھ نہ ہو بنی

اسد بن خزیمہ کی طرف نسبت جو ایک مشہور قبیلہ تھا، یا بنی اسد بن عبد العزی کی طرف جو قریش کی ایک شاخ تھی لیکن ایسا نہیں، میں نے موہم ہونے کی بات اس لئے کی ہے کیونکہ ازدی کے ساتھ اسماء اور اکسابا الف لام کا استعمال لازم ہے بخلاف بنی اسد کے تو اسم میں یہ بغیر الف ولام ہے، اصیلی کے نسخہ میں یہاں (من بنی الأسد) ہے اس میں اشکال نہیں یہ سکونِ سین کے ساتھ ہے، الهبہ میں عبد اللہ بن محمد جعفی عن سفیان سے یہ الفاظ تھے: (استعمل رجلا من الأزد) احمد اور حمیدی نے بھی اپنی اپنی مسند میں سفیان سے یہی نقل کیا اسکا مثل ابوبکر بن ابوشیبہ وغیرہ کی سفیان سے روایت میں بھی ہے، ایک نسخہ میں بجائے زاء کے سین کے ساتھ ہے، پھر مجھے ایسی شئ ملی جو اگر ثابت ہو تو رافعِ اشکال ہے وہ یہ کہ اصحاب الانساب نے ذکر کیا ہے کہ ازد میں ایک شاخ تھی جسے بنی اسد سینِ متحرکہ کے ساتھ، کہا جاتا تھا جو اسد بن شُریک بن مالک بن عمرو بن مالک بن فہم کی طرف منسوب تھے اور بنی فہم ازد سے زیادہ مشہور ہیں تو محتمل ہے کہ ابن لتبیہ انہی میں سے ہوں تو ان کی بابت ازدی کہا جانا بھی صحیح ہوگا اور اسدی بھی، سین اگر متحرک ہو تو یہ بنی اسد ہے اور اگر ساکن ہو تو یہ بنی ازد یا اسد سے ہوگا، انہوں نے ذکر کیا کہ مسدد شیخ بخاری بھی انہی میں سے ہیں جو اسی طرح منسوب کئے جاتے ہیں۔

(يقال له الخ) ابوذر کے نسخہ میں یہی ہے ہمزہ کی زبر اور باء کی زیر کے ساتھ ہامش میں ہمزہ کی بجائے لام ہے دیگر کے ہاں اور الہبہ میں اول ہی مذکور ہے، مسلم کی روایت میں لامِ مفتوح پھر تائے ساکن کے ساتھ ہے بعض اس پر زبر پڑھتے ہیں ہشام بن عروہ عن ابیہ پر بھی اس ضمن میں اختلاف ہے کہ (ان کی روایت میں یہ) لام کے ساتھ ہے یا ہمزہ کے ساتھ، آگے باب (محاسبة الإمام عماله) میں ہمزہ کے ساتھ آئے گا مسلم میں لام ہے بقول عیاض اصیلی نے اس باب میں اپنے خط کے ساتھ لامِ مضموم اور تائے ساکن کے ساتھ ضبط کیا ہے ابن سکن کی تقیید بھی یہی ہے بقول ان کے یہی درست ہے ابن سمعانی نے بھی لام کے ساتھ کہا مگر ان کے ہاں تاء پر زبر ہے! بجائے لام کے ہمز کے ساتھ بھی کیا گیا ہے پہلے گزرا کہ نام عبد اللہ تھا، لتبیہ ان کی والدہ تھی ان کی تسمیہ سے واقف نہ ہو سکے۔

(على صدقة) الہبہ میں (على الصدقة) تھا مسلم میں بھی یہی ہے، الزکاۃ میں اس جہت کی تعیین بھی تھی جس طرف انہیں بھیجا تھا۔ (فلما قدم الخ) مسلم کی معمر عن زہری سے روایت میں ہے: (فجاء بالمال فدفع إلى النبي ﷺ فقال هذا مالكم وهذه هدية أهديت لي) ہشام کی آمدہ روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس (واپس) آئے تو آپ نے حساب لیا تو کہا۔۔۔۔الخ، مسلم کی ابوزناد عن عروہ سے روایت میں ہے: (فجاء بسواد كثير فجعل يقول هذا لكم وهذا أهدي لي)(یعنی کثیر جانور لائے اور یہ کہنا شروع ہوئے کہ یہ آپ کیلئے [یعنی بیت المال] اور یہ مجھے تحفے ملے) ابوعوانہ کے ہاں اس روایت کے شروع میں ہے: (بعث مصدقا إلى اليمن) سواد سے مراد کثیر اشیاء اور بڑے بڑے حیوانات وغیرہ، سواد کے لفظ کا ہر شخص (یعنی وجود) پر اطلاق ہے مستخرج ابونعیم میں اسی طریق سے روایت میں ہے: (فأرسل رسول الله ﷺ من يتوفى منه)(یعنی نبی پاک نے کسی کو ان سے اس مال کی وصولی کیلئے بھیجا) یہ دال ہے کہ مذکورہ روایت میں موجود (حاسبه) کا معنی ہے کہ (أَمَرَ مَنْ يُحَاسبه و يقبض منه) (یعنی کسی کو سارا حساب کتاب کرنے اور جانور قبضہ میں لینے کا حکم دیا) ابونعیم کی روایت میں یہ بھی ہے: (فجعل يقول هذا لكم وهذا لي حتى ميزه قال يقولون من أين هذا لك ؟ قال أهدي لي فجاؤوا إلى النبي

ﷺ بما أعطاهم)(یعنی ان حساب کرنے والوں سے یہ بات کہنے لگا تو انہیں نبی پاک کے پاس لایا گیا)۔

(فقام النبی الخ) ہشام کی روایت میں اس سے قبل یہ زیادت بھی ہے کہ اسے فرمایا: (ألا جلست فی بیت أبیك وبیت أمك حتی تأتیك هدیتك إن كنت صادقا ثم قام فخطب)۔ (قال سفیان أیضا فصعد الخ) یعنی سفیان کبھی (قام) اور کبھی (صعد) کا لفظ ذکر کرتے تھے، شعیب کی روایت میں ہے: (ثم قام النبیﷺ عشیة بعد الصلاة (یعنی بعد از دوپہر کی کسی نماز کے بعد کھڑے ہوئے) مسلم کی روایتِ معمر میں ہے: (ثم قام النبیؐ خطیبا) ابونعیم کی ابوزناد سے روایت میں ہے: (فصعد المنبر وهو مغضب)(یعنی منبر پہ چڑھے اور آپ غصہ میں تھے)۔ (فیقول) کشمیہنی کے ہاں (یقول) ہے،شعیب کی روایت میں ہے: (فما بال العامل نستعمله فیأتینا فیقول) ہشام بن عروہ کی روایت میں ہے: (هذا لكم وهذا أهدی لی) روایتِ ہشام میں ہے: (فیقول هذا الذی لكم وهذه هدیة أهدیت لی)۔

(والذی نفسی بیده) اس کی شرح کتاب الایمان والنذور کے اوائل میں گزری۔ (لا یأتی بشیء إلا جاء الخ) یعنی وہ شئ جسے وہ اپنے آپ کیلئے خاص کرلے،عبداللہ بن محمد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (لا یأخذ أحدٌ منها شیئا) ابوبکر بن ابو شیبہ کی روایت میں ہے: (لا ینال أحد منكم منها شیئا) ابوعوانہ کی ابوزناد سے روایت میں ہے: (لا یغل منه شیئا إلا جاء به) بخاری کی روایتِ شعیب اور اسماعیلی کی روایتِ معمر میں بھی یہی واقع ہے، دونوں نے (لا یغل) نقل کیا غین کی پیش کے ساتھ غلول سے،اس کی اصل (الخیانة فی الغنیمة) ہے(یعنی غنیمت میں خیانت) پھر ہر خیانت میں اس کا استعمال ہوا۔ (یحمله علی رقبته) ابوبکر کی روایت میں: (علی عنقه) ہے ہشام کی روایت میں ہے: (لا یأخذ أحد كم منها شیئا) ہشام نے (بغیر حقه) بھی کہا۔ (قال هشام بغیر حقه) مسلم کے ہاں ابواسامہ کی مذکورہ روایت میں: (قال هشام) موجود نہیں اسے انہوں نے ابن نمیر عن ہشام سے (بغیر حقه) کے بغیر نقل کیا یہ اس کے ادراج ہونے کو مشعر ہے۔ (رغاء) اونٹ کی آواز۔ (رخاء) اس کا ضبط آگے آتا ہے۔ (أو شاة تبعر) عین پر زبر کے ساتھ، زیر بھی جائز ہے ابن تین کے ہاں یہ الفاظ واقع ہیں: (أو شاة لها یعار) لکھتے ہیں قزاز نے کہا یہ بغیر شک کے (یَعار) ہے جو بکری کی زور سے میں میں کرنے کو کہتے ہیں، بقول ان کے یعار تو کچھ بھی نہیں ان کے ہاں یہی پڑھا مگر بخاری کے کسی نسخہ میں یہ نہیں دیکھا، ان کے غیر نے کہا یعار یاء کی پیش کے ساتھ بکری کی آواز ہے، مضارع میں عین پر زیر اور زبر دونوں صحیح ہیں۔

(عفرة إبطیه) عبداللہ بن محمد کی روایت میں: (عفرة إبطه) ہے ابوذر کے ہاں: (عَفر) ہے بعض کے ہاں فاء پر بھی زبر ہے بلا ہمز! عفرہ کی تشریح کتاب الصلاۃ میں گزری ہے جس کا حاصل یہ تھا کہ ایسی بیاض جو نمایاں نہ ہو۔ (ثلاثا) یعنی تین مرتبہ اعادہ کیا، الہبہ میں گزری عبداللہ بن محمد کی روایت میں تھا: (اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت ثلاثا) روایتِ مسلم میں ہے: (قال اللهم هل بلغت مرتین) یعنی دو مرتبہ کہا، اس کا مثل ابوداود نے نقل کیا لیکن (مرتین) کا لفظ مذکور نہیں،حمیدی کی روایت میں ثالثۃ کی تصریح ہے،(بلغت) سے مراد اللہ تعالی کے آپ کو اس حکم کا امتثال ہے: (یَا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ)[المائدة : ٦٧] یہ اشارہ ہے جو قیامت کے دن امم سے سوال واقع ہوگا کہ کیا انبیاء نے اللہ کے پیغامات پہنچا دیئے تھے۔

(وزاد هشام الخ) یہ سفیان کا مقول ہے بخاری کی تعلیق نہیں، حمیدی عن سفیان کی روایت میں ہے: (حدثنا الزهری و هشام بن عروة قالا حدثنا عروة بن الزبیر) دونوں سے ایک ہی مساق نقل کیا اور آخر میں یہ عبارت ذکر کی: (قال سفیان زاد فیه هشام)۔(سمع أذنی) اذنی مفرد، ان کے قول: (و أبصرته عینی) کے قرینہ کے ساتھ ہے، سیبویہ سے منقول ہے کہ عرب کہتے ہیں: (سَمْعُ أذنی زیداً) عین کی پیش کے ساتھ، عیاض کے بقول ترک الحیل میں جو لفظ مذکور ہے اس کی توجیہہ نصب علی مصدریت ہے کیونکہ مفعول کو ذکر نہیں کیا ابوعوانہ کی ابن جریج عن ہشام سے روایت میں ہے: (بصر عینا أبی حمید و سمع أذناه) ابن حجر کہتے ہیں مسلم کی ابوزناد عن عروہ سے روایت میں ہے کہ میں نے ابوحمید سے پوچھا کیا آپ نے یہ رسول اللہ سے سنا؟ کہنے لگے: (من فیه إلی أذنی) بقول نووی یعنی یقینی علم کہ جس میں کوئی شک نہیں۔(سلوا زید الخ) حمیدی نے یہ الفاظ نقل کئے: (فإنه کان حاضرا معی) اسماعیلی کی معمر عن ہشام سے روایت میں ہے: (یشهد علی ما أقول زید بن ثابت یحك منکبه منکبی رأی من رسول اللهﷺ مثل الذی رأیت وشهد مثل الذی شهدت)(یعنی میری اس بات کی گواہی زید بن ثابت بھی دیں گے اس موقع پہ وہ عین میرے ساتھ بیٹھے تھے)

الایمان والنذور میں ذکر کیا تھا کہ حضرت زید سے یہ حدیث مجھے مروی نہیں ملی۔(ولم یقل الزهری الخ) یہ بھی سفیان کا مقول ہے۔(خوار صوت والجؤار الخ) اول خاء کی پیش کے ساتھ، یہ ابوحمید کی روایت میں واقع اس لفظ کی تفسیر ہے یہ اس روایت میں خاء جبکہ بعض کے ہاں جیم کے ساتھ ہے، سورۃ طہ کی آیت: (فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ) کی طرف اشارہ ہے، غیر بقر حیوانات میں بھی مستعمل ہے جہاں تک جؤار ہے تو یہ جیم کی پیش اور واو مہموز کے ساتھ ہے اس کی تسہیل بھی جائز ہے، (یجأرون) کے ساتھ سورہ المومنون کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا: (بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ یَجْأَرُونَ)[۶۴] بقول ابوعبیدہ یعنی اپنی آوازیں بلند کرتے ہوں گے جیسے بیل کرتے ہیں، حاصل یہ کہ جیم اور خاء کے ساتھ ایک ہی معنی ہے البتہ خاء کے ساتھ گائے و دیگر حیوانات کیلئے اور جیم کے ساتھ گائے او رانسانوں کیلئے مستعمل ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (فإلیه تَجْأَرُونَ)[النحل: ۵۲] حضرت موسیٰ کے قصہ میں ہے: (له جؤار إلی الله بالتلبیة) یعنی بلند آواز سے تلبیہ کہہ رہے تھے یہ مسلم کے ہاں داود بن ابو ہند عن ابوعالیہ عن ابن عباس سے مروی ہے! بعض نے کہا اصلا یہ بقر کیلئے اور(مجازا) انسانوں کیلئے مستعمل ہے شائد بخاری نے اعمش کی قراءت کی طرف اشارہ کیا ہے جو طہ کی آیت میں جیم اور واو مہموز کے ساتھ ہے

حدیث کے فوائد میں سے یہ بھی کہ امام پیش آمدہ اہم مسائل بارے تقریر کرسکتا ہے اسی طرح تقریر میں اما بعد کا استعمال، جیسے کتاب الجمعہ میں گزرا، سرکاری عہدے داروں کا احتساب کرنے کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی اس بابت کتاب الزکاۃ میں بحث گزری ہے، اپنے دائرہ حکم واختیار میں آنے والے لوگوں سے عمال کے ہدایا لینے سے ممانعت بھی ظاہر ہوئی اس کی تفصیل ترک الحیل میں گزری ہے اس کا محل وموقع تب اگر امام نے اس کی اذن نہ دی ہو اس روایت کے مدنظر جو ترمذی نے قیس بن ابو حازم عن معاذ بن جبل سے نقل کی کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے یمن بھیجا اور ہدایت فرمائی:(لا تصیبن شیئا بغیر إذنی فإنه غلول)(یعنی میری اجازت کے بغیر کچھ نہ لینا کہ یہ خیانت ہوگی) مہلب کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ اگر کسی عامل نے کچھ وصول کرلیا تو وہ بیت المال میں رکھا جائے اور

عامل کیلئے ان میں انہی کا اختصاص ہے جن میں امیر عام کی اذن حاصل ہے، یہ اس امر پر مبنی ہے کہ ابن لتبیہ سے وہ سب لے لیا گیا جس کی بابت کہا کہ یہ انہیں ہدیۃً ملا تھا سیاق کا ظاہر یہی ہے بالخصوص معمر کی سابق الذکر روایت لیکن یہ صریحاً کہیں نہیں دیکھا اس کا نحو المغنی میں قدامہ کا قول، رشوت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا اس (یعنی حاکم عام) کی ذمہ داری ہے کہ اسے اس کے مالک کو واپس کر دے، یہ بھی محتمل ہے کہ بیت المال میں جمع کرادی جائے کیونکہ نبی اکرم نے ابن لتبیہ کو حکم نہیں دیا تھا کہ یہ ہدایا دینے والوں کو لوٹا دیں ابن بطال کہتے ہیں اسی عامل کے ہدیہ کے ساتھ قرضدار کا قرضخواہ کو دیا ہدیہ ملحق ہے لیکن اسے چاہئے کہ اسے اپنے قرضہ میں شمار کر لے اس سے ہر ایسے طریق کا ابطال ثابت ہوا جس کے ساتھ توصل کرے وہ شخص جو مال کو ماخوذ منہ کی محابات اور ماخوذ کے ساتھ انفراد کی غرض سے قبضہ میں لے، ابن منیر کہتے ہیں آپ کے قول: (هلا جلس فى بيت أبيه و أمه) سے اس شخص کے ہدیہ کے اخذ کا جواز ماخوذ ہو گا جو قبل ازیں بھی تحفے تحائف دیتا رہتا ہے، یہی کہا مگر یہ امر مخفی نہیں کہ اس کا محل تب اگر سابقہ معمول سے اب بڑھ کر نہ کرے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جو کسی متاول (تاویل کرنے والے) کو دیکھے کہ اس ضمن میں خطا کا ارتکاب کیا ہے اور اس سے ضرر کا امکان ہے تو اس امر کو لوگوں کیلئے مشتہر کرے اور اس کی خطا واضح کرے تا کہ اس کے ساتھ اغترار سے تحذیر ہو (یعنی مبادا کوئی اور اسے درست سمجھتے ہوئے اس کے نقش قدم پر چلے) اس سے خطا کار کو توبیخ کرنا بھی ثابت ہوا اور راوی اور ناقل کے استشہاد (یعنی گواہ بنانے) کا جواز بھی ملا تا کہ سامعین کے لئے مزید اطمینان کا باعث ہو اور اسکی بات کی تاثیر اور بڑھے۔

25 - باب اسْتِقْضَاءِ الْمَوَالِي وَاسْتِعْمَالِهِمْ (آزاد کردہ غلاموں کو قاضی اور عمال بنانا)

7175 - حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ أَنَّ نَافِعًا أَخْبَرَهُ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ قَالَ كَانَ سَالِمٌ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ يَؤُمُّ الْمُهَاجِرِينَ الْأَوَّلِينَ وَأَصْحَابَ النَّبِيِّ ﷺ فِي مَسْجِدِ قُبَاءٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَأَبُو سَلَمَةَ وَزَيْدٌ وَعَامِرُ بْنُ رَبِيعَةَ

طرفه - 692

ترجمہ: ابن عمر کہتے ہیں سالم مولی ابو حذیفہ مہاجرین اولین کی مسجدِ قباء میں امامت کرایا کرتے تھے اور مقتدیوں میں ابو بکر، عمر ابو سلمہ اور عامر بن ربیعہ جیسے افراد بھی تھے۔

(كان سالم) کتاب الرضاع میں ان کا تعارف گزرا۔ (المهاجرين الأولين) یعنی جو مدینہ ہجرت میں سبقت لے گئے (یعنی پہلے پہل جنہوں نے ہجرت کی)۔ (فيهم أبو بكر الخ) ابو سلمہ سے مراد ابن عبد الاسد مخزومی ام المومنین ام سلمہ کے سابقہ شوہر، زید سے ابن حارثہ اور عامر بن ربیعہ سے مراد عنزی جو حضرت عمر کے مولی تھے کتاب الصلاۃ کے ابواب الامامۃ میں عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر کی روایت سے گزرا کہ جب مہاجرین اولین عصبہ پہنچے جو قباء میں ایک جگہ کا نام تھا اور ابھی رسول اکرم تشریف نہ لائے تھے تو سالم مولی حذیفہ امامت کے فرائض انجام دیتے تھے اور (اس وقت) سب سے زیادہ قرآن انہی کو از بر تھا تو اس سے انہیں امام بنا لینے کا سبب مستفاد ہوا وہیں باب (إمامة المولى) میں حدیثِ ہذا کی مفصل شرح ہوئی تھی اور حضرت ابو بکر کو بھی ان کے

مقتدیوں میں شمار کرنے کے اشکال کا جواب بھی کیونکہ انہوں نے تو نبی اکرم کے ساتھ ہجرت کی تھی اور ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ یہ آنجناب کی آمد سے پہلے کا واقعہ ہے، بیہقی کا جواب ذکر کیا تھا کہ محتمل ہے کہ سالم نبی اکرم کی آمد اور پھر قباء سے مدینہ منتقل ہو جانے کے بعد بھی امامت کراتے رہے ہوں تو یہ کہنا محتمل ہے کہ جناب ابو بکر جب قباء آتے ہوں تو انہی کے پیچھے نماز ادا کرتے ہوں، باب (الهجرة إلى المدينة) میں حضرت براء بن عازب کی روایت سے گزرا کہ سب سے پہلے ہمارے ہاں حضرت مصعب بن عمیر اور ابن ام مکتوم آئے اور لوگوں کو قرآن پڑھاتے رہے پھر بلال، سعد اور عمار آ گئے پھر حضرت عمر بیس مسلمانوں کے ہمراہ وارد ہوئے! وہاں ذکر کیا تھا کہ ابن اسحاق نے ان میں سے تیرہ اشخاص کے نام ذکر کئے ہیں اور بقیہ محتمل ہیں کہ وہ ہوں جن کا ذکر ابن جریج نے کیا، وہاں مسلمانوں میں سے ایک ہجرت کرنے والے کی بابت اختلاف کا ذکر کیا تھا اور یہ کہ راجح یہ ہے کہ وہ ابو سلمہ بن عبد الاسد ہیں اس پر ان مذکورہ بیس میں ابو بکر بھی شامل نہیں اور ابو سلمہ بھی

اول الہجر ۃ میں گزرا کہ ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ عامر بن ربیعہ اولین مہاجر ہیں اور یہ حدیثِ باب کے منافی نہیں کیونکہ وہ سالم کی اقتدا میں تب نمازیں پڑھتے رہے جب وہ ہجرت کر کے آئے، ترجمہ کے ساتھ حدیث کی مناسبت سالم کی امامت کی جہت سے ہے جو غلام تھے اور ان کے مقتدی احرار تھے اور اگر کسی دینی معاملہ میں کسی فرد پر لوگ راضی ہوئے تو دنیوی معاملات میں بھی یہ ان کی رضامندی کا غماز ہے تو جائز ہے کہ اسے قضاء کا عہدہ سونپ دیا جائے یا امیرِ جنگ بنالیا جائے یا خراج وصول کرنے کی ذمہ داری (یا کوئی بھی) دے دی جائے! جہاں تک امامتِ عظمیٰ ہے تو اسکی صحت کی شروط میں سے ہے کہ امامِ عام قرشی ہو، اس بارے کتاب الاحکام کے شروع میں بحث گزری ہے اسی میں داخل ہے جو مسلم نے ابو الطفیل سے نقل کیا کہ نافع بن عبد الوارث کی عسفان میں حضرت عمر سے ملاقات ہوئی عمر نے انہیں مکہ کا عامل بنایا ہوا تھا تو ان سے پوچھا: (من استعملت عليهم؟) کہا ابن ابزی کو، یعنی ابن عبد الرحمٰن، کہا تم نے ایک مولیٰ (یعنی آزاد کردہ غلام) کو ان کا عامل بنا دیا؟ کہنے لگا وہ کتاب اللہ کا قاری اور فرائض کا عالم ہے تو بولے بے شک تمہارے نبی نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کے ساتھ کئی افراد کو رفعت عطا کرتا اور کئی کو زوال سے نوازتا ہے۔

علامہ انور باب (استقضاء الموالی) کے تحت لکھتے ہیں غلام کیلئے جائز ہے کہ بعض امور میں قضاء کی ذمہ داری ادا کرے اگر آزاد کر دیا گیا ہو تب تو ظاہر امر ہے، (كان سالم الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ امامتِ صلاۃ تھی نہ کہ امامتِ عامہ! لیکن بخاری نے جنس سے تمسک کیا ہے۔

26 - باب الْعُرَفَاءِ لِلنَّاسِ (نمبردار اور کونسلر)

عریف بروزنِ عظیم، کی جمع، یہ (القائم بأمر طائفة من الناس) (یعنی لوگوں کی ایک جماعت یا گروہ کے امور کا نگران) عرف (راء کی) پیش اور زبر کے ساتھ مضارع میں راء مضموم ہے (فأنا عارف و عريف) چونکہ ان کے امور کا متصرف ہوتا ہے تو بوقت ضرورت انہی جیسوں سے علاقہ کے لوگوں کے بارہ میں معلومات لی جاتی ہیں، بعض نے کہا عریف (کا عہدہ) منکب سے نچلا ہے اور وہ امیر سے نچلا ہے۔

7176و - 7177حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَمِّهِ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ وَالْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ أَخْبَرَاهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ حِينَ أَذِنَ لَهُمُ الْمُسْلِمُونَ فِي عِتْقِ سَبْيِ هَوَازِنَ إِنِّي لَا أَدْرِي مَنْ أَذِنَ مِنْكُمْ مِمَّنْ لَمْ يَأْذَنْ فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعَ إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ فَرَجَعَ النَّاسُ فَكَلَّمَهُمْ عُرَفَاؤُهُمْ فَرَجَعُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ النَّاسَ قَدْ طَيَّبُوا وَأَذِنُوا

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۰۵)

حديث 7176أطرافه 2307، 2539، 2584، 2607، 3131، - 4318 حديث 7177أطرافه 2308، 2540، 2583، 2608، 3132، - 4319

اسماعیل بن ابراہیم، ابن عقبہ ہیں، سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔(قال ابن شهاب) محمد بن فلیح کی موسی بن عقبہ سے روایت میں ہے:(قال لی ابن شهاب) اسے ابونعیم نے نقل کیا۔(حين أذن لهم المسلمون الخ) نسائی کی محمد بن فلیح سے روایت میں ہے: (حتى أذن له) اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں بھی یہی ہے اول کی توجیہہ یہ ہے کہ ضمیر نبی اکرم اور آپ کے اتباع کیلئے ہے یا جنہیں آپ اس ضمن میں مقرر کریں یہ ان قیدیوں کے قصہ سے ماخوذ قطعہ حدیث ہے جو جنگ حنین میں مسلمانوں کے ہاتھ آئے ہوازن کی طرف اس لئے منسوب ہوئے کہ وہی اس جنگ کے سرخیل تھے کتاب المغازی میں یہ سب تفصیل گزری وہاں اسے عقیل عن ابن شہاب سے مطولا نقل کیا تھا وہاں یہ الفاظ تھے کہ آپ نے فرمایا میری رائے بنی ہے کہ ان کے قیدی انہیں لوٹا دوں تو جو اپنی طیبِ خاطر سے یہ کرنا چاہتا ہے وہ کرگزرے، اس میں تھا کہ لوگوں نے کہا یارسول اللہ ہم بھی طیبِ خاطر سے یہی کررہے ہیں تو فرمایا: (إنا لاندرى الخ)۔

(من أذن فيكم) کشمیہنی کے ہاں (منكم) ہے یہی نسائی اور اسماعیلی کے ہاں ہے۔(فأخبروه الخ) غزوہ حنین کے باب میں روایت گزری جس سے ماخوذ ہوا کہ اذن وغیرہ کی ان کی طرف نسبت حقیقی ہے لیکن اس کا سبب مختلف ہے تو اکثر واغلب نے طیب نفس و خاطر سے بغیر عوض ان قیدیوں کو واپس کر دیا جبکہ بعض نے بشرطِ تعویض انہیں واپس کیا (طيبوا) کا معنی ہے کہ اپنی رضامندی سے ان قیدیوں کو چھوڑنے آمادگی کا اظہار کیا، کہا جاتا ہے:(طيبت نفسى بكذا) جب بغیر کسی اکراہ کے کسی کام پہ آمادہ ہوا اور کہا جاتا ہے:(طيبت بنفس فلان) إذا كلمته بكلام يوافقه (جب اس کے حسبِ منشا بات کہے) بعض نے کہا یہ ان کے قول: (طاب الشيء) سے، ای صار حلالا (یعنی حلال ہوئی) تضعیف کے ساتھ اسے متعدی کیا ہے، اسکی تائید آپکا یہ قول کرتا ہے:(فمن أحب أن يطيب ذلك) ای يجعله حلالا ، ابن بطال لکھتے ہیں حدیث سے عرفاء مقرر کرنے کی مشروعیت ثابت ہوئی کیونکہ امیر عام کیلئے ممکن نہیں ہوتا کہ تمام معاملات کو بذاتِ خود دیکھے تو معاونین کی ضرورت ہوتی ہے تا کہ اس کا بوجھ ہلکا ہو، کہتے ہیں امر اور نہی جب جمیع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اس ضمن میں بعض پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے تو بسا اوقات کچھ تفریط واقع ہو جاتی ہے تو جب ہر قوم کیلئے کوئی عریف مقرر کر دیا جائے تو ہر ایک اپنے دائرہ کار تک ہی محدود رہے گا

ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں اس سے اقرار بغیر اِشہاد کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا جواز مستفاد ہوا کیونکہ ان عرفاء نے ہر فرد کی رضا کی خبر وآ گاہی دینے پر گواہ پیش نہیں کئے تھے، لوگوں نے ان کے پاس اقرار کیا اور وہ امامِ عام کے نُواب (یعنی نمائندے) تھے تو یہ اقرار قابلِ اعتبار ہوا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کوئی حاکم بالمشافہہ کسی اور حاکم کی طرف اپنا حکم اٹھا سکتا ہے تو وہ اسے نافذ کرے گا جب دونوں میں سے ہر ایک اپنی محلِ ولایت میں ہے بقول ابن حجر سیرتِ واقدی میں مذکور ہے کہ ابو رہم غفاری قبائل کا دورہ کر کے سب عرفاء کو ایک رائے پہ جمع کرتے تھے، یہ بھی ثابت ہوا کہ عرفاء کی مذمت میں جو ایک حدیث وارد ہے وہ عرفاء مقرر کرنے سے مانع نہیں کیونکہ وہ اگر ثابت ہے تو اس امر پہ محمول ہے کہ عموما اکثر عرفاء استطالت کے ساتھ متصف، حد سے تجاوز کرتے اور انصاف کے تارک ہوتے ہیں جو وقوع فی المعصیت کا باعث بنتا ہے، اس حدیث کو ابوداود نے مقدام بن معدیکرب سے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے: (العرافة حق ولا بُدَّ للناس بنْ عریف و العرفاء فی النار)(یعنی عرافت حق ہے اور لوگوں کیلئے عریف ضروری ہے اور عرفاء آگ میں ہیں) احمد کے ہاں۔ ابن خزیمہ نے صحت کا حکم لگایا، عباد بن ابوعلی عن ابوحازم عن ابو ہریرہ کے طریق سے مرفوع روایت میں ہے: (ویل للأمراء ویل للعرفاء) طیبی لکھتے ہیں آپکا قول: (والعرفاء فی النار) ظاہر ہے جو ضمیر کے قائمقام ہے، یہ اس امر کو مشعر ہے کہ عرافت پر خطر عہدہ ہے اور جس نے یہ عہدہ سنبھالا وہ محذور میں وقوع سے امن میں نہیں جو مؤدی الی عذاب ہے تو یہ اللہ تعالی کے اس فرمان کی مانند ہے: (اِنَّ الَّذِیۡنَ یَاۡکُلُوۡنَ اَمۡوَالَ الۡیَتٰمٰی ظُلۡمًا اِنَّمَا یَاۡکُلُوۡنَ فِیۡ بُطُوۡنِهِمۡ نَارًا) [النساء: ۱۰] تو عاقل کو چاہئے کہ اس سے محتاط رہے تا کہ آگ کا باعث بننے والے کاموں میں ملوث نہ ہو! بقول ابن حجر اس تاویل کی تائید دوسری حدیث سے ملتی ہے جس میں یہی وعید امراء کیلئے بھی مذکور ہے جو عرفاء کے لئے ہے تو اس سے دلالت ملی کہ مراد یہ ہے کہ جو اس معاملہ میں پڑا وہ سالم نہ رہیگا اور ہر ایک خطرہ پر ہوگا اور اس سب میں استثناء مقدر ہے، جہاں تک آپکا قول: (العرافة حق) ہے تو اس سے مراد ان کا اصلِ تقرر ہے کیونکہ مصلحت اس کی مقتضی ہے جونکہ امیر کو معاونین کی ضرورت رہتی ہے اس کے لئے استدلال میں یہی کافی ہے کہ عہد نبوی میں ان کا وجود تھا جیسا کہ حدیثِ باب کی اس پر دلالت ہے۔

علامہ انور (حین أذن لهم النبیﷺ فی عتق سبی هوازن) بارے کہتے ہیں یہ جو میں نے تم سے کہا تھا کہ مسلمانوں نے ہوازن کے ان قیدیوں کو آزاد کیا تھا نہ کہ یہ ان کی جانب سے ہبہ تھا تو اس سے بخاری کے الھبہ میں اس حدیث پر قائم کردہ چھ یا سات تراجم ساقط ٹھہرتے ہیں کیونکہ یہ سب اس امر پر مبنی ہیں کہ یہ کاروائی ہبہ تھی جبکہ یہاں تصریح ہے کہ یہ ہبہ نہیں بلکہ عتق (آزادی) تھی۔

27 - باب مَا یُکْرَهُ مِنۡ ثَنَاءِ السُّلۡطَانِ وَإِذَا خَرَجَ قَالَ غَیۡرَ ذَلِکَ

(بادشاہ کے منہ پہ تعریف اور باہر آکر مذمت کرنے کی کراہت)

(ثناء السلطان) یہ مفعول کی طرف اضافت ہے یعنی (الثناء علی السلطان علی حضرته) اگلی عبارت: (و إذا خرج الخ) اس کا قرینہ ہے کہ ابن بطال کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (من الثناء علی السلطان) یہی ابونعیم کے ہاں ابو احمد

جرجانی عن فربری سے نقلِ جامع بخاری میں، اس ترجمہ کا مفہوم کتاب الفتن میں بھی گزرا جب وہاں ان الفاظ کے ساتھ ترجمہ قائم کیا تھا: (إذ اقال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه) یہ اس سے اخص ہے۔

- 7178 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أُنَاسٌ لِابْنِ عُمَرَ إِنَّا نَدْخُلُ عَلَى سُلْطَانِنَا فَنَقُولُ لَهُمْ خِلَافَ مَا نَتَكَلَّمُ إِذَا خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِمْ قَالَ كُنَّا نَعُدُّهَا نِفَاقًا

ترجمہ: راوی کہتے ہیں بعض حضرات نے ابن عمر سے کہا ہم سلطان کے پاس جاتے اور ایسی باتیں کرتے ہیں کہ باہر آ کر اسکے برخلاف کہتے ہیں؟ کہا ہم تو اسے نفاق سمجھتے تھے۔

(قال أناس الخ) ان میں سے عروہ بن زبیر، مجاہد اور ابواسحاق شیبانی کے نام لئے گئے ہیں، حسن بن سفیان کے ہاں معاذ عن عاصم عن ابیہ سے روایت میں ہے: (دخل رجل علی ابن عمر) اسے ابونعیم نے تخریج کیا۔(علی سلطاننا) طیالسی کی روایت میں ہے: (سلاطیننا)۔ (فنقول لهم) یعنی ان کی تعریف کرتے ہیں، ابن ابوشیبہ کے ہاں ابوشعثاء کے طریق سے روایت میں ہے کہ کچھ لوگ ابن عمیر کے پاس آئے اور یزید بن معاویہ کے خلاف باتیں کرنے لگے وہ بولے کیا تم لوگ یہ باتیں اس کے منہ پر بھی کرتے ہو، کہنے لگے اس کے سامنے تو ہم اس کی تعریف وتوصیف کرتے ہیں، حارث بن ابواسامہ اور بیہقی کی عروہ بن زبیر سے روایت میں ہے کہ میں ابن عمر کے پاس آیا اور کہا ہم اپنے ان امراء کے پاس بیٹھتے ہیں جو کسی شئ کے بارہ میں اظہارِ خیال کرتے ہیں اور ہم جانتے ہوتے ہیں کہ حق وہ نہیں جو وہ کہہ رہے ہیں لیکن ان کی تصدیق کرتے ہیں تو کہنے لگے ہم اسے نفاق شمار کرتے تھے تو میں نہیں جانتا تم اسے کیا سمجھتے ہو؟ حارث کی روایت میں بیہقی کے نقل کردہ الفاظ ہیں: (إنا ندخل على الإمام يقضي بالقضاء نراه جورا فنقول تَقَبَّلَ الله فقال إنا نحن معاشر محمد) (یعنی حاکم کے پاس جاتے ہیں اسکا کوئی فیصلہ باوجود اس امر کے کہ اسے جور پر مبنی سمجھتے ہیں لیکن تقبل اللہ کی دعا دیتے ہیں تو کہا ہم اصحاب محمد......) تو اس کا نحو ذکر کیا، عبدالرحمٰن عمر اصفہانی کی کتاب الایمان میں ان کی سند کے ساتھ عریب ہمدانی سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے کہا۔۔۔تو اسی کا نحو ذکر کیا، خرائطی کی المساوی میں شعبی کے طریق سے نقل کیا کہ میں نے ابن عمر سے کہا ہم اپنے امراء کے پاس جاتے ہیں تو ان کی تعریف کرتے ہیں لیکن باہر آ کر ان کے برخلاف بات کرتے ہیں تو کہنے لگے ہم نبی پاک کے عہد میں اسے نفاق شمار کرتے تھے، مسند مسدد میں یزید بن ابوزیاد عن مجاہد سے نقل کیا کہ ایک شخص سے ابن عمر نے کہا آپ لوگ اور ابوانیس ضحاک بن قیس کے ساتھ کیا رویہ رکھتے ہو؟ وہ بولا اہم اس سے جب ملتے ہیں تو اس کے حسبِ منشا باتیں کرتے ہیں لیکن اس سے اٹھ کر دیگر بات کہتے ہیں تو انہوں نے کہا اسے ہم عہدِ نبوی میں نفاق شمار کرتے تھے، اوسطِ طبرانی میں شیبانی یعنی ابواسحاق اور سلیمان بن فیروز کوفی کے طریق سے بھی یہی ہے۔

(كنا نعدها) ابوذر نے یہی اختصار کیا ان کی کشمیہنی سے روایتِ جامع بخاری میں ہے: (نعد هذا) غیرِ ابوذر کے ہاں اس کا مثل ہے ان کے ہاں: (نفاقا) بھی مزاد ہے ابن بطال کے ہاں بجائے (هذا) کے (ذلك) ہے اس کا مثل اسماعیلی کی یزید بن ہارون عن عاصم بن محمد کے طریق سے ہے ان کے ہاں: (من النفاق) ہے مزید یہ بھی ذکر کیا: (قال عاصم فسمعني أخي

یعنی عمر أحدث بهذا الحدیث) تو کہا والد صاحب نے مجھے بتلایا کہ ابن عمر نے کہا (علی عهد رسول الله) ذکر کیا تھا، طیالسی نے بھی یہی اپنی مسند میں عاصم بن محمد سے (نفاقا) تک نقل کیا، عاصم کہتے ہیں: (فحدثنی أخی عن أبی أن ابن عمر قال کنا نعده نفاقا علی عهد رسول الله) مزی کی اطراف میں یہ عبارت ہے: (خ فی الأحکام عن أبی نعیم عن عاصم بن محمد بن زید عن أبیه به) کہتے ہیں اور اسے معاذ بن معاذ نے عاصم سے نقل کیا اور اس کے آخر میں کہا میں نے اپنے بھائی عمر کو یہ حدیث بیان کی تو کہنے لگے: (إن أباك كان یزید فیه فی عهد رسول الله ومن قوله وقال معاذ إلی آخره : لم یذکره أبو مسعود) تو محتمل ہے کہ اسے خلف کی کتاب سے نقل کیا ہو لیکن میں نے اسے فربری یا غیر فربری سے منقولہ کسی نسخہِ بخاری میں یہ نہیں دیکھا اسماعیلی نے زیادتِ مذکورہ کے عقب میں لکھا بخاری کی حدیث میں: (علی عهد رسول الله) مذکور نہیں۔

- 7179 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ عِرَاكٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ ذُو الْوَجْهَيْنِ الَّذِي يَأْتِي هَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ وَهَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ. طرفاه 3494، - 6058 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۳۰)

یزید بن ابو حبیب مصری ہیں صغار تابعین میں سے ہیں۔ (عن عراك) یہ ابن مالک غفاری مدنی ہیں تو سند مصریوں اور مدنیوں پر مشتمل ہے۔ (إن شر الناس الخ) کتاب الادب کے باب (ما قیل فی ذی الوجهین) میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے (من شر الناس) مذکور گزر او ہیں اس کی شرح اور سب فوائد ذکر ہوئے، ابن بطال یہاں اسکے معارض آنجناب کے ایک کہے جملہ کے ظاہر سے متعرض ہوئے جو یہ ہے: (بئس أخو العشیرة) لیکن جب یہ شخص آپ کے ہاں داخل ہوا تو اس کے ساتھ نہایت نرمی سے گفتگو فرمائی تھی، دونوں کی باہمی تطبیق بارے کلام کی جس کا حاصل یہ ہے کہ جب اسکی ذم کی یہ اس کے حال سے دوسروں کو آگاہی کے قصد سے تھی اور جو خوش روی سے اس سے پیش آئے تو یہ اسکی تالیف کے مدنظر تھا یا اسکے شر سے بچاؤ کی ایک راہ! تو دونون حالتوں سے آپ کی غرض اہل اسلام کا نفع تھا، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ اثنائے ملاقات آپ نے اس سے یہ نہیں کہا کہ وہ فاضل اور صالح ہے (بس مناسب گفتگو کی اور لہجہ شیریں رکھا) اس بارے بھی الادب کے باب (لم یکن النبی ﷺ فاحشا) میں کلام گزری ہے اس کے ایک مستقل باب میں جائز غیبت بارے بحث ہوئی تھی۔

- 28 باب الْقَضَاءِ عَلَى الْغَائِبِ (ایک فریق کی غیر موجودی میں سماعت)

یعنی بالاتفاق حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات و امور میں نہ کہ حقوق اللہ میں، حتی کہ اگر مثلا کسی غائب (یعنی مفرور) شخص پر چوری کا الزام ثابت ہو جائے تو اب حکم بالمال ہوگا (یعنی اسکے والی وارثوں پہ تاوان عائد کیا جائے گا) نہ کہ قطعِ ید کا، ابن بطال لکھتے ہیں مالک، لیث، شافعی، ابو عبید اور ایک جماعت نے حکم علی الغائب کے جواز کا فتوی دیا ہے ابن قاسم نے مالک سے نقل کرتے ہوئے ان مقدمات کا استثناء کیا جن میں غائب کیلئے حجج ہیں مثلا زمین اور عقار الا یہ کہ اسکی غیر حاضری طویل ہو جائے (یعنی اپنے حقِ ملکیت کا ثبوت پیش کرنے کیلئے عدالت میں حاضر نہیں ہوتا) یا اس کی خبر ہی منقطع ہو جائے، ابن ماجشون نے مالک سے اس استثناء کی صحت کا

انکار کیا ہے اور کہا مدینہ میں مطلقا ہی حکم علی الغائب معمول بہ تھا حتی کہ اگر اس کے خلاف فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد بھی غائب ہوا تو اسکے خلاف قضاء ہوگا، ابن ابولیلی اور ابوحنیفہ کہتے ہیں غائب کے خلاف مطلقا ہی فیصلہ نہ دیا جائے، ہاں جو بھاگ گیا یا ثبوت پیش ہونے کے بعد چھپ گیا تو قاضی تین (ایام) اس کی منادی کرائے گا اگر آجائے (تو ٹھیک) وگرنہ اس کے خلاف فیصلہ نافذ العمل کرائے

ابن قدامہ کہتے ہیں ابن شبرمہ، اوزاعی اور اسحاق نے بھی اسکے جواز کا کہا ہے احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے شعبی اور ثوری نے اس سے منع کیا جس کا مثلا وکیل حاضر ہے تو اس کے وکیل پر دعویٰ (یعنی فردِ جرم عائد) کرنے کے بعد فیصلہ دیا جا سکتا ہے، مانعین نے حضرت علی کی اس مرفوع حدیث سے احتجاج کیا: (لا تقضي لأحد الخصمين حتى سمع من الأخر) (یعنی ایک فریق کی بات سن کر فیصلہ نہ کرنا حتی کہ دوسرے فریق کی بات بھی سنو) یہ حسن ہے ابوداود اور ترمذی وغیرہما نے اس کی تخریج کی اور اس حدیث سے: (الأمر بالمساواة بين الخصمين) (یعنی فریقین سے مساویانہ سلوک کرنے کا حکم دیا) اور اس امر کے ساتھ کہ اگر وہ حاضر ہو (یعنی غائب نہ ہو) تو مدعی کا مقدمہ قابلِ سماعت نہ ہوگا حتی کہ مدعی علیہ سے پوچھا جائے (یعنی اس کا موقف معلوم کیا جائے) تو اگر وہ غائب ہے تب (فی الحال) یہ قابلِ سماعت نہ ہوگا (یعنی مقدمہ کی کاروائی شروع نہ کی جائے گی) اور اس امر کے ساتھ کہ اگر کسی کی غیر موجودی کے باوجود فیصلہ دینا جائز قرار دیں تو اسکے ذمہ حاضر ہونا واجب نہ ہو، مجیزین نے اسکا یہ جواب دیا کہ یہ سب حکم علی الغائب سے مانع نہیں کیونکہ اس کی حجت جب وہ حاضر ہوگا، قائم ہے اسے سنا جائے گا اور اسکے مقتضا کے مطابق عمل ہوگا اگرچہ اس کے نتیجہ میں سابقہ فیصلہ کالعدم قرار دینا پڑے، حدیثِ علی اس امر پر محمول ہے کہ دونوں فریق حاضر ہوں تب دوسرے کو سنے بغیر فیصلہ نہ دیا جائے، ابن عربی کہتے ہیں حدیثِ علی دراصل امکانِ سماع کے ساتھ ہے لیکن ایک فریق کی غیر حاضری کے سبب یہ متعذر رہے تب فیصلہ دینا منع نہیں (یعنی فوری فیصلہ دیا جا سکتا ہے اگرچہ یہ مشروط اور عارضی ہوگا) جیسا کہ اگر مثلا کسی کا بے ہوشی میں ہونا یا جنون کی حالت میں ہونا یا حجر (یعنی اپنے مال میں تصرف سے سرکاری طور پہ روکا جانا) اور صغرسنی کی وجہ سے حاضر ہونا متعذر رہو، حنفیہ نے شفعہ کے معاملہ میں اس پر عمل کیا ہے اسی طرح ایسے شخص کی بابت جس کے پاس غائب شخص کا مال ہے تو قاضی فیصلہ دے سکتا ہے کہ اس میں سے اس غائب کے اہلِ خانہ کا خرچ دیا جائے۔

مولانا انور باب (القضاء على الغائب) کی بابت کہتے ہیں ہمارے ہاں یہ جائز نہیں الا یہ کہ ظاہر ہو کہ وہ جان بوجھ کر اسے نقصان پہنچانے کی غرض سے غائب ہے (یعنی تاکہ مقدمہ کا فیصلہ نہ ہو سکے) تب اس کے دروازے پر نوٹس لگا دیا جائے کہ فلاں نے آپ کے خلاف دعویٰ دائر کیا ہے تو مقدمہ کی سماعت کو حاضر ہو جاؤ بصورت دیگر تمہارے خلاف فیصلہ دے دیا جائے گا، محمد سے اسکی بعض صورتوں میں منقول ہے کہ قاضی غائب کی طرف سے ایک نائب (یعنی سرکاری وکیل) مقرر کرے جو اس کی طرف سے جواب دعویٰ کرے تب وہ فیصلہ دے۔

- 7180 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ هِنْدَ قَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ فَأَحْتَاجُ أَنْ آخُذَ مِنْ مَالِهِ قَالَ خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ

أطرافه 211، 2460، 3825، 5359، 5364، 5370، 6641، - 7161 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۵۳۷)

قصہ ہند بارے حضرت عائشہ کی حدیث، شافعی اور ایک جماعت نے اس سے قضاء علی الغائب کے جواز پر احتجاج کیا ہے، تعقب کیا گیا کہ ابوسفیان شہر میں موجود تھے! اس کا بیان مفصل کتاب النفقات میں گزرا وہیں حدیث کی شرح ہوئی تھی، ابن تین نے اس کے منجملہ فوائد میں سے ذکر شدہ کے علاوہ یہ بھی ذکر کئے خاتون کا اپنی ضروریات کیلئے گھر سے باہر نکلنا، یہ بھی کہ اس کی آواز عورۃ نہیں بقول ابن حجر یہ دونوں محلِ نظر ہیں اول اس لئے کہ وارد ہے کہ حضرت ہند دراصل بیعت کرنے آئی تھیں تو باتوں میں یہ ذکر بھی چھڑ گیا، ثانی اس لئے کہ حالِ ضرورت مستثنیٰ ہے! نزاع دراصل وہاں جہاں ضرورت نہ ہو۔

- 29 باب مَنْ قُضِيَ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ فَلاَ يَأْخُذْهُ فَإِنَّ قَضَاءَ الْحَاكِمِ لاَ يُحِلُّ حَرَامًا وَلاَ يُحَرِّمُ حَلاَلاً

(قاضی کا فیصلہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہ کرے گا)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔(بحق أخيه) یعنی خصم (مقدمہ کا فریق) معنائے اعم کے لحاظ سے یہ سب بھائی بھائی ہیں یعنی جنس اس لئے کہ مسلمان، ذمی، معاہد اور مرتد اس حکم میں سواء ہیں تو یہ نسبی بھائی میں لاگو ہے اور رضاعی اور دینی وغیرہ میں بھی (یعنی وغیرہ سے مراد وطنی بھائی چاہے دیگر دین و مذہب کا ہو گویا کسی نوع کے تعلق کی بناء پر اخ کے لفظ کا اطلاق کیا جا سکتا ہے)، یہ بھی محتمل ہے کہ اخوۃ کی تخصیص بالذکر بابِ تہییج (یعنی ترغیب دلانے) سے ہو اور (ترجمہ میں) اخیہ کے لفظ کے ساتھ تعبیر لفظِ حدیث کی مراعات کرتے ہوئے کی، اسی لئے کہا: (فلا يأخذه) کیونکہ یہ بقیہ حدیث ہے یہ لفظ ہشام بن عروہ عن ابیہ کی روایت میں واقع ہے، ترک الحیل میں ثوری عنہ کے حوالے سے گزرا۔ (فإن قضاء الحاكم الخ) یہ کلام امام شافعی کے قول سے اخذ کی انہوں نے جب اس حدیث کا ذکر کیا تو کہا اس میں دلالت ہے کہ امت ظاہری شواہد اور گواہیوں کی بنیاد پر فیصلے کرنے کی مکلف ہے، اس میں ہے کہ قاضی کا فیصلہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کر سکتا۔

علامہ انور باب (من قضى له بحق أخيه الخ) کی بابت کہتے ہیں ان کی مراد یہ کہ قضاء باطناً نافذ نہیں ہوتی ہم کہتے ہیں یہ اصول املاکِ مرسلہ میں تو مسلم ہے لیکن عقود و فسوخ میں نہیں، بخاری نے جس روایت کے ساتھ استشہاد کیا وہ ان میں سے نہیں بلکہ یہ ثبوت النسب کے باب سے ہے اور یہ زیرِ بحث نہیں۔

- 7181 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ زَيْنَبَ ابْنَةَ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَخْبَرَتْهَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ سَمِعَ خُصُومَةً بِبَابِ حُجْرَتِهِ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَأَقْضِي لَهُ بِذَلِكَ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَتْرُكْهَا .

أطرافه 2458، 2680، 6967، 7169، - 7185 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۶۴۸)

صالح سے مراد ابن کیسان ہیں اسماعیلی کی روایت میں اسکی تصریح ہے۔ (سمع خصومة) شعیب عن زہری کی روایت میں ہے: (سمع جلبة الخصوم) جلبہ یعنی ملی جلی آوازیں، مسلم کی یونس سے روایت میں ہے: (جلبة خصم) خاء کی زبر اور صاد کے سکون کے ساتھ، یہ اسمِ مصدر ہے جس میں واحد، مثنی اور جمع اور مذکر ومونث، برابر ہیں اور اس کی تثنیہ وجمع استعمال کرنا بھی جائز ہے جیسے روایتِ باب میں (خصوم) کا لفظ ہے اور جیسے اس آیت میں (تثنیہ) ہے: (هٰذَانِ خَصْمَان) [الحج: ۱۹] مسلم کی معمر عن ہشام سے روایت میں (لجبة) ہے، یہ جلبہ میں ایک لغت ہے جہاں تک یہ خصوم تو میں ان کے تعین سے واقف نہ ہو سکا، ابوداود کے ہاں عبداللہ بن رافع عن ام سلمہ کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ دو اشخاص تھے اسکے الفاظ ہیں: (أتی رسول اللهﷺ رجلان یختصمان) جہاں تک خصومت کا تعلق ہے تو ابن رافع کی روایت میں ہے کہ وہ میراث کا کوئی جھگڑا تھا اس کے الفاظ ہیں:: (فی مواریث و أشیاء قد درست)۔

(بباب حجرته) مسلم کی شعیب اور یونس سے روایتوں میں ہے: (عند بابه) حجرہ مذکورہ حضرت ام سلمہ کا گھر تھا مسلم کی روایتِ معمر میں ہے: (بباب أم سلمة)۔ (إنما أنا بشر) بشر خلق ہے، جمع اور واحد دونوں پر اطلاق ہے اس معنی میں کہ یہ ان میں سے ہے مراد یہ کہ اصلِ خلقت میں یہ مشارک للبشر ہے اگر چہ اپنی ذات وصفات میں کچھ مزایا کے ساتھ اقتصاص کی رو سے ان سے بڑھ کر ہے، حصر یہاں مجازی ہے کیونکہ یہ علمِ باطن کے ساتھ مختص ہے اسے قصرِ قلب کہتے ہیں کیونکہ اس کے ساتھ رد کیا ان حضرات (مثلا بریلویوں) کا جو مدعی ہے کہ رسول ہر غیب کا عالم ہے حتی کہ مظلوم اس پر مخفی نہیں ہوتا۔

(وإنه یأتینی الخصم الخ) ثوری کی روایت میں ہے جو ترک الحیل میں گزری: (وإنکم تختصمون إلی ولعل بعضکم أن یکون أَلْحَنَ بحجته من بعض) اس کا مثل مسلم کی ابومعاویہ کے طریق سے روایت میں ہے، الحن سے مراد بارے بحث ترک الحیل میں گزری۔ (فأحسب أنه صادق) یہ موذِن ہے کہ کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (وهو فی الباطن کاذِبٌ) معمر کی روایت میں ہے: (فأظُنُّهُ صادقا)۔ (فأقضی الخ) ابوداود کی ثوری کے طریق سے روایت میں ہے: (فأقضی له علیه علی نحو مما أسمع) اس کا مثل ابومعاویہ کی روایت میں ہے، ابن رافع کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (إنی إنما أقضی بینکم برأیی فیما لم یُنْزَلْ عَلَیَّ فیه) (یعنی جن امور میں مجھ پہ وحی نازل نہیں ہوتی ان میں میں اپنی رائے سے فیصلہ دیتا ہوں)۔

(فمن قضیت له بحق مسلم) مالک ومعمر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فمن قضیت له بشیء من حق أخیه) ثوری کی روایت میں ہے: (فمن قضیت له من أخیه شیئا) قضیت کے ضمن میں (أعطیت) کا معنی ہے، ابوداود کی انہی شیخ بخاری محمد بن کثیر سے روایت میں ہے: (فمن قضیت له من حق أخیه بشیءٍ فلا یأخذه) دارقطنی اور طحاوی کی عبداللہ بن رافع سے روایت میں ہے: (فمن قضیت له بقضیة أراها یقطع بها قطعة ظلما فإنما یقطع له بها قطعة من نار إسطاماً یأتی بها فی عنقه یوم القیامة) اسطام بھی بمعنی قطعہ ہے گویا یہ برائے تاکید ذکر کیا۔ (فإنما هی) ضمیر للحالت ہے یا برائے قصہ۔ (قطعة من النار) یعنی بحسبِ ظاہر اسکے حق میں فیصلہ دیا اگر وہ فی الباطن اس کا حقدار نہیں ہے تو وہ اس پر حرام ہے جو

اسے آگ میں لے جائے گا (اگر اس کا اخذ کیا) قطعة من النار تمثیل ہے جس سے شدتِ تعذیب مفہوم ہے تو یہ مجازِ تشبیہہ سے ہے جیسے اللہ تعالی کا یہ قول: (إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً)۔

(فليأخذها أو ليتركها) یونس کی روایت میں ہے: (فليحملها أو ليذرها) مالک عن ہشام کی روایت میں ہے:(فلا يأخذه فإنما أقطعُ له قِطعَةً من النار) دارقطنی کہتے ہیں ہشام اگر چہ ثقہ ہیں لیکن زہری ان سے بڑھ کر حافظ ہیں دارقطنی نے یہ بات اپنے شیخ ابوبکر نیشاپوری سے نقل کی ہے بقول ابن حجر زہری کی روایت بھی ہشام کی روایت کی طرف ہی راجع ہے کیونکہ اس میں امر تہدید کیلئے ہے نہ کہ حقیقتِ تخییر کیلئے بلکہ یہ اس آیت کی نظیر پر ہے: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ) ابن تین کہتے ہیں یہ مقضی لہ کیلئے خطاب ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ وہ خوب جانتا ہے کہ اس کا موقف حق پر تھا یا نہیں تو اگر تو حق پر تھا تو اسے لے لے وگرنہ ترک کرے (اگر چہ قاضی کا فیصلہ اسکے حق میں ہو، ظاہر ہے یہ تب اگر وہ جانتا ہے کہ حق پر ہے لیکن اگر صدق دل سے اس نے یہ سوچ کر مقدمہ کی پیروی کی ہے کہ وہ اس کا حق ہے اور قاضی کا فیصلہ بھی اسکے حق میں ہوا تو چاہے اللہ کے نزدیک یہ اس کا حق نہ تھا تو بھی اس کے اخذ سے۔ وہ میری نظر میں۔ گناہگار نہ ہوگا) کیونکہ فیصلہ اس کے حق میں ہونا اصل کو اس کی حالت سے منتقل نہ کرے گا

بعنوان تنبیہہ لکھتے ہیں ابن رافع نے آخرِ حدیث میں یہ اضافہ بھی کیا کہ یہ سن کر دونوں آدمی رو پڑے اور دونوں ایک دوسرے سے کہنے لگے میرا حق (یعنی اگر تھا تو) تمہارے لئے ہوا (یعنی میں اپنے حق سے دستبردار ہوا) تو نبی اکرم نے فرمایا اگر یہ بات ہے تو ایسا کرو اسے اپنے درمیان تقسیم کرلو اور پھر ایک دوسرے کو اس کے حقِ واجب سے متحلل کر دو، اس حدیث کے فوائد میں سے یہ بھی کہ اپنے باطل موقف کے حق میں مقدمہ کرنے اور لڑنے والا گناہگار ہے چاہے فی الظاہر مقدمہ جیت کر اس کا مستحق بن بھی جائے لیکن باطن میں وہ اس کے لئے حرام ہے، یہ بھی کہ جس نے کسی مال کا دعوی کیا اسکے پاس دعوی کے حق میں کوئی ثبوت نہیں ہے تو مدعی علیہ نے قسم اٹھالی اور قاضی نے حالف کی براءت کا فیصلہ دے دیا تو حقیقت میں وہ بری نہ ہوا، (اگر اس کا موقف جھوٹا ہے) اگر بعد ازاں کبھی مدعی ثبوت لے آیا جو اس کے سنے گئے دعویٰ کے منافی ہے تو سابقہ فیصلہ کالعدم ہو جائے گا (یعنی نئے سرے سے مقدمہ کی سماعت شروع ہوگی) یہ بھی ظاہر ہوا کہ مجتہد کبھی غلطی کر سکتا ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر مجتہد نے غلطی کر دی تو اسے گناہ لاحق نہ ہوگا بلکہ وہ تو اس پر (یعنی اجتہاد کرنے پر) ماجور ہوگا آگے یہ بیان آئے گا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ ان امور میں جن کے بارہ میں وحی نازل نہ ہوئی ہوتی نبی اکرم اپنے اجتہاد سے فیصلے کرتے تھے ایک قوم نے اس کے برخلاف کہا، یہ حدیث ان کے موقف کے خلاف صریح ترین حجت ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ ایسا بھی ہو سکنا ممکن تھا کہ آنجناب نے اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ دیں لیکن فی الباطن معاملہ اس کے برخلاف ہو لیکن اس قسم کا معاملہ اگر ہو تو نبی اکرم کیلئے یہ برقرار نہ رہتا (بلکہ اللہ تعالی حقیقتِ حال سے آگاہ کر دیتا) کیونکہ آپ معصوم عن الخطا ہیں، مطلقا منع کے قائلین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ آپ کے دئے گئے فیصلوں میں وقوعِ خطا جائز ہو تو اس سے مکلفین کا امر بالخطا لازم آتا ہے کیونکہ تمام احکام میں آپ کی اتباع کا امر ثابت ہے حتی کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد کیا: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ) اور اس امر کے ساتھ کہ اجماع معصوم عن الخطا ہے (یعنی غلطی پر اجماع منعقد نہیں ہوسکتا) اور رسول اپنے علوِ مرتبہ کی وجہ سے اسکا اولیٰ ہے

اول کا جواب یہ ہے کہ امر اگر ایقاعِ خطا کا مستلزم ہوا تو اس میں محذور نہیں کیونکہ یہ مقلدین میں موجود ہے کیونکہ وہ مفتی اور

حاکم کی اتباع کے مامور ہیں اگر چہ ان کی نسبت جوازِ خطا ہے اور ثانی کا جواب یہ ہے کہ ملازمۃ (کی مذکورہ بات) مردود ہے تو اگر اجماع کا وجود فرض کر لیا جائے تو یہ دال ہوگا کہ ان کا مستند وہی ہوگا جو رسول سے وارد ہے تو اتباع دراصل رسول کی طرف راجع ہے نہ کہ نفسِ اجماع کی اور حدیث مثبتین کیلئے حجت ہے کہ کبھی آپ ظاہر کے مدنظر اور اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں جبکہ فی الباطن معاملہ اس کے برعکس ہو! اور اس سے کچھ مانع نہیں کہ اس سے محال لازم نہیں نہ عقلا اور نہ نقلاً، مانعین نے جواب دیا کہ حدیث ان خصومات کے فیصلوں کے ضمن میں واقع حکومات سے متعلق ہے جو اقرار یا بینہ پر مبنی ہوں اور ان میں اسکے وقوع سے کچھ مانع نہیں مگر اسکے باوجود آنجناب خطا پر مقر نہیں ہیں ممتنع بات یہ ہے کہ آپ سے اس طور خطا واقع ہو کہ کسی معاملہ کے بارہ میں حکمِ شرعی سے آگاہ کریں اور یہ آپ کے اجتہاد سے ناشئ ہو تو ایسی آگاہی بجز حق کے کچھ نہ ہوگی کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى) جواب دیا گیا کہ یہ اگر حکمِ شرعی کو مستلزم ہے تو اشکال اپنی جگہ قائم رہا، مجیزین کی حجج میں سے آپکا یہ فرمان بھی ہے: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالُوها عَصَمُوا مني دماء هم) تو اس کی رو سے کسی کی نوکِ زبان پر اگر شہادتین کا تلفظ جاری ہوا تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا اگر چہ فی الحقیقت اس کا اعتقاد اس کے برخلاف ہی ہو، اس میں حکمت حالانکہ بذریعہِ وحی آپکا ہر فیصلہ کی حقیقتِ حال پر مطلع ہونا ممکن تھا یہ ہے کہ آپ کی حیثیت چونکہ مشرع کی تھی تو آپ کے ذمہ تھا کہ مشروع کئے گئے کے ساتھ مکلفین کیلئے فیصلے صادر کریں اور بعد کے حکام ان پر تکیہ کریں (یعنی بعد میں چونکہ وحی کا سلسلہ منقطع ہو جانا تھا تو حکام کیلئے ایک راستہ وضع فرمایا کہ اس طرح فیصلے کرنے ہیں) اسی لئے کہا (إنما أنا بشر یعنی فی الحکم انہی کی مانند میں بھی مکلّف ہوں اسی نکتہ کی طرف بخاری نے یہاں زمعہ کے ولیدہ کے بیٹے بارے حدیثِ عائشہ کے ایراد سے توجہ مبذول کرائی ہے کہ فیصلہ کی رو سے بچہ کو زمعہ کے ساتھ ملحق کیا لیکن جب اس کی مشابہت عتبہ کے ساتھ دیکھی تو ام المومنین سودہ کو اس سے پردہ کا حکم دیا تو یہ ازرہِ احتیاط تھا (اس سے قضاء بالعلم کے عدم جواز پر استنباط کرنا بھی ممکن ہوگا) اسی کی مثل قصہِ لعان میں بچہ کی ولادت کے بعد آپکا یہ کہنا: (لولا الأيمان لكان لي ولها شأن) تو بخاری نے اشارہ کیا کہ آنجناب نے ولیدہِ زمعہ کے بیٹے کے مقدمہ میں ظاہری شواہد کی بنیاد پر فیصلہ دیا تھا اگر چہ نفس الامر میں وہ زمعہ کے نطفہ سے نہ تھا تو اسے اجتہادی خطا نہ کہا جائے گا اور نہ یہ اس ضمن کے موارد الاختلاف سے ہے، قبل ازیں شافعی نے بھی یہی بات کہی جب حدیثِ باب پر کلام کرتے ہوئے کہا اس سے ظاہر ہوا کہ لوگوں کے مقدمات کے فیصلے ان کے دلائل کی بنیاد پر کئے جائیں گے اگر چہ ممکن ہے کہ ان کے دلوں میں ان کا غیر ہو اور کسی کے خلاف فیصلہ ایسی دلیل یا ثبوت کی بنیاد پر نہ دیا جائے گا جو پیش ہی نہیں کیا گیا تو جس نے یہ کہا اس نے کتاب وسنت کی مخالفت کی، کہتے ہیں جیسے آپ کا ابن ولیدہِ زمعہ کی بابت فیصلہ جو عبد بن زمعہ کے حق میں دیا لیکن عتبہ کے ساتھ اس کی مشابہت کے مدنظر حضرت سودہ کو اس سے پردہ کرنے کا حکم دیا

شائد آپ کے قول: (إنما أنا بشر) میں سر اللہ تعالی کے اس فرمان: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ) کا امتثال ہے یعنی ظاہر کی بنیاد پر اجرائے احکام میں جس میں سب مکلّف برابر ہیں تو آپ کو بھی اسی کے مثل کے ساتھ فیصلے کرنے کا حکم دیا گیا جو دیگر مکلفین کو دیا گیا تا کہ آپکے ساتھ اقتداء تام ہو اور ظاہری احکام کیلئے انقیاد پر لوگوں کے نفوس مطمئن ہوں بغیر باطن کی طرف توجہ دئے! حاصل یہ کہ یہاں دو مقام ہیں: ایک (طريق الحكم) یہ وہ جس میں مکلّف کو تبصّر کا حکم دیا گیا اسی کے ساتھ خطاء وصواب متعلق

ہیں اسی میں بحث ہے اور دوسرا وہ جو متخاصم کے دل میں مضمر ہے اور اس پر اللہ ہی مطلع ہے یا اس کے رسل میں سے کوئی جسے وہ چاہے، تو یہ دائرۂ تکلیف میں نہیں طحاوی کہتے ہیں ایک قوم کا موقف ہے کہ تملیک مال، ازالۂ ملکیت، اثباتِ نکاح یا علیحدگی اور ان جیسے امور میں جو ظاہری شواہد کی بنا پہ فیصلہ ہوا اگر باطن بھی اسی کے مثل ہے تو یہ فیصلہ نافذ العمل ہوگا اور اگر فی الباطن اس فیصلہ کے برخلاف ہے جو قاضی نے گواہی وغیرہ کی بنیاد پر دیا ہے تو ایسا فیصلہ تملیک، ازالہ، اثباتِ نکاح اور طلاق وغیرہ کا موجب نہ ہوگا، یہی جمہور کا قول ہے ابو یوسف بھی ان کے ساتھ ہیں دوسروں نے یہ موقف اختیار کیا کہ فیصلہ کا تعلق اگر مال کے ساتھ ہے اور فی الباطن معاملہ دئے گئے فیصلہ کے برخلاف ہے تو محکوم لہ کیلئے یہ اسکی حلت کا موجب نہیں اور اگر نکاح یا طلاق بارے ہے تو یہ باطنا اور ظاہراً دونوں اعتبار سے نافذ العمل ہوگا، حدیثِ باب کو انہوں نے اسی پہ محمول کیا جس کے بارہ میں یہ وارد ہے جو کہ مال ہے اسکے ماسوا کے کیلئے قصۂ متلاعنین سے احتجاج کیا کیونکہ آپ نے دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی تھی اس احتمال کے باوجود کہ شوہر کا الزام سچا تھا، کہتے ہیں اس سے اخذ کیا جائے گا کہ ہر قضاء جو تملیکِ مال سے متعلق نہ ہو وہ ظاہری شواہد پر ہے اگرچہ باطن اسکے خلاف ہو اور اس میں قاضی کا فیصلہ تحریم اور تحلیل کا احداث کرے گا بخلاف اموال کے

تعاقب کیا گیا کہ لعان میں فرقت بطور سزا واقع کی گئی تھی کیونکہ معلوم تھا کہ ان میں ایک لازما جھوٹا ہے اور یہ اصل برأسہ ہے تو اس پر قیاس نہ کیا جائے دیگر حنفیہ نے یہ جواب دیا کہ ظاہرِ حدیث دال ہے کہ یہ اس امر کے ساتھ مخصوص ہے جو کلامِ خصم کے سماع سے متعلق ہو اس طور کہ وہاں نہ بینہ ہو اور نہ یمین اور اس میں نزاع نہیں نزاع دراصل اس فیصلہ بارے ہے جو شہادت پر مرتب ہو اور یہ کہ آپ کے قول (فمن قضيت الخ) میں (من) شرطیہ ہے اور یہ وقوع کو مستلزم نہیں تو یہ ایسے مفروضی امور میں سے ہے جو واقع نہیں ہوئے اور یہ جائز ہے ان معاملات میں جن کے ساتھ غرض متعلق ہو اور یہاں محتمل ہے کہ یہ تہدید، اور لسانیت اور ابلاغ فی الخصومت کے مظاہرہ سے اور لوگوں کے اموال ہتھیانے کے اقدام سے زجر بارے ہو اور اگرچہ جائز ہے کہ یہ عقود وفسوخ میں فیصلہ کے باطنا عدم نفوذ کو مستلزم ہو لیکن یہ بات اس مقصد کیلئے نہیں کہی گئی تو اس میں مانعین کیلئے حجت نہیں اور یہ کہ اسکے ساتھ احتجاج مستلزم ہے اس امر کو کہ نبی اکرم خطا پر مقر ہوں (والعياذ بالله) کیونکہ آپ کا فیصلہ (قطعة من العذاب) کا موجب نہ ہوگا مگر جب خطا قائم اور مستمر رہے وگرنہ جب یہ فرض کیا جائے کہ آپ کو حقیقتِ حال سے مطلع کر دیا جائے گا تو اس سے واجب آتا ہے کہ یہ فیصلہ کالعدم ہو جائے اور حقدار کو اسکا حق مل جائے اور بظاہر حدیث اس کے برخلاف ہے تو یا تو اس کے ساتھ احتجاج ساقط ہو اور ما تقدم پر اسے مؤول کیا جائے اور یا پھر آپ کی اجتہادی خطا پر مبنی فیصلہ کے جاری رہنے کی بات کی جائے اور یہ کہنا باطل ہوگا تو اول کا جواب یہ ہے کہ یہ خلافِ ظاہر ہے اسی طرح ثانی کا جواب! ثالث کا جواب یہ ہے کہ جس خطا پر آپ مقر نہیں ہوتے یہ وہ حکم جو آپ کے اجتہاد سے صادر ہو ان امور میں جن میں آپ پہ وحی نازل نہ ہوئی اور یہ محلِ نزاع نہیں نزاع دراصل اس صادر فیصلہ بارے ہے جو شہادتِ زور یا یمینِ فاجرہ پر مبنی ہو تو اسے خطا نہ کہا جائے گا کیونکہ بالاتفاق شہادت اور قسمیں (خواہ جھوٹی ہوں) نافذ العمل ہوں گی وگرنہ تو بہت سے فیصلے خطا قرار پائیں جبکہ ایسا نہیں جیسا کہ حدیث: (أمرت أن أقاتل الناس الخ) اور حدیث: (إني لم أؤمر بالتنقيب عن قلوب الناس) کے ضمن میں اشارہ گزرا، اس پر حدیث سے اس امر کی حجت ظاہر ہے کہ یہ حدیث اموال اور عقود وفسوخ سب کو شامل ہے

اسی سے شافعی نے کہا کہ کوئی فرق نہیں اس شخص کے درمیان جس نے دو جھوٹے گواہوں سے دعوائے نکاح ثابت کر دیا حالانکہ جانتا ہے کہ یہ جھوٹے ہیں اور اس شخص کے درمیان جس نے کسی آزاد مرد بارے دعویٰ کیا کہ یہ اس کا غلام ہے اور اس کے لئے دو جھوٹے گواہ لا کھڑے کئے اور وہ جانتا ہے کہ وہ جھوٹا ہے تو اگر قاضی ان جھوٹے گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر اسکے اس کا غلام ہونے کا فیصلہ دے دے تو بالا جماع اس کے لئے اسے غلام بنانا حلال نہ ہوگا، نووی کہتے ہیں یہ کہنا کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً حلال کر دیتا ہے اس صحیح حدیث کے مخالف ہے اور اس قائل سے قبل منعقد ہوئے اجماع کے بھی اور اس قاعدہ کے بھی جس پر علماء کا اجماع ہے اور یہ قائل بھی ان کا ہمنوا ہے وہ یہ کہ انسانی ابدان وابضاع کا معاملہ اموال کی نسبت زیادہ احتیاط کا متقاضی ہے، بقول ابن عربی اگر حاکم ہے تو محکوم لہ اور محکوم علیہ پر یہ فیصلہ نافذ ہوگا لیکن اگر مفتی ہے (اور خلافِ حقیقت فتوی دیا ہے) تب وہ اسے حلال نہ کرے گا تو اگر مفتی لہ مجتہد ہے جس کی اپنی رائے اس دئے گئے فتوی کے خلاف ہے تو یہ جائز (یعنی نافذ العمل) نہیں وگرنہ ہے! کہتے ہیں کہ آپ کے قول (و تَوَخَّیا الحق) سے ابراء من المجھول کا جواز مستفاد ہے (جیسے ہم ایک دوسرے سے کہتے ہیں بھئی ہمارا کہا سنا معاف کرنا اور خاص امر مراد نہیں ہوتا) کیونکہ توخی معلوم امر میں نہیں ہوتا، قرطبی لکھتے ہیں اسکے قائل پر قدیم وحدیث میں تشنیع کی گئی ہے کیونکہ یہ صحیح حدیث کے مخالف ہے اور اسلئے کہ اس میں مال کی صیانت ہے جبکہ ان کا حق زیادہ تھا کہ ان کی صیانت کی جاتی اور ان کیلئے احتیاط پسندی کی جاتی، بعض حنفیہ نے حضرت علی سے منقول اس اثر سے احتجاج کیا کہ اگر کسی شخص نے کسی لڑکی کو نکاح کا پیغام دیا مگر اس نے انکار کر دیا تو اس نے اس کے اپنی زوجہ ہونے کا دعویٰ کر دیا اور دو گواہ بھی پیش کر دئے تو خاتون نے کہا یہ جھوٹے گواہ ہیں اب آپ (یعنی حضرت علی سے کہا) میرا اس سے نکاح کر دیں میں راضی ہوں تو انہوں نے کہا تھا: (شاھداك زوجاك) (یعنی ان دو گواہوں نے تمہاری شادی کر دی) اور امضائے نکاح کا فیصلہ دیا

اس کا تعقب کیا گیا کہ یہ حضرت علی سے ثابت نہیں ہے۔ اس مذکور نے من حیث النظر اس امر سے بھی احتجاج کیا کہ حاکم نے شرعی حجت کے ساتھ فیصلہ دیا ان امور میں کہ اس کے لئے ان میں ولایتِ انشاء ہے (یعنی یہ اختیار ہے کہ نئے سرے سے عقد و قیام کرے) تو تحرزا عن الحرام (یعنی حرام سے بچنے کیلئے) اس نے یہ حقِ انشاء استعمال کیا، حدیث مال میں صریح ہے اور اس میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ قاضی کو کوئی اختیار نہیں کہ زید کا مال عمرو کو دے دے البتہ انشائے عقود اور فسوخ کا وہ مالک ہے، وہ مثلا زید کی لونڈی عمرو کو بیچ سکتا ہے اگر مثلا اس کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور اس کا مالک غائب ہے اسی طرح کم عمر خاتون کے انشائے نکاح کا بھی مالک ہے اور فراق علی العنین کا (عنین جو بیوی کے پاس نہیں جاتا) تو اس کے فیصلہ کو حرام سے احتراز کی خاطر انشاء قرار دے لیا جائے اور اس لئے کہ اگر اس کا فیصلہ باطناً بھی نافذ العمل نہ قرار دیا جائے تو مثلا اگر قاضی نے کسی عورت کے مطلقہ ہونے کا فیصلہ دے دیا ہے تو وہ پہلے خاوند کیلئے باطناً اور دوسرے کیلئے ظاہراً حلال باقی رہے گی اور اگر دوسرے شوہر کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آئے تو اب وہ تیسرے کیلئے بھی حلال ہوئی، علی ہذا القیاس تو کئی افراد کیلئے وہ بیک وقت حلال ثابت رہے گی اور اسکا فحش مخفی نہیں بخلاف اس امر کے کہ ہم باطناً بھی اس کے فیصلہ کو نافذ العمل قرار دے لیں تب صرف ایک کیلئے ہی حلال متصور ہوگی

تعاقب کیا گیا کہ جمہور نے اس بارہ میں کہا ہے کہ اگر علم ہو جائے کہ جھوٹی گواہی کی بناء پر یہ فیصلہ لیا گیا تھا تو ثانی کیلئے وہ

حرام ہوگی لیکن اگر اس نے فیصلہ پر اعتماد کیا اور اسکے ساتھ دخول کا قصد کیا تو اس نے حرام کا ارتکاب کیا جیسے قاضی کے فیصلہ کی بناء پر مال کھانا اس کیلئے حرام ہوگا اور اگر یہی معاملہ دوسرے شوہر کے ساتھ پیش آتا ہے تو تیسرے کا بھی یہی حکم ہے اور رہی بات فحش کی تو وہ تو تعاطی الحرام کے اقدام سے لازم آتا ہے تو یہ اس امر کی طرح ہوگا کہ اگر ظاہراً ایک ایک کر کے زنا کیا، ابن سمعانی کہتے ہیں صحتِ حکم (یعنی فیصلہ کی شرط) وجودِ حجت اور اصابۃ العمل ہے اگر فی الحقیقت گواہ جھوٹے ہیں تو حجت حاصل نہ ہوگی کیونکہ حجت حکم تو وہ جو عادل گواہوں کی گواہی کی بنیاد پہ ہو کیونکہ حقیقتِ شہادت اظہارِ حق اور حقیقتِ حکم اس کا انفاذ ہے اور اگر گواہ جھوٹے ہیں تو ان کی گواہی حقاً نہ ہوگی، کہتے ہیں اگر اس امر سے احتجاج کریں کہ قاضی نے شرعی حجت کی بناء پر فیصلہ دیا اور وہ اس کا وہ مامور ہے اور وہ اس کے علم کے مطابق بینہ عادلہ ہے اور وہ باطن الامر میں ان کے سچا ہونے کی بابت مطلع ہونے کا مکلف نہیں تو جب ان کی گواہی پہ وہ فیصلہ دیدے تو اس نے گویا امتثالِ امر کیا تو اگر کہیں کہ اس کا فیصلہ باطن الامر میں نافذ العمل نہ ہوگا تو اس سے شرع کے واجب کردہ کا ابطال لازم آتا ہے اس لئے کہ ابطال سے صیانتِ حکم مطلوب ہے تو یہ کسی اجتہادی مسئلہ میں مجتہد کے بمنزلہ ہے جو اگرچہ اس کا اعتقاد نہ رکھے لیکن اس کا قبول کرنا اس پر واجب ہے تو قاضی بھی اگر دل سے جانتا ہے کہ یہ فیصلہ درست نہیں (یعنی حقیقت کے مطابق نہیں) تب بھی صیانتِ حکم کے مد نظر اس کا نفاذ واجب ہے، ابن سمعانی نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ حجت نفوذ کیلئے ہے اسی لئے قاضی آثم نہ ہوگا اور دجوبِ قضاء کیلئے باطن الامر میں حقیقۃً نفوذِ قضاء ضروری نہیں صرف ابطال سے صیانتِ حکم واجب ہے جب وہ حجتِ صحیحہ (یعنی جو بظاہر صحیح ہو) کے موافق ہو

فرع کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں اگر محکوم لہ قاضی کے صادر کردہ فیصلہ کے برخلاف کا معتقد ہے تو کیا فیصلہ کی رو سے اسکے لئے اخذ جائز وحلال ہے یا نہیں؟ جیسے مثلاً کسی کا پوتا فوت ہوگیا اور متوفی کا ایک حقیقی بھائی ہے تو اس نے ایسے قاضی کے پاس اپنا معاملہ اٹھایا جس کی دادا کی بابت رائے جناب صدیق اکبر والی ہے تو اس نے حقیقی بھائی کی بجائے اس (یعنی دادا) کے لئے تمام ترکہ کی میراث کا فیصلہ دے دیا اور یہ دادا مذکور اس ضمن میں جمہور کے موقف کے ہمنوا تھا، ابن منذر نے اکثر سے نقل کیا ہے کہ دادا پر واجب ہے کہ وہ اپنے معتقد پر عمل کرتے ہوئے (مرحوم کے) حقیقی بھائی کو میراث میں حصہ دے! بہر حال یہ مشہور اختلافی مسئلہ ہے اس رائے کے حاملین کہ قاضی اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلے نہ کرے، کیلئے قول نبوی: (إنما أقضي له بما أسمع) میں موجود دلیلِ حصر کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے، اس بارے بحث گزر چکی

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ لسانیت اور لفاظیت کا مظاہرہ کر کے باطل کو صورتِ حق میں مزین کر کے پیش کرنا اور اس کا بالعکس مذموم ہے البتہ توصل الی الحق میں ایسا کرنا قابلِ ذم نہیں لہذا ابلاغت لذاتہا مذموم نہیں البتہ اس کا غلط استعمال ضرور مذموم ہے، آپ کے قول (أبلغ) سے مراد بلاغت میں بہتر واکثر ہے! بلاغت کی تعریف میں اختلافِ اقوال ہے بعض نے کہا: (یعنی یبلغ بعابرة لسانه کُنهَ ما في قلبه) (یعنی الفاظ کے ساتھ دل میں موجود کی کنہ وحقیقت تک پہنچ جائے) ایک قول ہے سامعین تک احسن لفظ کے ساتھ ایصالِ معنی، ایک قول ہے کہ اختصار کے ساتھ بات سمجھا دینا اور کوئی لگی لپٹی نہ رکھنا، بعض نے یہ تعریف کی: (قلیل لا یبھم و کثیر لا یسأم) (یعنی قلیل کلام جو مبہم نہ ہو اور کثیر جو اکتاہٹ میں ڈالنے والی نہ ہو) اور الفاظ مجمل لیکن معانی متسع ہوں اور بداہت کے ساتھ قلیل الفاظ میں مدعا بیان کر دینا اور ایسی مختصر کلام جو مدعا بخوبی عیاں کر دے اور ایسا اختصار جو بوجہ عجز نہ ہو اور ایسا اطناب جس میں خطا نہ

ہو اور مناسب مقام پہ بات کرنا اور مناسب مقام پہ سکوت اختیار کرنا اور فصل و وصل کی معرفت اور ایسی کلام جسکا اول اسکے آخر پر دال ہو! یہ سب عبارات متقدمین نے بلاغت کی تعریف میں استعمال کیں! علمائے معانی و بیان نے بلاغت کی یہ تعریف کی کہ یہ مقتضائے حال کے مطابق فصاحت سے گفتگو کرنا ہے اور یہ تعقید (یعنی گنجلک) سے خالی ہوتی ہے اور کہا مطابقت سے مراد مقامات کے متفاوت ہونے سے جس قسم کی کلام کی ضرورت ہو مثلاً تاکیدی ادوات کا استعمال اور ان کا حذف اور حذف اور اس کا عدم اور ایجاز و اسہاب وغیرہ

اس سے اس روش کا بھی رد ہوا کہ بغیر کسی خارجی امر کی طرف استناد کئے مثلاً ثبوت وغیرہ دل میں پیدا ہوئے خیال و گمان کی بنیاد پر فیصلہ صادر کیا جائے یہ احتجاج کرتے ہوئے کہ متصل بہ شاہد اپنے منفصل سے اقوی ہے! وجہِ رد یہ ہے کہ نبی اکرم مطلقا اس ضمن میں سب سے اعلیٰ ہیں اسکے باوجود آپ باور کرار ہے ہیں کہ امورِ عامہ میں ظاہری دلائل سن کر فیصلے کریں گے تو اگر یہ مدعا صحیح ہوتا تو نبی اکرم یہ کرنے کے زیادہ حقدار تھے لیکن آپ نے اعلام کیا کہ احکام کا ان کے ظواہر پر اجراء کریں گے اگرچہ ممکن تھا کہ اللہ تعالیٰ ہر قضیہ کی باطن صورتحال پر آپ کو مطلع فرما دیتا، اس کا سبب یہ تھا کہ احکام کی تشریع آپ کے ہاتھوں واقع ہونے والی تھی تو گویا دیگر حکام کی تعلیم کا ارادہ کیا کہ اس روش پر اعتماد کریں اور اس کے سالک بنیں ہاں اگر مثلاً بینہ اس کے مشاہدہ یا سماع پر مبنی حسی علم کے برخلاف ثابت ہو یقینی یا ظنِ راجح طور پر تو اس صورت میں اس قسم کی بینہ کے مطابق فیصلہ کرنا اسکے لئے جائز نہیں، بعض نے اس پر اتفاق نقل کیا اگرچہ قضاء بالعلم بارے اختلاف ہے، حدیث سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ امام جھگڑے کے فریقین کو پند و نصیحت اور موعظت کرے تا کہ اعتمادِ حق کریں، عمل بالنظر الراجح بھی ثابت ہوا اور اس پر بنائے فیصلہ بھی، یہ حاکم اور مفتی کیلئے امرِ اجماعی ہے۔

- 7182 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ كَانَ عُتْبَةُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ عَهِدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةِ زَمْعَةَ مِنِّي فَاقْبِضْهُ إِلَيْكَ فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدٌ فَقَالَ ابْنُ أَخِي قَدْ كَانَ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ فَقَامَ إِلَيْهِ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فَقَالَ أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ فَتَسَاوَقَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِي ، كَانَ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ ثُمَّ قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ احْتَجِبِي مِنْهُ لِمَا رَأَى مِنْ شَبَهِهِ بِعُتْبَةَ فَمَا رَآهَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ تَعَالَى

أطرافه 2053، 2218، 2421، 2533، 2745، 4303، 6749، 6765، 6817 (ترجمہ جلد ۳، ص:۲۶۴)

- 30 باب الْحُكْمِ فِي الْبِئْرِ وَنَحْوِهَا (دیوانی مقدمات کی سماعت)

- 7183 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ وَالأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ يَحْلِفُ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ مَالاً وَهُوَ

فِيهَا فَاجِرٌ إِلَّا لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ ﴾ الآيَةَ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۱۳۴)

أطرافه 2356، 2416، 2515، 2666، 2669، 2673، 2676، 4549، 6659، 6676، - 7445

7184 - فَجَاءَ الأَشْعَثُ وَعَبْدُ اللَّهِ يُحَدِّثُهُمْ فَقَالَ فِيَّ نَزَلَتْ وَفِي رَجُلٍ خَاصَمْتُهُ فِي بِئْرٍ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَلَكَ بَيِّنَةٌ قُلْتُ لَا قَالَ فَلْيَحْلِفْ قُلْتُ إِذًا يَحْلِفُ .فَنَزَلَتْ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ ﴾ الآيَةَ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۵۶)

أطرافه 2357، 2417، 2516، 2667، 2670، 2677، 4550، 6660، 6677.

عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں، کتاب الایمان والنذ ور میں اس کی مفصل شرح گزری، ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیث اس امر میں حجت ہے کہ فی الظاہر حکمِ حاکم حرام کو حلال نہیں کرتا اور نہ محظور کو مباح کرتا ہے کیونکہ آپ نے اپنی امت کو جھوٹی قسم کے ساتھ کسی کا حق مارنے کی عقوبت سے تحذیر کی ہے اور یہ آیت مذکورہ سب سے سخت وعید ہے جو قرآن میں مذکور ہوئی تو س اسے اخذ کیا جائے گا کہ جس نے اپنے کسی مسلمان بھائی کے خلاف کوئی حیلہ سازی کی اور اس کے حق سے باطل طریقہ سے کوئی شئ غصب کر لی تو وہ اسکے لئے حلال نہ ہوگی اس کے شدتِ اثم کے مدنظر، ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ کے قصہ ہذا میں دخول کی وجہ حالانکہ کنویں، گھر اور غلام (یا کسی بھی حق) وغیرہ کے غصب کرنے میں کوئی فرق نہیں لیکن ترجمہ میں صرف بئر ذکر کیا، یہ ہے کہ وہ بعض حضرات کے اس زعم کا رد کرنا چاہتے ہیں جو کہتے ہیں پانی پر کسی کا حقِ ملکیت نہیں ہوتا تو اس ترجمہ کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ اس پر بھی حقِ ملکیت ثابت ہے کیونکہ اس روایت سے ظاہر ہوا کہ کنواں محلِ نزاع تھا، بقول ابن حجر یہ دو وجہ سے محلِ نظر ہے ایک یہ کہ ترجمہ میں صرف بئر پر اقتصار نہیں کیا بلکہ (ونحوھا) بھی کہا، دوم یہ کہ اگر اس پر اقتصار بھی کر لیتے تو بھی ان حضرات کے خلاف اس میں حجت نہ ہوئی جو پانی کی بیع کے مانعین ہیں کیونکہ اس سے کنویں کی بیع کا جواز ثابت ہوتا ہے اور پانی اس میں داخل نہیں اور روایت میں تصریح بالماء نہیں ہے تو رد کیونکر صحیح ہوسکتا ہے۔

31 - باب الْقَضَاءِ فِي كَثِيرِ الْمَالِ وَقَلِيلِهِ (مالی مقدمات کی سماعت)

وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ ابْنِ شُبْرُمَةَ الْقَضَاءُ فِي قَلِيلِ الْمَالِ وَكَثِيرِهِ سَوَاءٌ (ابن عیینہ نے ابن شبرمہ سے بیان کیا کہ ناحق مال کھانے میں جو وعید ہے وہ قلیل اور کثیر دونوں میں ہے)

باب منون ہے۔ (القضاء فی قلیل الخ) ابن منیر کہتے ہیں گویا بخاری سابقہ ترجمہ میں اختصار کی آفت سے ڈرے تو اس امر پر ترجمہ باندھا کہ قضاء ہر شئ میں عام ہے چاہے قلیل ومعمولی سی ہو یا کوئی جلیل القدر ہو۔ (وقال ابن عیینة الخ) یہ سفیان ہلالی ہیں، ابن شبرمہ عبداللہ ضبی ہیں ابھی تک اس اثر کے موصول کرنے والے کا علم نہ ہوسکا۔

علامہ انور باب (القضاء فی قلیل المال الخ) کے تحت کہتے ہیں مراد یہ کہ مالِ کثیر اور مالِ قلیل کے درمیان تضاد کی رو سے فرق نہیں کہ وہ قلیل میں ضعیف اور کثیر میں قوی ہو بلکہ دونوں میں علی السواء ہے یہی ظاہر ہے، باب (من لم یکترث الخ) یعنی

اگر لوگ بے جا طور پر امراء کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنائیں تو امام اس کی پرواہ نہ کرے۔

7185 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ عَنْ أُمِّهَا أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ جَلَبَةَ خِصَامٍ عِنْدَ بَابِهِ فَخَرَجَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ فَلَعَلَّ بَعْضًا أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ أَقْضِي لَهُ بِذَلِكَ وَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَدَعْهَا .

أطرافه 2458، 2680، 6967، 7169، - 7181 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۶۴۸)

(بحق مسلم) یہ قلیل و کثیر سب کو متناول ہے گویا اس ترجمہ کے ساتھ ان حضرات کا رد کیا جو کہتے ہیں قاضی کو حق ہے کہ بعض مقدمات کسی اور کو سونپ دے اپنی اس کے لئے قوتِ معرفت کے لحاظ سے اور اس میں نفاذِ حکم کے لحاظ سے، یہ بعض مالکیہ سے منقول ہے یا ان حضرات کا رد جو کہتے ہیں مال کی معین مقدار میں ہی قسم کھانا واجب ہوگا، کسی معمولی چیز کیلئے قسم نہیں کھانی چاہئے یا ان قاضیوں کا جو معمولی قسم کے مسائل پر مبنی مقدمات کی خود سماعت کرنا کسرِ شان سمجھتے ہیں اور مثلا اپنے نائب کو سونپ دیتے ہیں، یہ بات ابن منیر نے کہی، کہتے ہیں یہ ایک نوع کا کبر ہے، اول مرادِ بخاری کے الیق ہے۔

32 - باب بَيْعِ الإِمَامِ عَلَى النَّاسِ أَمْوَالَهُمْ وَضِيَاعَهُمْ

(حاکم کو اختیار ہے کہ نادرست تجارتی امور میں مداخلت کرے)

وَقَدْ بَاعَ النَّبِيُّ ﷺ مُدَبَّرًا مِنْ نُعَيْمِ بْنِ النَّحَّامِ (نبی پاک نے نعیم بن نحام کا مدبر غلام [سرکاری اختیارات استعمال کرتے ہوئے] بیچ دیا)

ابن منیر کہتے ہیں بیع کی اضافت امام کی طرف کی تا کہ اشارہ دیں کہ اس کا وقوع مالِ سفیہہ میں ہوگا یا غائب شخص کے قرضہ کی ادائیگی میں یا ایسا شخص جو انکاری ہے یا اس کا غیر تا کہ عیاں ہو کہ امام کو فی الجملہ عقود المال میں تصرف کا حق حاصل ہے۔ (وقد باع النبی الخ) ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ میں ضیاع کا ذکر کیا اور ماسوائے بیع عبد کے کچھ اور ذکر نہیں کیا تو گویا عقار کے حیوان پر قیاس کا اشارہ کیا ہے۔

7186 - حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ كُهَيْلٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ بَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِهِ أَعْتَقَ غُلاَمًا عَنْ دُبُرٍ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ فَبَاعَهُ بِثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ ثُمَّ أَرْسَلَ بِثَمَنِهِ إِلَيْهِ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۳۴۳)

أطرافه 2141، 2230، 2321، 2403، 2415، 2534، 6716، - 6947

اسکی کتاب العتق میں شرح گزری یہاں کشمیہنی کے ہاں بجائے (عن دبر) کے (عن دین) واقع ہے۔ لیکن (عن دبر) ہی سب روایات میں مشہور و معروف ہے اور اول تصحیف ہے! مہلب کہتے ہیں امام تب لوگوں کے اموال کی خرید و فروخت کا تصرف کرے گا جب دیکھے کہ اپنے اموال کی بابت سفاہت سے کام لے رہے ہیں اور جو سفیہہ نہیں اس کا مال یا اس کا کوئی حصہ اس صورت

تصرف مذکور میں لائے اگر کسی کا واجب الا داحق ہو یعنی وہ اس کی ادائیگی سے انکاری ہو، ان کی یہ بات درست نہیں لیکن بیع مدبر کا قصہ اس حصر کا رد کرتا ہے، اس کا انہوں نے جواب یہ دیا کہ صاحبِ مدبر کا بجز اسکے کوئی اور مال نہ تھا تو جب دیکھا کہ انہوں نے سارا مال (اسے مدبر بنا کر) خرچ کر ڈالا ہے اور اس وجہ سے ضیاع کا خدشہ ہے تو ان کے اس فعل کا نقض کیا، اگر اسکے سوا بھی اور مال ہوتا تو اس کے فعل کا نقض نہ کرتے جیسے اس شخص سے کہا جسے خرید وفروخت کے امور میں دھوکہ دے دیا جاتا تھا: (قل لا خلابة) کیونکہ اس نے اپنے آپ پر اپنے تمام مال کی تفویت نہ کی تھی اھ، تو گویا اس لحاظ سے یہ شخص حکمِ سفیہہ میں تھا اسی لئے یہ معاملہ کیا۔

- 33 باب مَنْ لَمْ يُكْتَرِثْ بِطَعْنِ مَنْ لاَ يَعْلَمُ فِي الأُمَرَاءِ حَدِيثًا

(حاکم اگر اپنے کسی اقدام کو درست سمجھتا ہے تو بعض لوگوں کی نکتہ چینی کی پرواہ نہ کرے)

(یکترث) یلتفت کا ہم وزن و معنی ہے کُرث سے افتعال جو مشقت ہے اس کا نفی عدم مبالات کے موضع میں استعمال کیا جاتا ہے بقول مہلب اس ترجمہ کا معنی یہ ہے کہ اگر طاعن (یعنی الزام لگانے والا) مطعون علیہ کے حال سے واقف نہیں اور ایسی چیز کے ساتھ اس پر الزام دھرا جو اس میں نہیں ہے تو اس طعن والزام پر مطلقا توجہ نہ دی جائے اور نہ اسے درخور اعتناء لایا جائے، اسے ترجمہ میں (بمن لا یعلم) کے ساتھ مقید کرنا اس امر کا اشارہ ہے کہ اگر الزام معلوم چیز کے ساتھ ہے (یعنی اس کی کوئی حقیقت ہے) تو اس پر توجہ دی جائے اگر کسی محتمل امر کے ساتھ طعن کیا تو یہ بھی امام کی رائے کی طرف راجع ہوگا اسی پر حضرت سعد (بن ابی وقاص) کے بارہ میں حضرت عمر کا فعل متنزل ہوگا جب ان پر اہلِ کوفہ کی الزام تراشی کی وجہ سے باوجود ان کے اس سے بری ہونے کے (کوفہ کی امارت سے) معزول کر دیا تھا، مہلب نے اس کی یہ توجیہہ کی ہے کہ حضرت عمر کو حضرت سعد کے باطنی حال کا وہ علم نہ تھا جو نبی اکرم کو حضرت زید اور حضرت اسامہ کی بابت تھا یعنی ان کے عزل کی وجہ قیامِ احتمال تھا، ان کے دیگر نے کہا حضرت عمر کی رائے یہ بنی کہ اخف المفسد تین کے محتمل ہوں تو خیال کیا کہ انہیں معزول کرنا اس متوقع فتنہ کے مقابلہ میں اسہل ہے جو کوفہ کے بعض لوگوں نے اٹھایا ہوا ہے انہوں نے اپنی وصیت میں انہیں مخاطب کر کے کہا تھا کہ میں نے انہیں کسی ضعف یا خیانت کے سبب معزول نہ کیا تھا، ابن منیر کہتے ہیں نبی اکرم نے اسامہ کے بحیثیت امیرِ لشکر تقرر میں سلامتیِ عاقبت کے ساتھ قطعیت کی اسی لئے بعض لوگوں کے طعن کی طرف مطلقا التفات نہ کیا جبکہ حضرت عمر نے احتیاط کی روش اختیار کی کیونکہ ان کے پاس اس بارے قطعی علم نہ تھا۔

- 7187 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْثًا وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ فَطُعِنَ فِي إِمَارَتِهِ وَقَالَ إِنْ تَطْعَنُوا فِي إِمَارَتِهِ فَقَدْ كُنْتُمْ تَطْعَنُونَ فِي إِمَارَةِ أَبِيهِ مِنْ قَبْلِهِ وَايْمُ اللَّهِ إِنْ كَانَ لَخَلِيقًا لِلإِمْرَةِ وَإِنْ كَانَ لَمِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ وَإِنَّ هَذَا لَمِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ بَعْدَهُ

أطرافه 3730، 4250، 4468، 4469، - 6627 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۴۷۱)

اس کی مفصل شرح کتاب المغازی کے باب (الوفاة النبوية) کے اواخر میں گزری۔ (إن تطعنوا الخ) تقدیرِ کلام یہ ہے کہ اگر تم اس کی امارت میں طعن کرتے ہو تو آثم ہوئے ہو اس وجہ سے کیونکہ یہ تمہارا طعن بجانہیں ہے جیسے تم نے قبل ازیں اس کے والد کی امارت میں بھی طعن کیا تھا لیکن اس منصب کیلئے ان کی صلاحیت واہلیت ظاہر ہوگئی تھی اور وہ اسکے مستحق تھے تو تمہارے اس طعن کا کوئی مستند نہ تھا لہٰذا تمہارے اس کے بیٹے کی امارت میں طعن کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ قابلِ التفات نہیں، کہا گیا ہے کہ مذکورہ طعن اس وجہ سے تھا کہ وہ موالی تھے بعض نے کہا دراصل منافقین نے یہ طعن کیا تھا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ان منجملہ مذکورین میں عیاش بن ابو ربیعہ مخزومی بھی تھے جو مسلمۃ الفتح (یعنی جو فتحِ مکہ کے بعد مسلمان ہوئے) اور فضلائے صحابہ میں سے تھے اس پر (إن تطعنوا) کے ساتھ خطاب عمومِ طاعنین کیلئے ہے برابر ہے کہ دونوں کی بابت طعن کرنے والے وہی افراد ہوں یا الگ الگ۔

34- باب الأَلَدِّ الْخَصِمِ (جھگڑالو اور بدطینت افراد)

وَهُوَ الدَّائِمُ فِي الْخُصُومَةِ (لُدًّا) عُوجًا (جو ہمیشہ جھگڑے اور لڑائی پر تلا رہتا ہے)

الدخصم کے ساتھ مراد کا بیان کتاب المظالم اور تفسیر سورۃ البقرۃ میں گزرا۔ (وهو الدائم الخ) یہ بخاری کی تفسیر ہے محتمل ہے کہ مراد (الشديد الخصومة) ہو کہ (خصم) مبالغہ کے صیغ میں سے ہے تو یہ شدت کو بھی محتمل ہے اور کثرت کو بھی۔ (لدا عوجا) نسخہ کشمیہنی میں (ألد أعوج) ہے اس سے ابن منیر کا رد ہوتا ہے جنہوں نے تصحیف کر کے اسے (إدا عوجا) ذکر کیا، ترجمہ ہذا میں اس لفظ کی کوئی توجیہ نہیں پاتا الا یہ کہ مراد ہو کہ (ألد) لدد سے مشتق ہے جو اعوجاج اور حق سے انحراف ہے! اس کا اصل (لديد) سے ہے جو وادی کا کنارہ ہے، منہ کے کنارہ پر بھی اس کا اطلاق ہے اسی سے لدود ہے جو منہ کے کنارے سے دواڈالنے کو کہتے ہیں (جیسا کہ کتاب الطب میں گزرا) تو مراد یہ بیان کرنا ہے کہ عوج کا لفظ معانی میں بھی مستعمل ہے جیسا کہ اعیان میں بھی، تو معانی میں اس کے استعمال میں سے (لدود) اور (إدّ) ہیں اور یہ قولہ تعالیٰ: (لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا) [سریم: ۸۹] یعنی صواب سے انحراف اور سمتِ اعتدال سے اعوجاج کو اختیار کیا ہے، بقول ابن حجر بخاری کے تمام نسخوں میں یہاں لام کے ساتھ ہی ہے تفسیر سورۃ مریم میں ابن عباس سے منقول گزرا: (إداً عظيماً) مجاہد نے کہا: (لدا عوجا) وہیں انہیں موصول کرنے والوں کا ذکر کیا تھا

تفسیر عبد بن حمید میں معمر عن قتادہ سے قولہ تعالیٰ: (قدوما لدا) کی بابت کہا: (جدلا بالباطل) (یعنی باطل اور ناجائز جدل و بحث کرنا) سلیمان تیمی عن قتادہ سے ہے: (الجدل الخصم) مجاہد سے منقول ہے: (لايستقيمون) یہ نحو قولہ: (عوجا) ہے، ابن ابو حاتم نے اسماعیل بن ابو خالد عن ابو صالح اسے آیت: (وَتُنذِرَ بِهِ قَوْماً لُدًّا) کی تفسیر میں نقل کیا کہ: (عُوجاً عن الحق) اس سے بخاری کے نسخ میں واقع: (والُد) کی تقویت ہوتی ہے جو (ألد) کی جمع ہے، ابن ابی حاتم نے حسن سے (الألد الخصم) نقل کیا گویا یہ تفسیر باللازم ہے اس لئے کہ جو (أعوج عن الحق) وہ ایسے ہے گویا اس نے سنا ہی نہیں، محمد بن کعب سے (الألد الكذاب) منقول ہے گویا مراد یہ کہ جو کثرت سے جھگڑے کرتا رہتا ہے وہ اکثر کذب بیانی میں واقع ہوتا ہے، الد کی اعوج کے ساتھ تفسیر جو نسخہ کشمیہنی میں مذکور ہوئی اس کے حق سے انحراف پر محمول ہے اور الد کی (الشديد الخصومة) کے ساتھ بھی، کیونکہ

جوں ہی ایک جانب سے اس کے خلاف دلیل وارد کی گئی وہ (بازنہیں آیا بلکہ) دوسری کٹ حجتی میں پڑ گیا یا (لإعماله لَدِيدَيهِ) یعنی اپنے دونوں جبڑے خوب ہلا ہلا کر مخاصمت کی، ابوعبیدہ کتاب المجاز میں (قوما لدا) کی تفسیر میں کہتے ہیں اس کا واحد الد ہے مراد جو باطل دعوے کرتا ہے اور حق کو قبول نہیں کرتا۔

- 7188حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَبْغَضُ الرِّجَالِ إِلَى اللَّهِ الْأَلَدُّ الْخَصِمُ .

طرفاه 2457، - 4523 (ترجمہ: اللہ کو نہایت جھگڑالو انسان بہت ناپسند ہیں)

اس کی شرح گزر چکی۔ (أبغض الرجال الخ) کرمانی کہتے ہیں (الأبغض هو الكافر) تو حدیث کا معنی ہے کہ کفار میں سے ابغض ترین وہ کافر جو معاند بھی ہے یا جھگڑالو بندوں میں سے ابغض! بقول ابن حجر ثانی ہی معتمد ہے اور یہ اس بات سے اعم ہے کہ کافر ہو یا مسلم تو اگر کافر ہے تو افعل تفضیل اس کے حق میں اپنی حقیقت عموم پر ہے اور اگر مسلم ہے تو سبب البغض یہ ہے کثرتِ مخاصمت اکثر اس کی ذم کا باعث بنتی ہے یا مسلمانوں کے حق میں یہ اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو باطل میں مخاصمت کرے، اول کیلئے یہ حدیث شاہد ہے: (كفى بك إثما أن لا تزال مخاصما) (یعنی یہی گناہ کافی ہے کہ انسان ہمیشہ لڑتا جھگڑتا ہی رہے) اسے طبرانی نے ابوامامہ سے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا، ترکِ مخاصمت میں ترغیب وارد ہے چنانچہ ابوداود کے ہاں سلیمان بن حبیب عن ابوامامہ کے طریق سے مرفوعا مروی ہے: (أنا زعيمٌ ببَيْتٍ في ربض الجنة لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاء وإن كان مُحِقًّا) (یعنی میں ربضِ جنت میں اس شخص کیلئے گھر کی ضمانت دیتا ہوں جس نے جھگڑا ترک کیا چاہے وہ حق پہ ہی ہو) طبرانی کے ہاں حدیثِ معاذ بن جبل سے اسکا شاہد بھی ہے، ربض نچلی (منزل) کے معنی میں ہے۔

- 35باب إِذَا قَضَى الْحَاكِمُ بِجَوْرٍ أَوْ خِلَافِ أَهْلِ الْعِلْمِ فَهُوَ رَدٌّ

(خلاف شرع فیصلے نہ مانے جائیں)

علامہ انور باب (إذا قضى الحاكم بجور الخ) کی بابت کہتے ہیں یعنی اگر قاضی کوئی فیصلہ صادر کرے اور اس کا حکم فقہ میں نہ ہو! ہمارا اس ضمن میں موقف یہ ہے کہ اگر اس کا فیصلہ فصلِ مجتہد میں ہے تو اسے رد نہ کیا جائے گا اور اگر وہ اس کے غیر میں ہے تو قابلِ رد ہے! میری اس سے مراد جو کتاب، سنتِ مشہورہ اور اجماع کے خلاف ہو۔

- 7189حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ خَالِدًا ح وَحَدَّثَنِي نُعَيْمٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى بَنِي جَذِيمَةَ فَلَمْ يُحْسِنُوا أَنْ يَقُولُوا أَسْلَمْنَا فَقَالُوا صَبَأْنَا صَبَأْنَا فَجَعَلَ خَالِدٌ يَقْتُلُ وَيَأْسِرُ وَدَفَعَ إِلَى كُلِّ رَجُلٍ مِنَّا

أَسِيرَهُ فَأَمَرَ كُلَّ رَجُلٍ مِنَّا أَنْ يَقْتُلَ أَسِيرَهُ فَقُلْتُ وَاللَّهِ لَا أَقْتُلُ أَسِيرِى وَلَا يَقْتُلُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِى أَسِيرَهُ فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنِّى أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ مَرَّتَيْنِ

طرفه - 4339 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص:۳۶۶)

شیخ بخاری ابن غیلان ہیں۔ (وحدثنی أبو عبد الله نعیم الخ) ابوذرعن ابن عمر سے یہی ہے دیگر کے ہاں (قال أبو عبد الله وهو المصنف (یعنی امام بخاری) حدثنی نعیم) ہے، غیر ابوذر نے بھی سند کو ان کے قول (ابن عمر) تک نقل کیا، عبدالرزاق کی روایت میں ان کی سند کے ساتھ سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ ہے، حدیث کی شرح کتاب المغازی کے باب (بعث خالد إلی بنی جذیمة) میں گزری غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (اللهم إنی أبرأ إلیك مما صنع خالد) سے ہے یعنی ان کے ان لوگوں کے قتل کا فعل جنہوں نے (صبأنا) کہا تھا اور ان سے ان کے یہ کہنے سے مراد بارے استفسار بھی نہ کیا تھا تو اس میں ابن عمر اور ان کے اتباع کے فعل کی تصویب ہے جنہوں نے حضرت خالد کا یہ حکم اپنے قبضہ میں موجود قیدیوں پر لاگو نہ کیا تھا، خطابی کہتے ہیں آنجناب کے فعلِ خالد سے اظہارِ براءت کی حکمت۔ حالانکہ اس پر ان کی معاقبت نہ کی کیونکہ یہ ان کی اجتہادی غلطی تھی، یہ تھی کہ کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ ایسا انہوں نے آپ کی اذن سے کیا تھا اور تا کہ دوسرے حضرات اس قسم کے فعل کے اعادہ سے باز رہیں، بقول ابن بطال اگرچہ مجتہد فی الحکم سے اثم ساقط ہوتا ہے جب واضح ہو جائے کہ اسکی رائے اہلِ علم کی جماعت کے برخلاف ہے لیکن اکثر کے نزدیک مخطئ کے لئے ضمان (یعنی تاوان و ہرجانہ) لازم ہے اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ہرجانہ کی ادائیگی بیت المال کے ذمہ ہوگی یا حاکم کی عاقلہ (یعنی اسکے ددھیالی اقارب) کے ذمہ؟ اس طرف کتاب الدیات میں اشارہ گزرا تھا، ظاہر یہ ہے کہ تبرؤ من الفعل فاعل کے اثم کو مستلزم نہیں اور نہ یہ کہ وہ چٹی بھرنے کا پابند ہوگا کہ مخطئ کا گناہ مرفوع ہے اگرچہ اس کا فعل محمود نہیں۔

- 36باب الإِمَامِ يَأْتِى قَوْمًا فَيُصْلِحُ بَيْنَهُمْ (حاکم کا صلح صفائی کرانا)

کشمیہنی کے نسخہ میں (لیصلح) ہے۔

- 7190حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ الْمَدِينِىُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِىِّ قَالَ كَانَ قِتَالٌ بَيْنَ بَنِى عَمْرٍو فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِىَّ ﷺ فَصَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ أَتَاهُمْ يُصْلِحُ بَيْنَهُمْ فَلَمَّا حَضَرَتْ صَلاَةُ الْعَصْرِ فَأَذَّنَ بِلاَلٌ وَأَقَامَ وَأَمَرَ أَبَا بَكْرٍ فَتَقَدَّمَ وَجَاءَ النَّبِىُّ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ فِى الصَّلاَةِ فَشَقَّ النَّاسَ حَتَّى قَامَ خَلْفَ أَبِى بَكْرٍ فَتَقَدَّمَ فِى الصَّفِّ الَّذِى يَلِيهِ قَالَ وَصَفَّحَ الْقَوْمُ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا دَخَلَ فِى الصَّلاَةِ لَمْ يَلْتَفِتْ حَتَّى يَفْرُغَ فَلَمَّا رَأَى التَّصْفِيحَ لاَ يُمْسَكُ عَلَيْهِ الْتَفَتَ فَرَأَى النَّبِىَّ ﷺ خَلْفَهُ فَأَوْمَأَ إِلَيْهِ النَّبِىُّ ﷺ أَنِ امْضِهْ

وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ هَكَذَا وَلَبِثَ أَبُو بَكْرٍ هُنَيَّةً يَحْمَدُ اللَّهِ عَلَى قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ مَشَى الْقَهْقَرَى فَلَمَّا رَأَى النَّبِيُّ ﷺ ذَلِكَ تَقَدَّمَ فَصَلَّى النَّبِيُّ ﷺ بِالنَّاسِ ، فَلَمَّا قَضَى صَلاَتَهُ قَالَ يَا أَبَا بَكْرٍ مَا مَنَعَكَ إِذْ أَوْمَأْتُ إِلَيْكَ أَنْ لاَ تَكُونَ مَضَيْتَ قَالَ لَمْ يَكُنْ لاِبْنِ أَبِي قُحَافَةَ أَنْ يَؤُمَّ النَّبِيَّ ﷺ .وَقَالَ لِلْقَوْمِ إِذَا نَابَكُمْ أَمْرٌ فَلْيُسَبِّحِ الرِّجَالُ وَلْيُصَفِّحِ النِّسَاءُ .

أطرافه 684، 1201، 1204، 1218، 1234، 2690، - 2693 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۱۱۲)

(كان قتال بين بني عمرو) مالک کی ابوحازم سے ابواب الامامہ میں گزری روایت میں تھا کہ نبی اکرم بنی عمرو بن عوف کی طرف گئے تا کہ ان کی صلح کرادیں، وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی، وہاں (فليصفق والتصفيق) کے الفاظ ذکر کئے تھے جبکہ یہاں(فليصفح والتصفيح) ہے، دونوں ہم معنی ہیں۔(فلما حضرت صلاة العصر فأذن وأقام) کرمانی لکھتے ہیں آپ کے قول(فلما) میں جواب الفاء محذوف ہے چاہے(لما)شرطیہ ہو یا ظرفیہ اور تقدیر ہے : (جاء المؤذن) بقول ابن حجر بخاری نے دراصل اختصار کیا ہے، ابوداود نے اسے عمرو بن عوف عن حماد سے نقل کرتے ہوئے (ثم أتاهم ليصلح بينهم) کے بعد یہ الفاظ ذکر کئے:(فقال لبلال إن حَضَرَتْ صلاةُ العصر ولم آتك فمُرْ أبا بكر فَلْيُصَلِّ بالناس فلما حضرت العصر أذن بلال ثم أقام)۔(أن امضه) مضٰی سے فعل امر اور ہاء برائے سکت ہے۔(هكذا) یعنی اپنی جگہ ٹھہرے رہنے کا اشارہ کیا۔(يحمد الله) کشمیہنی کے ہاں(فحمد الله) ہے۔

(لم يكن لابن أبي قحافة الخ) یہ ان کا اپنے آپ کیلئے ہضم وتواضع ہے کہ (لي) نہ کہا اور نہ (لأبي بكر) عربوں کی عادت تھی کہ جب کسی کی تعظیم مقصود ہوتی تو اس کا نام اور کنیت یا لقب ذکر کرتے وگرنہ صرف والد کی نسبت سے کام چلاتے نام ذکر نہ کرتے، ابن منیر کہتے ہیں فقہِ ترجمہ حاکم کے بذاتِ خود اور بنفسِ نفیس جھگڑے والوں کے مابین صلح کرانے کے جواز پر توجہ مبذول کرانا ہے اور یہ امر تصحیف فی الحکم باور نہ ہوگا اور اس امر کا جواز بھی کہ حاکم تصفیہ کرانے کیلئے جھگڑے کی جگہ جا سکتا ہے یا تو اس صورت کہ معاملہ کافی بگڑ چکا ہو یا جب ذاتی معائنہ کی ضرورت ہو اور یہ تخصیص، تمیز اور کمزوری نہ شمار کیا جائے ! تنبیہ کے تحت لکھتے ہیں نسخہِ صغانی میں اس حدیث کے آخر میں ہے ابوعبداللہ کہتے ہیں یہ الفاظ: (يا بلال فمر أبا بكر) سوائے حماد کے کسی اور نے نقل نہیں کئے۔

- 37 باب يُسْتَحَبُّ لِلْكَاتِبِ أَنْ يَكُونَ أَمِينًا عَاقِلاً (سرکاری امور کا کاتب عاقل اور امین ہونا چاہئے)

کاتب سے مراد کاتب الحکم (یعنی فیصلے تحریر کرنے والا) بھی اور دیگر بھی۔

علامہ انور باب (يستحب الخ) کے تحت کہتے ہیں یعنی اگر حاکم وقاضی کسی کو اپنا کاتب مقرر کرنا چاہیں تو ان کی کیا صفات ہونی چاہیں۔

- 7191حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ أَبُو ثَابِتٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ السَّبَّاقِ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ بَعَثَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ لِمَقْتَلِ أَهْلِ الْيَمَامَةِ وَعِنْدَهُ

عُمَرُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي فَقَالَ إِنَّ الْقَتْلَ قَدِ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِقُرَّاءِ الْقُرْآنِ وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلُ بِقُرَّاءِ الْقُرْآنِ فِي الْمَوَاطِنِ كُلِّهَا فَيَذْهَبَ قُرْآنٌ كَثِيرٌ وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَأْمُرَ بِجَمْعِ الْقُرْآنِ قُلْتُ كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ عُمَرُ هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي فِي ذَلِكَ حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ لَهُ صَدْرَ عُمَرَ وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَى عُمَرُ قَالَ زَيْدٌ قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَإِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ لَا نَتَّهِمُكَ قَدْ كُنْتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَتَبَّعِ الْقُرْآنَ فَاجْمَعْهُ قَالَ زَيْدٌ فَوَاللَّهِ لَوْ كَلَّفَنِي نَقْلَ جَبَلٍ مِنَ الْجِبَالِ مَا كَانَ بِأَثْقَلَ عَلَيَّ مِمَّا كَلَّفَنِي مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ قُلْتُ كَيْفَ تَفْعَلَانِ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَبُو بَكْرٍ هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ يَزَلْ يَحُثُّ مُرَاجَعَتِي حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ اللَّهُ لَهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَيَا فَتَتَبَّعْتُ الْقُرْآنَ أَجْمَعُهُ مِنَ الْعُسُبِ وَالرِّقَاعِ وَاللِّخَافِ وَصُدُورِ الرِّجَالِ فَوَجَدْتُ آخِرَ سُورَةِ التَّوْبَةِ ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ إِلَى آخِرِهَا مَعَ خُزَيْمَةَ أَوْ أَبِي خُزَيْمَةَ فَأَلْحَقْتُهَا فِي سُورَتِهَا وَكَانَتِ الصُّحُفُ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ حَيَاتَهُ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ثُمَّ عِنْدَ عُمَرَ حَيَاتَهُ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ ثُمَّ عِنْدَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ اللِّخَافُ يَعْنِي الْخَزَفَ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷ ص: ۲۶۵)

أطرافه 2807، 4049، 4679، 4784، 4986، 4988، 4989، 7425

فضائل قرآن میں اسکی مفصل شرح گزری غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك) سے ہے آخر میں: (قال محمد بن عبيد الله اللخاف الخ) تو یہ شیخ بخاری ہیں جن سے یہ حدیث تخریج کی ہے، سابقہ مقام پر اس لفظ کی تفسیر میں اختلاف کا بیان ہوا تھا ابن بطال نے مہلب سے اس حدیث بارے نقل کیا کہ (إن العقل أصل الخلال المحمودة) (یعنی عقل اچھے خصال کی اصل اور بنیاد ہے) کیونکہ حضرت ابوبکر نے عقل سے بڑھ کر کوئی اور صفات ذکر نہ کی تھیں اور اسے ان کے ائتمان اور ان سے رفعِ تہمت کا سبب بنایا، بقول ابن حجر ان کی یہ بات درست نہیں انہوں نے تو اس وصفِ مذکور کے عقب میں یہ بھی کہا: تم نبی اکرم کیلئے وحی کی کتابت کرتے تھے اور اسی لئے ان کے وصف بالعقل پر اکتفاء کیا کیونکہ اگر ان کی امانت، اہلیت اور عقلیت ثابت نہ ہوتی تو نبی اکرم انہیں کاتبِ وحی نہ بناتے، انہیں در اصل عقل اور عدم اتہام کے ساتھ متصف کیا اس سے دیگر کوئی صفات ذکر نہ کیں ان کے لئے ان دو صفات کے استمرار کا اشارہ دینے کیلئے وگرنہ تو مجرد ان کا یہ قول: (لا نتهمك) اور ساتھ میں انہیں عاقل کہنا ان کی اہلیت وامانت کا ثبوت ہے، کہتے ہیں اس سے سلطان اور قاضی کیلئے کاتب کا تقرر کرنا بھی ثابت ہوا اور یہ کہ کسی معاملہ میں اگر کسی کے پاس پہلے سے کوئی علم (یعنی تجربہ) ہو تو وہ دیگر سے اس کا زیادہ حقدار ہے، بیہقی کے ہاں حسن سند کے ساتھ عبداللہ

بن زبیر سے حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے عبداللہ بن ارقم کو اپنا کاتبِ خاص مقرر کیا ہوا تھا جو آپ کے خطوط بادشاہوں کی طرف لکھتے تھے اور آپ کے ہاں اس قدر قابلِ اعتماد تھے کہ آپ بغیر پڑھے ان پر مہر لگا دیا کرتے تھے پھر زید بن ثابت کو کاتب مقرر کیا جو وحی کی کتابت بھی کرتے اور آپ کے خطوط کی بھی جب یہ دونوں موجود نہ ہوتے تو جعفر بن ابو طالب کتابت کا کام سرانجام دیتے اسی طرح صحابہ کی ایک جماعت نے بھی یہ ذمہ داری انجام دی، عیاض اشعری عن ابو موسی کے طریق سے روایت میں ہے کہ انہوں نے ایک نصرانی کو اپنا کاتب بنالیا تو حضرت عمر نے انہیں ڈانٹا اور یہ آیت پڑھی: (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْیَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِیَاءَ) [المائدة: ۵۱] تو ابو موسی نے کہا بخدا میں نے اسے دوست نہ بنایا تھا صرف کاتب تھا اس پر حضرت عمر بولے کیا تمہیں مسلمانوں میں سے کوئی کاتب نہ ملا، اللہ نے جنہیں دور کیا ہے انہیں اپنے سے قریب نہ کرو اور جنہیں اللہ نے خائن قرار دیا ہے انہیں امانتدار مت سمجھو اور جنہیں اللہ نے ذلیل کیا ہے انہیں عزت مت دو۔

- 38باب كِتَابِ الْحَاكِمِ إِلَى عُمَّالِهِ وَالْقَاضِي إِلَى أُمَنَائِهِ

(حاکم کے عمال اور قاضی کے اپنے عملہ کو خطوط)

(للنظر) اکثر نے یہی ذکر کیا، مستملی اور کشمیہنی کے ہاں (ینظر) ہے یہی ابونعیم کے ہاں ہے۔

- 7192حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي لَيْلَى ح حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي لَيْلَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْلٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ هُوَ وَرِجَالٌ مِنْ كُبَرَاءِ قَوْمِهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةَ خَرَجَا إِلَى خَيْبَرَ مِنْ جَهْدٍ أَصَابَهُمْ فَأُخْبِرَ مُحَيِّصَةُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ قُتِلَ وَطُرِحَ فِي فَقِيرٍ أَوْ عَيْنٍ فَأَتَى يَهُودَ فَقَالَ أَنْتُمْ وَاللَّهِ قَتَلْتُمُوهُ قَالُوا مَا قَتَلْنَاهُ وَاللَّهِ ثُمَّ أَقْبَلَ حَتَّى قَدِمَ عَلَى قَوْمِهِ فَذَكَرَ لَهُمْ وَأَقْبَلَ هُوَ وَأَخُوهُ حُوَيِّصَةُ وَهُوَ أَكْبَرُ مِنْهُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ فَذَهَبَ لِيَتَكَلَّمَ وَهُوَ الَّذِي كَانَ بِخَيْبَرَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِمُحَيِّصَةَ كَبِّرْ كَبِّرْ يُرِيدُ السِّنَّ فَتَكَلَّمَ حُوَيِّصَةُ ثُمَّ تَكَلَّمَ مُحَيِّصَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِمَّا أَنْ يَدُوا صَاحِبَكُمْ وَإِمَّا أَنْ يُؤْذِنُوا بِحَرْبٍ فَكَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَيْهِمْ بِهِ فَكُتِبَ مَا قَتَلْنَاهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِحُوَيِّصَةَ وَمُحَيِّصَةَ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ أَتَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ قَالُوا لَا قَالَ أَفَتَحْلِفُ لَكُمْ يَهُودُ قَالُوا لَيْسُوا بِمُسْلِمِينَ فَوَدَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ عِنْدِهِ مِائَةَ نَاقَةٍ حَتَّى أُدْخِلَتِ الدَّارَ قَالَ سَهْلٌ فَرَكَضَتْنِي مِنْهَا نَاقَةٌ .

أطرافه 2702، 3173، 6143، - 6898 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹،ص:۸۱۹)

یہ مشروحا گزر چکی ہے یہاں غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (واغد يا أنيس الخ) سے ہے اس بارے اختلاف ہے حال گزرا کہ انیس کو بطورِ حاکم بھیجا تھا (یعنی قاضی) یا مستخبر بنا کر (یعنی معلومات جمع کرنے گویا تفتیشی افسر بنا کر) صیغۂ استفہام کے ساتھ ایرادِ ترجمہ میں محمد بن حسن کی مخالف رائے کی طرف اشارہ ہے جنہوں نے کہا قاضی کیلئے جائز نہیں کہ کہے فلاں نے میرے پاس یہ اقرار کیا تھا اور اس کی بناء پر میں اس کے خلاف یہ فیصلہ دے رہا ہوں، اگر اس کا تعلق قتل، مال، عتق یا طلاق سے ہو جب تک کوئی اور بھی اس موقع کا گواہ موجود نہ ہو! انہوں نے ادعاء کیا کہ اس طرح کا حکم جو اس حدیثِ باب سے ثابت ہو رہا ہے صرف نبی اکرم کے ساتھ خاص ہے، کہتے ہیں چاہئے کہ قاضی کی مجلس میں ہمیشہ دو عادل شخص موجود رہیں جو اعتراف کرنے والوں کے بیانات سنتے رہیں اور اس کے گواہ بنیں تو انہی کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کا نفاذ ہوگا، اسے ابن بطال نے نقل کیا، مہلب کہتے ہیں اس میں مالک کیلئے حجت ہے حاکم کے اِعذار میں ایک شخص کے اِنفاذ کے جواز میں اور اس امر میں کہ وہ ایک قابلِ اعتماد شخص کو مقرر کرے جو خفیۃً اس کیلئے گواہوں کے حال سے پردہ اٹھائے جیسا کہ (اس سے ثابت ہوا کہ) فردِ واحد کی بات جو وہ علی طریق الخبر کرے نہ کہ بطورِ شہادت، قبول کی جائے گی، کہتے ہیں بعض حضرات نے اس سے محکوم علیہ کی طرف اعذار کے بغیر ہی تنفیذِ حکم کے جواز پر استدلال کیا بقول ان کے یہ بے وزن ہے اس لئے کہ اِعذار ان امور میں مشترط ہے جن میں ثبوتوں کی بنیاد پر فیصلہ صادر کیا گیا ہو نہ کہ جو اقرار کی بناء پر ہوں جیسے اس قصہ میں ہے یہ اس میں آپ کے قول: (فإن اعترفت) کے پیشِ نظر، بقول ابن حجر مسئلہ اِعذار کی کچھ بحث اس حدیث کی شرح کے اثناء گزری ہے۔

- 39 باب هَلْ يَجُوزُ لِلْحَاكِمِ أَنْ يَبْعَثَ رَجُلاً وَحْدَهُ لِلنَّظَرِ فِي الأُمُورِ
(کیا تفتیش کیلئے فردِ واحد مقرر کیا جا سکتا ہے؟)

کشمیہنی کے نسخہ میں (حاکم) ہے۔ (وهل يجوز الخ) اس بارے موجود اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو ایک پر اکتفاء کا قول حنفیہ کا ہے، احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے اور یہی بخاری، ابن منذر اور ایک گروہ کا مختار ہے، شافعی کہتے ہیں۔ اور یہی حنابلہ کے ہاں راجح روایت ہے، اگر حاکم خصم کی زبان نہیں جانتا تو ترجمانی کے ضمن میں دو عادل آدمیوں کی بات ہی قبول کی جائے گی کیونکہ معاملہ کچھ حکومتی معلومات کے اس تک پہنچانے کا ہے جو اسے معلوم نہیں اور اس لئے کہ حاکم کو ایسی زبان کی ترجمانی کر کے بتلا رہا ہے جس سے وہ واقف نہیں تو اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی کا اقرار اس تک نقل کیا جو اس کی مجلس میں نہیں ہوا۔

7193و - 7194 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ قَالاَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَامَ خَصْمُهُ فَقَالَ صَدَقَ فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَالَ الأَعْرَابِيُّ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَقَالُوا لِي عَلَى ابْنِكَ الرَّجْمُ فَفَدَيْتُ ابْنِي مِنْهُ بِمِائَةٍ مِنَ الْغَنَمِ وَوَلِيدَةٍ ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَقَالُوا إِنَّمَا عَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ فَقَالَ

النَّبِيُّ ﷺ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللّٰهِ أَمَّا الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ فَرَدٌّ عَلَيْكَ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ - لِرَجُلٍ -فَاغْدُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَارْجُمْهَا فَغَدَا عَلَيْهَا أُنَيْسٌ فَرَجَمَهَا . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۱۶۱)

حدیث 7193أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6835، 6842، 6859، 7258، 7260، - 7278 حدیث 7194 أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6828، 6831، 6836، 6843، 6860، 7259، - 7279

- 40 باب تَرْجَمَةِ الْحُكَّامِ وَهَلْ يَجُوزُ تُرْجُمَانٌ وَاحِدٌ (حکام کے ترجمان، کیاایک ترجمان رکھنا جائز ہے؟)

- 7195وَقَالَ خَارِجَةُ بْنُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَهُ أَنْ يَتَعَلَّمَ كِتَابَ الْيَهُودِ حَتَّى كَتَبْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ كُتُبَهُ وَأَقْرَأْتُهُ كُتُبَهُمْ إِذَا كَتَبُوا إِلَيْهِ وَقَالَ عُمَرُ وَعِنْدَهُ عَلِيٌّ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ وَعُثْمَانُ مَاذَا تَقُولُ هَذِهِ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ حَاطِبٍ فَقُلْتُ تُخْبِرُكَ بِصَاحِبِهِمَا الَّذِى صَنَعَ بِهِمَا وَقَالَ أَبُو جَمْرَةَ كُنْتُ أُتَرْجِمُ بَيْنَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَبَيْنَ النَّاسِ .وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ لاَ بُدَّ لِلْحَاكِمِ مِنْ مُتَرْجِمَيْنِ

ترجمہ: زید بن ثابت کہتے ہیں نبی پاک نے انہیں حکم دیا کہ یہودیوں کی تحریر کی زبان سیکھوں تا کہ نبی پاک کے خطوط لکھوں اور ان کی کتب آپ کیلئے پڑھ پاؤں، حضرت عمر نے ۔ اور تب ان کے پاس حضرات علی، عبدالرحمٰن اور عثمان بھی بیٹھے تھے ۔ کہا یہ خاتون کیا کہتی ہے تو عبدالرحمٰن بن حاطب نے اس کی بات کا ترجمہ کرتے ہوئے کہا یا امیر المؤمنین یہ اپنے ساتھ کی بابت بتلا رہی ہے (یعنی جس نے اس سے زنا کیا ہے) ابو جمرہ کہتے ہیں میں ابن عباس کا ترجمان تھا ان کے اور (عجم کے) لوگوں کے مابین ترجمانی کرتا تھا، بعض حضرات قائل ہیں کہ حاکم کیلئے دو ترجمانوں کا ہونا ضروری ہے۔

(كتاب اليهود) نسخہ کشمیہنی میں (اليهودية) ہے کتاب سے مراد (الخط) ہے (یعنی ان کا رسم الخط) (وأقرأته كتبهم) یعنی آپ کی طرف لکھے گئے ان کے خطوط آپ کو پڑھ کر سناتا تھا، یہ تعلیق ان احادیث میں سے ہے جسے بخاری نے معلقا ہی تخریج کیا ہے اسے مطولا کتاب التاریخ میں اسماعیل بن ابو اویس سے نقل کیا جو عبدالرحمٰن بن ابو زناد عن ابیہ عن خارجہ عن زید سے اسکے ناقل ہیں، کہتے ہیں آنجناب جب مدینہ تشریف لائے تو مجھے دیکھ کر خوش ہوئے جب آپ کو بتلایا گیا کہ یہ بنی نجار کا لڑکا ہے اور اسے آپ پر نازل شدہ کتاب مقدس کی دس سے زائد سورتیں یاد ہیں، کہتے ہیں تو آپ نے مجھ سے سنیں پھر مجھے فرمایا یہود کی تحریر کی زبان سیکھو کہ مجھے ان پہ اعتماد نہیں تو میں نے نصف ماہ میں یہ سیکھ لی، فوائد فاکہی میں یہ عالی سند کے ساتھ واقع ہے اسے ابو داود اور ترمذی نے بھی عبد الرحمن بن ابو زناد سے تخریج کیا بقول ترمذی یہ حسن صحیح ہے اسے اعمش نے ثابت بن عبید عن زید بن ثابت سے روایت کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے انہیں سریانی سیکھنے کا حکم دیا بقول ابن حجر مجھے یہ طریق فوائد ہلال حفار میں عالی سند سے ملا ہے اس میں یہ زیادت بھی ہے کہ سترہ دن میں اسے سیکھ لیا، اسے احمد اور اسحاق نے اپنی اپنی مسند میں اور ابو بکر بن ابو داود نے کتاب المصاحف میں اعمش کے طریق سے نقل کیا،

ابو یعلی نے بھی ان کے طریق سے اسے تخریج کیا اس میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (إني أكتب إلى قوم فأخاف أن يزيدوا عَلَيَّ وينقصوا فتَعَلَّم السريانية) اس کا ایک طریق ابن سعد نے بھی تخریج کیا ہے

اس سب میں ان حضرات کا رد ہے جو دعوی کرتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن ابوزناد اس کے ساتھ متفرد ہیں ہاں یہ ہے کہ اسے ان کے والد کے حوالے سے خارجہ سے صرف عبدالرحمٰن بن ابوزناد ہی نے روایت کیا ہے تو یہ نسبی تفرد ہے، قصہِ ثابت کا قصہِ خارجہ کے ساتھ اتحاد بھی ممکن ہے اس طور کہ جو یہودیوں کا رسم الخط سیکھتا ہے وہ لازما ان کی زبان بھی سیکھے گا اور سریانی زبان بھی لیکن معروف یہ ہے کہ ان کی زبان عبرانی تھی تو محتمل ہے کہ زید نے دونوں زبانیں سیکھی ہوں کیونکہ دونوں کے تعلم کی ضرورت تھی! بعض نے ابن صلاح اور ان کے اتباع پر ان کے قول کہ بخاری جب جزم کے صیغہ کے ساتھ کچھ نقل کریں تو یہ شرطِ صحیح پر ہوتا ہے، کی وجہ سے اعتراض کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس کے ساتھ یہاں جزم کیا ہے حالانکہ عبدالرحمٰن بن ابوزناد کی بابت ابن معین نے کہا یہ محدثین کے ہاں قابلِ احتجاج نہیں، ایک روایت میں کہا کہ ضعیف ہیں اسی طرح یہ بھی کہ وہ دراوردی سے کمتر ہیں، یعقوب بن شیبہ کا قول ہے کہ صدوق ہیں لیکن ان کی حدیث میں ضعف ہے میں نے علی بن مدینی سے سنا کہتے تھے مدینہ میں ان کی حدیث مقارب اور عراق میں مضطرب ہے، صالح اپنے والد امام احمد سے ناقل ہیں کہ یہ مضطرب الحدیث ہیں، عمرو بن علی سے ابن مدینی کے قول کا نحو منقول ہے دونوں کا کہنا ہے کہ (كان عبد الرحمن بن مهدي يحط على حديثه) ابو حاتم اور نسائی کہتے ہیں (لايحتج بحديثه) کئی حضرات مثلا عجلی اور ترمذی، نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے تو ان کی غایتِ امر یہ ہے کہ مختلف فیہ راوی ہیں لہذا جس روایت میں منفرد ہوں اسکی صحت کا حکم متجہ نہ ہوگا بلکہ زیادہ سے زیادہ وہ حسن کے درجہ میں ہوگی،

میں نے اپنے دوشیوخ امام عراقی اور امام بلقینی سے اس موضع کی بابت استفسار کیا تو دونوں نے مجھے لکھ کر بھیجا کہ وہ ان متابع سے واقف نہیں ہیں دونوں نے اس بات کا سہارا لیا کہ چونکہ بخاری کے ہاں یہ ثقہ ہیں لہذا انہیں معتمد سمجھو! ہمارے شیخ عراقی نے مزید یہ بھی کہا کہ جس کے ساتھ بخاری جزم کریں اس کی صحت متوقف نہیں کہ وہ ان کی شرط پر ہو، اس امر پر یہ اچھی تنقیب ہے، کہتے ہیں پھر بعد ازاں میں اس کے متابع کے حصول کے ساتھ ظفر مند ہوا جس کا ذکر گزرا ہے لہذا اعتراض اصل سے ہی منتفی ہوا۔

(وقال عمر) یعنی ابن خطاب، علی سے ابن ابی طالب، عبدالرحمٰن سے ابن عوف اور عثمان سے مراد ابن عفان ہیں۔ (ما ذا تقول هذه) یعنی وہ عورت جو (کنواری) حاملہ پائی گئی، اسے عبدالرزاق اور سعید بن منصور نے کئی طرق کے ساتھ یحیی بن عبدالرحمٰن بن حاطب عن ابیہ سے موصول کیا۔ (وقال أبو جمرة الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے العلم میں تخریج کیا شعبہ عن ابو جمرہ کے طریق سے اس کے بعد وفدِ عبدالقیس کے نبی اکرم کے پاس آنے کا واقعہ نقل کیا تھا، یہ نسائی کے ہاں بھی اس زیادت کے ساتھ ہے کہ ایک عورت نے آکر نبیذ الجر کی بابت سوال کیا تو اس سے منع کیا اور کہا: (إن وفد بني عبد القيس الخ)۔

(للحاكم من مترجمين) صاحب المطالع ناقل ہیں کہ یہ (یعنی مترجمین کا لفظ) جمع اور تثنیہ دونوں طرح مروی ہے، اول کو انہوں نے موجہ قرار دیا یہ کہہ کر کہ زبانیں تو بھی کثیر ہوسکتی ہیں لہذا کثیر مترجمین کی ضرورت پڑے گی، بقول ابن حجر ثانی ہی معتمد ہے، بعض الناس سے مراد محمد بن حسن ہیں چنانچہ انہوں نے شرط لگائی ہے کہ ترجمہ کی صورت میں دو مترجموں کی موجودی ضروری ہے، اسے دراصل

انہوں نے دو گواہوں کا رتبہ دیا ہے اور اس رائے کا اظہار کر کے اپنے کوئی ساتھیوں کی مخالفت کی ہے، امام شافعی نے ان کی موافقت کی ہے مغلطائی نے اسکے ساتھ تمسک کرتے ہوئے کہا اس میں ان حضرات کے قول کا رد ہے جو کہتے ہیں بخاری کی ہمیشہ بعض الناس سے مراد احناف ہوتے ہیں، کرمانی نے اس کا تعاقب کیا اور کہا یہ اغلب پر محمول کیا جائے گا یا یہاں مراد بعض حنفیہ ہیں کیونکہ محمد اسکے قائل ہیں شافعی کا ان کے موافق ہونا اس کے لئے مانع نہیں جیسا کہ یہ بھی مانع نہیں کہ دیگر کسی مسئلہ میں بعض ائمہ حنفیہ کے موافق نہ ہوں۔

- 7196حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيْشٍ ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ قُلْ لَهُمْ إِنِّي سَائِلٌ هَذَا فَإِنْ كَذَبَنِي فَكَذِّبُوهُ فَذَكَرَ الْحَدِيثَ فَقَالَ لِلتَّرْجُمَانِ قُلْ لَهُ إِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَسَيَمْلِكُ مَوْضِعَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ .

أطرافه 7، 51، 2681، 2804، 2941، 2978، 3174، 4553، 5980، 6260، 7541 -

(جلد ۴، ص: ۴۴۴ میں اس پوری حدیث کا ترجمہ موجود ہے) قصہ ہرقل بارے حدیثِ ابوسفیان، یہ اسی سند کے ساتھ مطولا بدء الوحی میں گزری ہے یہاں غرضِ ترجمہ اسکے جملہ: (ثم قال لترجمانه قل له الخ) سے ہے، ابن بطال لکھتے ہیں بخاری نے حدیثِ ہرقل مشتر کہ ترجمان کے جواز پر بطورِ حجت وارد نہیں کی کیونکہ اس کا ترجمان اپنی قوم کے دین پر تھا، اسے یہاں نقل کرنے کی وجہ یہ دلالت کرنا ہے کہ امم کے ہاں ترجمان کی ترجمانی مجری الخبر پر جاری تھی نہ کہ گواہی سمجھی جاتی تھی، ابن منیر کہتے ہیں قصہ ہرقل سے وجہِ دلیل حالانکہ اس کا فعل تو قابلِ حجت نہیں یہ ہے کہ اس کا مثل اس کی صائب رائے تھی کیونکہ اس قصہ میں اس کی کہی بیشتر باتیں علی وجہ الصواب اور حق کے موافق تھیں (دراصل یہ قابلِ احتجاج اس جہت سے بنی کہ صحابیِ جلیل نے اسے روایت کیا اور سب نے اسے تلقی بالقبول کیا، اگر یہ باتیں اور اس کا یہ فعل درست نہ ہوتا تو صحابہ کرام اسے روایت ہی نہ کرتے) کہتے ہیں تو موضعِ دلیل حاملینِ شریعت کی طرف سے اس کی اور اسکی امثال تصویب ہے اسی طرح اس کے حسنِ تفطن اور مناسبتِ استدلال کی اگرچہ اس کی شقاوت اس پر غالب آئی (اور وہ اسلام کی نعمت سے محروم رہا) بقول ابن حجر اس کا تکملہ یہ کہا جانا ہے کہ نبوت و رسالت سے متعلق اس نے جو کچھ کہا اس کی صحت اس وجہ سے مسلم ہے کہ وہ سابقہ انبیاء کی شرائع پر مطلع تھا تو اس کے تصرفات (جن میں ترجمان کا تقرر بھی ہے) اس شریعت کی موافقت پر محمول کئے جائیں گے جس کا وہ متمسک تھا جیسا کہ آگے کرمانی کے حوالے سے یہ بات ذکر کروں گا، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بخاری کا مستند ابن عباس کی تقریر ہے اور وہ ان ائمہ میں سے ہیں جن کی اس پر اقتداء کی جاتی ہے اسی لئے ابو جمرہ کے ان کے لئے ترجمہ کرنے پر ان کے اکتفاء سے احتجاج کیا ہے تو دونوں اثر ابن عباس کی طرف راجع ہیں ایک ان کے تصرفِ ذاتی سے (کہ ابو جمرہ کو اپنا ترجمان مقرر کیا) اور دوسرا ان کی تقریر سے، اسکے ساتھ اگر حضرت عمر اور ان کے ہمراہ جو صحابہ تھے، کا فعل بھی منضم کیا جائے اور ان کے غیر سے اس کا خلاف منقول نہیں تو حجت قوی ہوتی ہے

کرمانی نے ابن بطال کی مذکورہ بات نقل کر کے تعاقب کیا اور لکھا میں کہتا ہوں وجہِ احتجاج یہ ہے کہ ہرقل نصرانی تھا اور سابقہ شریعتیں ہمارے لئے حجت ہیں جب تک (ہماری شریعت میں وہ) منسوخ نہ کر دی جائیں، کہتے ہیں اسی طرح بعض کے اس قول پر کہ

وہ مسلمان ہو گیا تھا، اس پر معاملہ ظاہر ہے، ابن حجر کہتے ہیں بلکہ (اس صورت میں تو) اشکال اور اشد ہو جاتا ہے کیونکہ کسی کے ہاں اس کا فعل حجت نہیں ہے کیونکہ وہ صحابی نہیں اگر ثابت بھی ہو کہ اسلام قبول کر لیا تھا لہذا معتمد وہی جو گزرا، ابن بطال کہتے ہیں اکثر نے ایک ترجمان کا ہونا جائز قرار دیا ہے لیکن محمد بن حسن کا موقف ہے کہ دو آدمی ضروری ہیں یا ایک مرد اور دو خواتین ، شافعی کہتے ہیں یہ (کالبینة) ہے! مالک سے دو قول منقول ہیں ، کہتے ہیں اول کی حجت اکیلے زید بن ثابت کا نبی اکرم کیلئے ترجمانی کرنا اور ابن عباس کیلئے اکیلے ابو جمرہ کا اور ترجمان کو (أشهد) کہنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کی طرف سے مجرد اِخبار ہی کافی ہے، یہ دراصل مترجم عنہ کی باتوں کی تفسیر ہوگی، کرابیسی نے مالک اور شافعی سے ایک ترجمان پر اکتفاء کا قول نقل کیا اسی طرح ابو حنیفہ سے، ابو یوسف سے دو کا، زفر سے ناقل ہیں کہ دو سے کم جائز نہیں، کرمانی لکھتے ہیں حق یہ ہے کہ بخاری نے یہ مسئلہ چھیڑا ہی نہیں ہے کیونکہ اس امر میں کوئی نزاع نہیں کہ اخبار کے وقت ایک ترجمان کافی ہے اور گواہی کے وقت دو ضروری ہیں تو اختلاف اس امر کی طرف راجع ہے کہ یہ اِخبار ہے یا شہادت؟ شافعی اسے اخبار تسلیم کرتے تو تعدد کی شرط عائد نہ کرتے اور اگر حنفی اسے گواہی سمجھتے تو تعدد کی بات نہ کرتے اور باب میں جتنی صورتوں کا ذکر ہے یہ سب اِخبارات ہیں مکتوبات کا معاملہ تو ظاہر ہے جبکہ عورت کا قصہ اور ابو جمرہ کا قول تو وہ اظہر ہیں

تو علی سبیل الاعتراض کوئی بات کہنے کا کوئی محل نہیں، بعض الناس نے کہا بلکہ ان پر اعتراض بنتا ہے کیونکہ انہوں نے مذکور سب ادلہ فی غیر ما ترجم لہ پیش کی ہیں جبکہ یہ ترجمۃ الحاکم ہے لیکن جن آثار سے انہوں نے استدلال کیا ان میں کوئی حکم (یعنی قضاء اور فیصلہ) موجود نہیں اھ، تو یہ اولیٰ ہے کہ ان کے حق میں کہا جائے کہ انہوں نے محرر نہیں کیا کیونکہ ان کا اصل احتجاج نبی اکرم کے کیلئے حضرت زید کی ترجمانی پر اکتفاء سے ہے تو جب اپنے پاس آنے والے خطوط کی قراءت اور اپنی طرف سے لکھے جانے والے مکتوبات کی کتابت میں انہیں معتمد سمجھا ہے تو اسی کے ساتھ ملتحق ہے ان پر اس زبان کے (جو زید بن ثابت نے سیکھی) بولنے والوں کی باتوں کی ترجمانی کرنے میں اعتماد کرنا تو جب اس میں ان کے قول پر اکتفاء کیا ہے اور ان امور کی اکثریت ان احکام پر مشتمل ہے اور کبھی ان کے بعض بطریق الاخبار واقع ہوتے ہیں جن پر کوئی فیصلہ مرتب ہوا ہو تو پھر بخاری کیلئے یہ حجت کیونکر متجہ نہ ہو اور کیوں کہا جائے کہ انہوں نے مسئلہ ثابت نہیں کیا؟

محب طبری نے الاحکام میں اسی حدیثِ زید پر اس عنوان سے ترجمہ کیا ہے: (ذكر اتخاذ مترجم والاكتفاء بواحد) ساتھ میں بخاری کی حضرت عمر اور ابن عباس سے منقول یہ تعالیق بھی ذکر کیں پھر لکھا ان احادیث کے ظاہر سے احتجاج کیا ہے ان حضرات نے جو ایک مترجم پر اقتصار کے جواز کے قائل ہیں ان کا تعقب نہیں کیا جہاں تک حضرت عمر کے ساتھ خاتون کا قصہ ہے تو ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ یہ فیصلہ کرنے سے متعلق تھا کیونکہ انہوں نے اس عورت کے تحریمِ زنا سے ناواقف ہونے کی وجہ سے اس سے حد ساقط کر دی قبل ازیں وہ اس پر حد نافذ کرنا چاہتے تھے اور اس ضمن میں اس عورت کی بولی کا ترجمہ کرنے والے ایک ترجمان کی اِخبار پر اکتفاء کیا، جہاں تک ابن عباس کے ساتھ ابو جمرہ کا قصہ ہے اسی طرح قصہِ ہرقل تو دونوں اگرچہ مقامِ اِخبار میں محض ہیں تو ان کا ذکر استظہاراً اور تاکیداً کیا ہے اور جو ان کا دعویٰ ہے کہ اگر شافعی اسے اِخبار تسلیم کرتے ہوتے تو تعدد کی شرط نہ لگاتے تو یہ صحیح ہے لیکن اس میں مشترطینِ تعدد کے ساتھ نصبِ خلاف سے مانع کوئی شئ نہیں اس میں کم از کم یہ ہے کہ یہ موضعِ تقیید میں اطلاق ہے تو اس پر تنبیہ کی ضرورت ہے اور اسی طرف بخاری نے حاکم کے ساتھ اسے مقید کر کے اشارہ دیا ہے تو اس سے اخذ کیا جائے گا کہ غیرِ حاکم ایک کے ساتھ

اکتفاء کرسکتا ہے کیونکہ تب تو محض اِخبار کا معاملہ ہوگا اور اس میں نزاع نہیں نزاع تو ان معاملات کے بارہ میں حاکم کے پاس ترجمانی کے ضمن میں جن کا اجراء ہو کیونکہ ان کا غالب حصہ کسی فیصلہ کا محتاج ہوتا ہے بالخصوص ان حضرات کے نزدیک جو قائل ہیں کہ حاکم کا مجرد تصرف فیصلہ کے مترادف ہے اور ابن منذر کہہ چکے ہیں کہ قیاس احکام میں اشتراطِ عدد کا مقتضی ہے کیونکہ ہر شیٔ جو حاکم سے غائب ہے وہ اس میں قبول نہیں کرے گا مگر کامل ثبوت ہی اور ایک (کی بات) تو کامل ثبوت نہ ہوگی جب تک کمالِ نصاب نہ ہو

علاوہ ازیں اگر حدیث صحیح ہوتی تو پھر تو بحث ہی ختم ہو جاتی اور اکیلئے زید بن ثابت کے ساتھ اکتفاء میں حجت ظاہر ہے جس کا خلاف جائز نہیں، یہ جواب دینا بھی ممکن ہے کہ غیرِ نبی حکام نبی کی مثل نہیں ہو سکتے کیونکہ نبی کا تو وحی کے ذریعہ مطلع کیا جانا ممکن ہے بخلاف غیرِ نبی کے لہذا ان کیلئے ایک سے زائد ہونا ضروری ہے لیکن جہاں بطریق اِخبار کوئی بات ہوگی وہاں ایک پر اکتفاء ہوگا اور جہاں بطریقِ شہادت کوئی بات ہے تو اس میں استیفائے نصاب ضروری ہے! کرابیسی ناقل ہیں کہ خلفاء راشدین اور ان کے بعد بادشاہان کیلئے ایک ترجمان ہی ہوا کرتا تھا ابن تین نے ابن عبدالحکم سے نقل کیا ہے: (لایترجم إلا حُرٌّ عَدلٌ) (یعنی عادل اور آزاد مرد ہی ترجمان بنے گا) اور اگر مترجم کسی شیٔ کا اقرار کرے تو مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ دو گواہ یہ سب سنیں اور پھر حاکم کی طرف اس معاملہ کو اٹھائیں۔

علامہ انور باب(ترجمة الحكام الخ) کے تحت کہتے ہیں ہمارے ہاں اس کے لئے مشترط یہ ہے کہ شہادت کی دو شرطوں میں سے ایک ہو یا عدد اور یا عادل ہونا،(وقال بعض الناس لا بد للحاكم من مترجمين) کی نسبت کہتے ہیں ان کا اشارہ امام شافعی کی طرف ہے لہذا عام خیال کے برعکس تمام ایسی جگہوں میں ابو حنیفہ ہی مراد نہیں ہوتے اور پھر ہمیشہ رد ہی کرنا مقصود نہیں ہوتا جیسا کہ کچھ قبل بھی گزرا۔

- 41 باب مُحَاسَبَةِ الإِمَامِ عُمَّالَهُ (امیر کا اپنے عمال کا احتساب)

- 7197 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَعْمَلَ ابْنَ الأُتْبِيَّةِ عَلَى صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ فَلَمَّا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَحَاسَبَهُ قَالَ هَذَا الَّذِي لَكُمْ وَهَذِهِ هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَهَلاَّ جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ وَبَيْتِ أُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَخَطَبَ النَّاسَ وَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ رِجَالاً مِنْكُمْ عَلَى أُمُورٍ مِمَّا وَلاَّنِي اللَّهُ فَيَأْتِي أَحَدُكُمْ فَيَقُولُ هَذَا لَكُمْ وَهَذِهِ هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي فَهَلاَّ جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَبَيْتِ أُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ إِنْ كَانَ صَادِقًا فَوَاللَّهِ لاَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مِنْهَا شَيْئًا ، قَالَ هِشَامٌ بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلاَّ جَاءَ اللَّهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلاَ فَلأَعْرِفَنَّ مَا جَاءَ اللَّهَ رَجُلٌ بِبَعِيرٍ لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بِبَقَرَةٍ لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةٍ تَيْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْتُ

بَيَاضَ إِبْطَيْهِ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ .

أطرافه 925، 1500، 2597، 6636، 6979، - 7174 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص:۱۴۴ اور جلد ۴ص:۵۱)

محمد سے ابن سلام اور عبدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں۔ (فھلا) نسخہِ کشمیہنی میں دونوں جگہ (ألا) ہے دونوں ہم معنی ہیں۔

- 42 باب بِطَانَةِ الإِمَامِ وَأَهْلِ مَشُورَتِهِ (امیر کے خواص اور اسکا حلقہِ مشاورت)

الْبِطَانَةُ الدُّخَلاَءُ (بطانۃ رازدار لوگوں کو کہتے ہیں)

(البطانة الدخلاء) یہ ابوعبیدہ کا قول ہے آیت: (لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا) [آل عمران: ۱۱۸] یہ بھی کہا: (والخبال الشر) اھ، دخلاء دخیل کی جمع ہے یہ جس کی رئیس کی خلوت گاہ تک رسائی ہو اور راز دارانہ اس سے گفتگو کر سکتا ہو اور رعایا سے متعلق صدق بیانی سے اس تک معلومات پہنچائے اور اسکی ہدایات پر عمل پیرا ہو، اہلِ مشورۃ کا بطانہ پر عطف عطفِ خاص علی عام ہے، مشورہ بارے حکم کا بیان باب (متی یستوجب الرجل القضاء) میں گزرا ہے، ابوداود نے مراسیل میں عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابوحسین سے نقل کیا کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے کہا حزم (یعنی دانائی) کیا ہے؟ فرمایا کہ عقلمند سے مشورہ کرو پھر اس پر عمل کرو، خالد بن معدان سے اسکا مثل مروی ہے البتہ (ذا لُبّ) کی بجائے (ذا رأی) کا لفظ استعمال کیا، کرمانی کہتے ہیں بخاری نے بطانہ کو دخلاء کے ساتھ مفسر کیا تو جمع کر دیا بہر حال اس میں کوئی محذور نہیں۔

- 7198 حَدَّثَنَا أَصْبَغُ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا بَعَثَ اللَّهُ مِنْ نَبِيٍّ وَلاَ اسْتَخْلَفَ مِنْ خَلِيفَةٍ إِلاَّ كَانَتْ لَهُ بِطَانَتَانِ بِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ وَبِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَ تَحُضُّهُ عَلَيْهِ فَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ تَعَالَى وَقَالَ سُلَيْمَانُ عَنْ يَحْيَى أَخْبَرَنِي ابْنُ شِهَابٍ بِهَذَا وَعَنِ ابْنِ أَبِي عَتِيقٍ وَمُوسَى عَنِ ابْنِ شِهَابٍ مِثْلَهُ وَقَالَ شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَوْلَهُ وَقَالَ الأَوْزَاعِيُّ وَمُعَاوِيَةُ بْنُ سَلاَّمٍ حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .وَقَالَ ابْنُ أَبِي حُسَيْنٍ وَسَعِيدُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَوْلَهُ وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي جَعْفَرٍ حَدَّثَنِي صَفْوَانُ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ .

طرفه - 6611 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰،ص: ۶۸۴)

(ما بعث الله من نبي الخ) صفوان بن سلیم کی روایت میں ہے: (ما بعث الله من نبي ولا بعده من خليفة) روایتِ باب اس کی تفسیر کرتی ہے کہ بعثِ خلیفہ سے مراد اس کا استخلاف ہے (یعنی اس کا بطورِ خلیفہ تقرر) اوزاعی اور معاویہ بن سلام کی روایت میں ہے: (ما من وال) یہ اعم ہے۔ (بطانة الخ) روایتِ سلیمان میں (بالخير) ہے، معاویہ کی روایت

میں ہے: (تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر) اس سے مراد بالخیر کی تفسیر ہوتی ہے۔ (تأمره بالشر) اوزاعی کی روایت میں ہے: (وبطانة لا تألوه خبالا) یہ تقسیم آنجناب کی نسبت سے باعثِ اشکال ہے اسلئے کہ اگر چہ یہ عقلا جائز ہے کہ ان لوگوں میں جو آپ کے دخلاء تھے اہلِ شرک میں سے کوئی ہوں لیکن یہ تصور کرنا محال ہے کہ آپ ان کی بات پر کان دھرتے ہوں اور ان کے کہے پر عمل کرتے ہوں کہ آپ معصوم ہیں، اسکا جواب یہ دیا گیا کہ بقیہ حدیث میں آنجناب کے اس سے سلامتی کی طرف اشارہ ہے، یہ آپ کے اس قول کے ساتھ: (فالمعصوم من عصم الله تعالى) تو ایسے شخص کے وجود سے جو آپ کو بالشر مشورہ دیتا ہو لازم نہیں کہ آپ اسے قبول بھی کرتے ہوں، بعض نے کہا نبی کے حق میں مذکور بطانتین سے مراد فرشتہ اور شیطان ہیں اسی طرف آپ نے یہ کہہ کر اشارہ دیا: (و لكننى أعاننى الله عليه فأسلم)(یعنی اللہ نے اس پر میری مدد کی اور وہ مسلمان ہو گیا) ابن تین نے اشہب سے نقل کیا کہ حاکم کو چاہئے کہ کسی ثقہ، مامون، ذہین اور عاقل شخص کو مقرر کرے جو خلوت میں لوگوں کے احوال سے اسے آگاہ کرے کیونکہ حاکم اگر اچھا اور مامون بھی ہے لیکن اگر غیر ثقہ بالخصوص اگر وہ اسکے ساتھ حسنِ گمان بھی رکھتا تھا، کی باتوں پر آمنا وصدقنا کہے تو یہ بڑی مصیبت ہوگی تو ضروری ہے کہ اچھی طرح چھان پھٹک کرے۔

(فالمعصوم من عصم الله) بعض کی روایت میں ہے: (من عصمه الله) دوسری روایت میں ضمیر مقدر ہے، اوزاعی اور معاویہ بن سلام کی روایتوں میں ہے: (وَمَنْ وُقِيَ شَرَّها فقد وقى) اور یہ وہ جسے اس پر غلبہ ہوا، صفوان کی روایت میں ہے: (فمن وُقِيَ بِطَانة السُّوء فقد وُقِى) (یعنی جو برے حاشیہ نشینوں سے بچالیا گیا وہ واقعۃً بچالیا گیا) یہ اول کے معنی میں ہے اس سے مراد تمام امور کا اللہ تعالیٰ کیلئے اثبات ہے کہ وہی جسے چاہے محفوظ رکھے تو معصوم وہی جسے اللہ بچائے نہ کہ وہ جو اپنے نفس سے عصمت کا خواہاں ہو کیونکہ یہ حقیقت میں ممکن نہیں الا یہ کہ اللہ تعالیٰ عصمت سے نوازے! اس میں اشارہ ہے کہ یہاں تیسری قسم کا بھی وجود ہے وہ یہ کہ کوئی لوگوں کے کسی معاملہ کا والی بنے تو ہمیشہ بطانۃ الخیر کی باتوں کو قبول کرے اور بطانۃ الشر کی باتوں پر کبھی دھیان نہ دے اور نبی کی شان کے یہی لائق ہے، اسی لئے آخرِ حدیث میں (العصمة) کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا، کبھی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بطانۃ الشر سے قبول کرے نہ کہ بطانۃ الخیر سے اور بالخصوص کافر (حاکم) کی یہی روش ہوگی کبھی یہ ہوگا کہ کبھی ان کی بات مانے اور کبھی ان کی تو اگر یہ برابری کی سطح پہ ہے تو حدیث میں اس سے تعرض نہیں کیا، اس ضمن کے وضوحِ حال کی وجہ سے تو طرفین میں سے جس فریق کی باتوں پر زیادہ دھیان دینے اور ماننے والا ہوگا انہی کے ساتھ ملحق شمار ہوگا اگر خیر تو خیر اور شر تو شر! حدیثِ باب کے معنی میں حضرت عائشہ سے یہ مرفوع حدیث ہے: (مَنْ وَلِيَ منكم عملا فأراد الله به خيرا جعل له وزيرا صالحا إِنْ نَسِيَ ذَكَّرَهُ وإِنْ ذَكَرَ أعانَهُ) (یعنی اگر اللہ کسی حاکم کے ساتھ خیر کا ارادہ کرے تو اس کیلئے نیک وزیر مہیا کر دیتا ہے جو اگر وہ بھولے تو یاد کرائے اور یاد ہو تو اسکی اعانت کرتا ہے) بقول ابن تین محتمل ہے کہ بطانتین سے مراد وزیرین ہوں جیسا کہ فرشتہ اور شیطان ہونا بھی محتمل ہے! بقول کرمانی محتمل ہے کہ اس سے مراد أمارة بالسوء (یعنی برائی کا حکم دینے والا) نفس اور نفسِ لَوَّامه محرضة على الخير (یعنی نیکی پر ابھارنے والا اور برائی پہ ملامت کرنے والا نفس یعنی ضمیر) ہو کیونکہ ہر دو کے لئے قوتِ ملکیہ اور قوتِ حیوانیہ ہے، ان سب پر محمول کرنا اولیٰ ہے البتہ جائز ہے کہ بعض کیلئے نہ ہو مگر بعض، محبِ طبری کہتے ہیں بطانۃ (الأولياء والأصفياء) ہیں (یعنی خاص

دوست اور راز دار) یہ مصدر ہے جو موضع الاسم میں موضوع ہے ایک، دو اور جمع پر صادق ہے اسی طرح مذکر و مونث دونوں پر۔

(وقال سلیمان) یہ ابن بلال ہیں۔ (عن یحی) ابن سعید انصاری۔ (أخبرنی ابن شهاب الخ) اسے اسماعیلی نے ایوب بن سلیمان بن بلال عن ابوبکر بن ابو اویس عن سلیمان بن بلال سے نقل کیا جو کہتے ہیں: (قال یحی الخ)۔ (وعن ابن أبی عتیق وموسی الخ) یہ یحی بن سعید پر معطوف ہے، ابن ابوعتیق سے محمد بن عبداللہ بن ابوعتیق محمد بن عبد الرحمٰن بن ابوبکر صدیق اور موسی سے مراد ابن عقبہ ہیں، کرمانی کہتے ہیں سلیمان نے تینوں سے اس کی روایت کی ہے لیکن دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ طریقِ اول میں مروی جو ہے وہی مذکور بعینہ ہے جبکہ ثانی میں جو ہے وہ اس کا مثل ہے، بقول ابن حجر ان دونوں کے درمیان فرق ظاہر نہیں ہے بظاہر سِرّ افراد یہ ہے کہ سلیمان نے یحی کے الفاظ نقل کئے پھر اس سیاق پر دوسروں کی روایت کو معطوف کیا اور دیگر کے سیاق کا اس پہ احالہ کر دیا تو بخاری نے اسکے موافق وارد کیا اسے بیہقی نے ابوبکر بن ابو اویس عن سلیمان بن بلال عن محمد بن ابوعتیق اور موسی بن عقبہ کے طریق سے موصول کیا ہے، اسماعیلی نے محمد بن حسن مخزومی عن سلیمان بن بلال عنہما سے اس کی تخریج کی اور محمد بن حسن مخزومی نہایت ضعیف ہیں مالک نے انہیں کذاب قرار دیا ہے، یہ ان مواضع میں ہے جن کے ساتھ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ مستخرج کے لئے ضابطہ نہیں کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہوں۔

(وقال شعیب عن الزهری) یہ ابن ابی حمزہ ہیں یعنی انہوں نے اسے مرفوع نہیں کیا بلکہ ابوسعید کی کلام سے کر دیا۔ (قوله) منصوب بنزع الخافض ہے ای (من قوله) شعیب کی اس موقوف روایت کو ذہلی نے زہریات میں موصول کیا بقول اسماعیلی میرے ہاتھ ابھی تک نہیں لگی، ابن حجر کہتے ہیں فوائدِ علی بن محمد حِکّانی میں یہ ابوالیمان سے مرفوعا مروی ہے۔(وقال الأوزاعی الخ) مراد یہ کہ اوزاعی اور معاویہ نے سابق الذکر رواۃ کی مخالفت کرتے ہوئے اسے بجائے ابوسعید کے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے اسی طرح شعیب کی بھی مخالفت کی اور رمرفوعا نقل کیا، اوزاعی کی روایت احمد، ابن حبان، حاکم اور اسماعیلی نے ولید بن مسلم عنہ کے حوالے سے موصول کی، اسماعیلی نے اسے عبدالحمید بن حبیب عن اوزاعی سے بھی روایت کیا جنہوں نے زہری اور یحی بن ابوکثیر سے (عن أبی سلمة عن أبی هريرة) ذکر کیا بقول ابن حجر اس پر شائد ولید نے روایتِ زہری کو روایتِ یحی پر محمول کر دیا تو گویا یحی کے پاس یہ ابو سلمہ عن ابو ہریرہ سے اور زہری کے پاس یہ یحی عن ابوسعید سے ہے اور شائد اوزاعی نے اسے اکٹھے تحدیث کیا تو اس سے راوی نے سمجھا کہ یہ ان کے پاس دونوں سے ان دونوں طرق کے ساتھ ہے جب ایک طریق کو مفردا بیان کیا تو وہ منقلب ہو گیا لیکن آمدہ معمر کی روایت اس احتمال کی دافع ہے اور اس امر کی تقریب کرتی ہے کہ یہ زہری کے پاس ابوسلمہ کے حوالے کے ساتھ ان دونوں صحابیوں سے ہے، اوزاعی سے بجائے ابوسلمہ کے (عن الزهری عن حمید بن عبد الرحمن) بھی ذکر کیا گیا ہے اسے اسحاق نے اپنی مسند میں فضل بن یونس عنہ سے تخریج کیا اور فضل صدوق ہیں، ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ کبھی خطا کر جاتے ہیں تو گویا یہ روایت اس قبیل سے ہے، معاویہ بن سلام کی روایت نسائی اور اسماعیلی نے معمر بن یعمر (حدثنا معاوية بن سلام حدثنا الزهری حدثنی أبو سلمة أن أبا هريرة قال) کے الفاظ کے ساتھ نقل کی۔

(وقال ابن أبی حسین الخ) یعنی ان دونوں نے بھی اسے موقوف کیا ہے ابن ابوحسین سے مراد عبداللہ بن عبد الرحمٰن بن ابوحسین نوفلی مکی ہیں سعید بن زیاد، انصاری مدنی صغار تابعین میں سے ہیں حضرت جابر سے روایت کی ہے! نسائی اور ابو داود نے

اسے تخریج کیا، سعید بن ابو ہلال ہی نے ان سے اسے روایت کیا ہے ان کی بابت ابو حاتم رازی نے کہا کہ مجہول ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔ (وقال عبید الله الخ) جہاں تک عبید اللہ ہیں تو یہ مصری ہیں، ابو جعفر کا نام یسار تھا عبید اللہ تابعی صغیر ہیں اس طریق کو نسائی اور اسماعیلی نے لیث عن عبید اللہ مذکور سے موصول کیا جو کہتے ہیں: (حدثنا صفوان بن سلیم المدنی عن أبی سلمة عن أبی أیوب الأنصاری) تو اسے ذکر کیا، کرمانی کہتے ہیں بخاری کے ذکر کردہ کا محصل یہ ہے کہ حدیث ہذا تین صحابہ کرام کے حوالے سے مرفوعا مروی ہے! بقول ابن حجر یہ جو ذکر کیا صورتِ واقعہ کے مطابق ہے لیکن محدثین کے طریقہ پر یہ ایک ہی حدیث ہے، تابعی پر اس کے راوی صحابی کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے تو صفوان نے جزم کیا ہے کہ یہ ابو ایوب سے ہے جبکہ زہری پر اس بابت اختلاف کیا گیا کہ کیا یہ ابو سعید ہیں یا ابو ہریرہ؟ اور جو اختلاف اس کے رفع ووقف بارے ہے تو اس کی کوئی تاثیر نہیں کیونکہ اس قسم کی بات ذاتی اجتہاد سے نہیں کہی جاتی تو روایت لفظاً موقوف مگر حکماً مرفوع ہے، ابو سعید سے اس کا ہونا اس لئے راجح ہے کہ ابن ابو حسین اور سعید بن زیاد کی اس پر موافقت ہے اب رہی بات زہری اور صفوان کی تو زہری ان سے کئی درجہ احفظ ہیں اس سے بخاری کی قوتِ نظر ظاہر ہوتی ہے کہ ابو سعید کے طریق کی ترجیح کا اشارہ دیا تبھی اسے موصولا اور بقیہ کو بصیغۂ تعلیق وارد کیا یہ اشارہ دیتے ہوئے کہ یہ اختلافِ مذکور صحتِ حدیث میں قادح نہیں یا تو اس طریقہ پر جو میں نے ترجیح کے حوالے سے بیان کیا یا اس تجویز پر کہ ابو سلمہ کے پاس یہ حدیث ان تینوں اوجُہ سے ہو سکتی ہے اس کے باوجود ابو سعید کا طریق ارجح ہے، بخاری کی الادب المفرد میں ایک روایت مجھے ملی ہے جس سے ابو سلمہ عن ابو ہریرہ سے اس کا ہونا مترجح ظاہر ہوتا ہے چنانچہ اسے انہوں نے عبد الملک بن عمیر عن ابو سلمہ کے طریق سے اسی طرح (یعنی عن ابو ہریرہ سے) ایک طویل حدیث کے آخر میں تخریج کیا ہے۔

- 43 باب كَيْفَ يُبَايِعُ الإِمَامُ النَّاسَ (بیعت کی شروط)

کیفیت سے مراد قولی صیغ نہ کہ فعلی کیفیت بدلیل ان الفاظ کے جو ان چھ احادیث میں مذکور ہوئے جو یہ ہیں: (وهی البیعة علی السمع والطاعة وعلی الهجرة وعلی الجهاد وعلی الصبر وعلی عدم الفرار ولو وقع الموت وعلی بیعة النساء وعلی الإسلام) بیعت کے وقت یہ سب امور ان کے مابین بالقول واقع ہوئے۔

- 7199 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَادَةُ بْنُ الْوَلِيدِ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۶۳۶)

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6801، 6873، 7055، 7213، 7468

- 7200 وَأَنْ لاَ نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ وَأَنْ نَقُومَ أَوْ نَقُولَ بِالْحَقِّ حَيْثُمَا كُنَّا لاَ نَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لاَئِمٍ .

طرفه 7056 (سابقه)

یہ کتاب الفتن میں مفصلا مشروح گزری ہے۔

- 7201حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ أَنَسٍ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فِي غَدَاةٍ بَارِدَةٍ وَالْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ يَحْفِرُونَ الْخَنْدَقَ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنَّ الْخَيْرَ خَيْرُ الآخِرَهْ فَاغْفِرْ لِلْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَهْ فَأَجَابُوا نَحْنُ الَّذِينَ بَايَعُوا مُحَمَّدَا عَلَى الْجِهَادِ مَا بَقِينَا أَبَدَا (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۳۵۳)

أطرافه 2834، 2835، 2961، 3795، 3796، 4099، 4100، - 6413

یہ اتم سیاق کے ساتھ مشروحا کتاب المغازی کے باب غزوہ خندق میں گزری ہے۔

- 7202حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ كُنَّا إِذَا بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ يَقُولُ لَنَا فِيمَا اسْتَطَعْتَ

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ جب ہم سننے اور اطاعت کرنے پر رسول اللہ کی بیعت کرتے تو آپ ہم سے فرماتے تمہاری استطاعت کے مطابق۔

(فيما استطعتم) مستملی اور سرخسی کے ہاں(فيما استطعت) ہے موطا میں بھی صیغۂ جمع ہے یہ سابق دونوں احادیث میں موجود اطلاق کومقید کرنا ہے۔

- 7203حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ شَهِدْتُ ابْنَ عُمَرَ حَيْثُ اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَى عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ كَتَبَ إِنِّي أُقِرُّ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِعَبْدِ الْمَلِكِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى سُنَّةِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ مَا اسْتَطَعْتُ وَإِنَّ بَنِيَّ قَدْ أَقَرُّوا بِمِثْلِ ذَلِكَ طرفاه 7205، - 7272

ترجمہ: راوی کہتے ہیں جب سب نے عبد الملک کو خلیفہ مان لیا تو ابن عمر نے اسے خط میں لکھا میں عبد الملک امیر المؤمنین کیلئے اللہ اور رسول کی سنت پر حسب استطاعت سمع وطاعت کا اقرار کرتا ہوں اور میرے بیٹوں نے بھی یہی اقرار کیا ہے۔

حدیثِ جریر سے پہلے بھی اس کا ایک طریق تخریج کیا، مسدد کی سند میں یحی سے قطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں اسماعیلی کی ایک اور طریق کے ساتھ سفیان سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (رأيت ابن عمر يكتب وكان إذا كتب يكتب بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فإني أقرُّ بالسمع والطاعة لعبدالله عبد الملك) آخر میں(والسلام) بھی لکھا، کرمانی کہتے ہیں اولا(إليه) اور ثانیا (إلى عبد الملك) کہا پھر بالعکس اور یہ تکرار نہیں ہے ثانی مکتوب ہے نہ کہ مکتوب الیہ، یعنی یہ لکھا جو عبد الملک کی طرف ہے، اس کی تقدیر یہ ہے: (من ابن عمر إلى عبد الملك) عبد الملک سے مراد ابن مروان بن حکم ہیں ، اجتماع الناس سے مراد اس کی خلافت پر لوگوں کا اتفاق واجتماع جو قبل ازیں متفرق تھے، قبل ازیں خلافت کا معاملہ دو اشخاص کے درمیان باعثِ نزاع بنا ہوا تھا ایک عبد الملک اور دوسرے عبداللہ بن زبیر، ابن زبیر حضرت معاویہ کی وفات کے بعد مکہ جا کر خانہ کعبہ میں پناہ

گزین ہو گئے تھے اور یزید کی بیعت سے ممتنع رہے تھے یزید نے ان کی سرکوبی کیلئے یکے بعد دیگرے لشکر روانہ کئے جب اس کی وفات ہوئی تو اس کے لشکر ان کا محاصرہ کئے ہوئے تھے، ابن زبیر نے خلافت کا دعویٰ یزید کی وفات کے بعد ہی کیا تھا جو ۶۴ھ کے ماہِ ربیع الاول میں ہوئی تب اہل حجاز نے ابن زبیر کی بیعت کر لی جبکہ اہلِ آفاق (یعنی عالمِ اسلام کے سرحدی علاقے والوں) نے معاویہ بن یزید کو خلیفہ بنالیا لیکن وہ تقریباً چالیس دن بعد انتقال کر گیا جس کے بعد اکثر اہلِ آفاق نے ابن زبیر کی بیعت قبول کر لی اور تمام عالم اسلام ان کے دائرۂ اطاعت میں داخل ہوئے صرف بنی امیہ اور ان کے کچھ چاہنے والے ہی الگ رہے اور یہ سب حضرات فلسطین میں جمع تھے انہوں نے مروان بن حکم کو خلیفہ بنالیا (پہلے گزرا کہ مروان خود بھی ابن زبیر سے بیعت کر لینے کا خواہاں ہوا تھا لیکن عبید اللہ بن زیاد وغیرہ نے روکا اور خود اسے خلیفہ بننے کی ترغیب دی) تو مروان اپنے لوگوں کو لے کر دمشق کی طرف چلا جہاں ضحاک بن قیس ابن زبیر کی بیعت منعقد کرا چکا تھا مرج راہط میں دونوں لشکروں کی جنگ ہوئی یہ اس برس کے ذوالحجہ کا واقعہ ہے ضحاک کو شکست ہوئی اور وہ قتل ہو گیا جس کے بعد مروان پورے شام پر غالب آ گیا پھر جا کر مصر کا محاصرہ کر لیا اور ربیع الآخر ۶۵ھ میں مصر کے ابن زبیر کی طرف سے عامل عبدالرحمٰن بن جحدر کا محاصرہ کر لیا اور اسے شکست دے دی

اسی برس مروان کا انتقال ہو گیا ان کی مدتِ خلافت چھ ماہ رہی اس نے اپنے بیٹے عبد الملک کو اپنا ولی عہد بنالیا تھا جس کیلئے شام، مصر اور المغرب مطیع ہو گئے ابن زبیر کے پاس اب حجاز، عراق اور مشرقی صوبے رہ گئے تھے البتہ مختار بن ابو عبید نے کوفہ پر اپنا تسلط جما لیا تھا اس کی دعوت اہل بیت سے (کسی) مہدی کے نام پر تھی، دو برس اس کا تسلط رہا پھر امیرِ بصرہ مصعب بن زبیر نے اس سے جنگ کی اور ۶۷ھ کے ماہِ رمضان میں اسے قتل کر دیا اب سارا عراق ابن زبیر کا مطیع ہوا جو ۷۱ھ تک انہی کے نام رہا اس سال عبد الملک خود اموی لشکر کی قیادت کرتا ہوا عراق آیا اور ایک خون ریز جنگ کے بعد جمادی الآخر میں مصعب کو قتل کر کے پورے عراق پر تسلط قائم کیا اب ابن زبیر کے ساتھ صرف حجاز اور یمن ہی رہ گئے تھے، عبد الملک نے حجاج کی قیادت میں ایک لشکرِ جرار ابن زبیر کی طرف بھیجا جس نے ۷۲ھ میں آ کر ان کا مکہ میں محاصرہ کر لیا تا آنکہ ۷۳ھ کے جمادی اولی میں انہیں قتل کر دیا اس وقت تک ابن عمر دونوں یعنی عبد الملک اور ابن زبیر کی بیعت کرنے سے ممتنع رہے تھے جیسا کہ انہوں نے حضرت علی کے دور میں ان کی اور حضرت معاویہ کی بھی نہ کی تھی حضرت حسن سے صلح کے انعقاد اور حضرت معاویہ پر اجتماعِ کلمہ کے بعد انہوں نے حضرت معاویہ کی بیعت کر لی تھی اور ان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے یزید کی بھی کی کیونکہ اس پر بھی اجتماعِ کلمہ ہوا تھا بہر حال اختلاف کے عرصہ میں کسی کی بھی بیعت نہ کی حتی کہ ابن زبیر قتل ہو گئے اور سارا عالَمِ اسلام عبد الملک کے لئے مطیع ہو گیا تب اس کی بیعت کر لی، یہ مفہوم ہے: (لما اجتمع الناس على عبد الملك) کا،

یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں سعید بن حرب عبدی سے نقل کیا کہ (بعثوا إلى ابن عمر لما بويع ابن الزبير فمدّ يده وهي ترعد فقال والله ما كنت لأعطي بيعتي في فرقة ولا أمنعها من جماعة) (یعنی جب ابن زبیر کی بیعت واقع ہوئی تو ابن عمر کی طرف بھی پیغام بھیجا تو انہوں نے اپنا ہاتھ پھیلایا جو کانپ رہا تھا اور کہنے لگے میں اس انتشار کی حالت میں بیعت نہیں کرنا چاہتا اور نہ اگر اتفاق ہو تو اس سے رکنے والا ہوں) اسی برس (یعنی جب ابن زبیر قتل ہوئے) مکہ میں ابن عمر کا انتقال ہو گیا عبد الملک نے حجاج کو ہدایت کی تھی کہ مناسکِ حج کی ادائیگی میں ابن عمر کی اقتدا کرے جیسا کہ کتاب الحج میں گزرا تو حجاج نے (اسے اپنی توہین سمجھا اور)

زہر آلود خنجر (وغیرہ) کسی سے ان کے پاؤں میں لگوادیا جیسا کہ کتاب العیدین میں اس کا بیان گزرا تو یہی ان کی وفات کا سبب بنا۔

یہ حدیث بھی امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

7204 - حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ بَايَعْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فَلَقَّنَنِي فِيمَا اسْتَطَعْتُ وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ .

أطرافه 57، 524، 1401، 2157، 2714، - 2715 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۱۷۸)

سیار سے مراد ابن وردان ہیں۔

7205 - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ لَمَّا بَايَعَ النَّاسُ عَبْدَ الْمَلِكِ كَتَبَ إِلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ عَبْدِ الْمَلِكِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي أُقِرُّ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِعَبْدِ اللَّهِ عَبْدِ الْمَلِكِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى سُنَّةِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ فِيمَا اسْتَطَعْتُ وَإِنَّ بَنِيَّ قَدْ أَقَرُّوا بِذَلِكَ .

طرفاه 7203، - 7272 (اسی کا سابقہ نمبر)

7206 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا حَاتِمٌ عَنْ يَزِيدَ قَالَ قُلْتُ لِسَلَمَةَ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ بَايَعْتُمُ النَّبِيَّ ﷺ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَةِ قَالَ عَلَى الْمَوْتِ .

أطرافه 2960، 4169، - 7208 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۴۵۷)

یہ بتمامہ کتاب الجہاد میں گزری ہے۔

7207 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَنَّ حُمَيْدَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ الرَّهْطَ الَّذِينَ وَلَّاهُمْ عُمَرُ اجْتَمَعُوا فَتَشَاوَرُوا قَالَ لَهُمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ لَسْتُ بِالَّذِي أُنَافِسُكُمْ عَلَى هَذَا الأَمْرِ وَلَكِنَّكُمْ إِنْ شِئْتُمُ اخْتَرْتُ لَكُمْ مِنْكُمْ فَجَعَلُوا ذَلِكَ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَلَمَّا وَلَّوْا عَبْدَ الرَّحْمَنِ أَمْرَهُمْ فَمَالَ النَّاسُ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَتَّى مَا أَرَى أَحَدًا مِنَ النَّاسِ يَتْبَعُ أُولَئِكَ الرَّهْطَ وَلَا يَطَأُ عَقِبَهُ وَمَالَ النَّاسُ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ يُشَاوِرُونَهُ تِلْكَ اللَّيَالِيَ حَتَّى إِذَا كَانَتِ اللَّيْلَةُ الَّتِي أَصْبَحْنَا مِنْهَا فَبَايَعْنَا عُثْمَانَ قَالَ الْمِسْوَرُ طَرَقَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَعْدَ هَجْعٍ مِنَ اللَّيْلِ فَضَرَبَ الْبَابَ حَتَّى اسْتَيْقَظْتُ فَقَالَ أَرَاكَ نَائِمًا فَوَاللَّهِ مَا اكْتَحَلْتُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ بِكَبِيرِ نَوْمٍ انْطَلِقْ فَادْعُ الزُّبَيْرَ وَسَعْدًا فَدَعَوْتُهُمَا لَهُ فَشَاوَرَهُمَا ثُمَّ دَعَانِي فَقَالَ ادْعُ

لِي عَلِيًّا فَدَعَوْتُهُ فَنَاجَاهُ حَتَّى ابْهَارَّ اللَّيْلُ ثُمَّ قَامَ عَلِيٌّ مِنْ عِنْدِهِ وَهُوَ عَلَى طَمَعٍ وَقَدْ كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ يَخْشَى مِنْ عَلِيٍّ شَيْئًا ثُمَّ قَالَ ادْعُ لِي عُثْمَانَ فَدَعَوْتُهُ فَنَاجَاهُ حَتَّى فَرَّقَ بَيْنَهُمَا الْمُؤَذِّنُ بِالصُّبْحِ فَلَمَّا صَلَّى لِلنَّاسِ الصُّبْحَ وَاجْتَمَعَ أُولَئِكَ الرَّهْطُ عِنْدَ الْمِنْبَرِ فَأَرْسَلَ إِلَى مَنْ كَانَ حَاضِرًا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَأَرْسَلَ إِلَى أُمَرَاءِ الْأَجْنَادِ وَكَانُوا وَافَوْا تِلْكَ الْحَجَّةَ مَعَ عُمَرَ فَلَمَّا اجْتَمَعُوا تَشَهَّدَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ يَا عَلِيُّ إِنِّي قَدْ نَظَرْتُ فِي أَمْرِ النَّاسِ فَلَمْ أَرَهُمْ يَعْدِلُونَ بِعُثْمَانَ فَلَا تَجْعَلَنَّ عَلَى نَفْسِكَ سَبِيلًا فَقَالَ أُبَايِعُكَ عَلَى سُنَّةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ فَبَايَعَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَبَايَعَهُ النَّاسُ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ وَأُمَرَاءُ الْأَجْنَادِ وَالْمُسْلِمُونَ .

أطرافه 1392، 3052، 3162، 3700، - 4888 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۴۳۸)

جویریہ سے مراد ابن اسماء ضبعی ہیں جو اپنے سے اس کے راوی عبداللہ کے چچا تھے۔(أن الرهط الخ) یعنی ان پر مشتمل مجلس شوریٰ بنائی تھی کہ اپنے میں سے ایک کو خلیفہ بنالیں، اس کا مفصل حال و بیان مناقبِ عثمان میں ایک طویل حدیث کے اثناء گزرا جسے عمرو بن میمون اودی جو کبار تابعین میں سے ہیں کے حوالے سے شہادتِ عمر کے ذکر میں وارد کیا، ابولولوء نے جب انہیں زخمی کیا تو لوگوں نے ان سے کہا تھا کسی کو خلیفہ نامزد کر جائیں، کہنے لگے اس رہط سے بڑھ کر کوئی خلافت کا حقدار نہیں، یہ نام ذکر کئے: حضرات علی، عثمان، زبیر، طلحہ، سعد اور عبدالرحمٰن بن عوف، اس میں ذکر ہوا تھا کہ ان کی تدفین کے بعد یہ حضرات ایک جگہ جمع ہوئے اسے دارقطنی نے غرائبِ مالک میں سعید بن عامر عن جویریہ سے مطولا نقل کیا ان کے ہاں اس کا شروع یوں ہے کہ جب انہیں زخمی کیا گیا تو ان سے کہا گیا کسی کو برائے خلافت نامزد کر دیں تو کہا میں نے لوگوں کی حرص دیکھ لی ہے حتی کہ کہا یہ امر قریش کے ان چھ افراد کے مابین رہے تو ان (مذکورین) کے نام لئے اور رابتدا حضرت عثمان کے نام سے کی پھر علی، عبدالرحمٰن بن عوف، زبیر اور سعد اور کہا اپنے بھائی طلحہ کا تین دن انتظار کرو اگر اس دوران آجائیں تو وہ بھی مجلس شوریٰ کے ممبر ہوں گے اور (ان میں سے تین سے مخاطب ہو کر) کہا لوگ تم تینوں کو نظر انداز نہ کریں گے تو اے عثمان اگر یہ ذمہ داری تمہیں سونپ دی جائے تو اللہ سے ڈرتے رہنا اور بنی امیہ اور بنی ابومعیط کو لوگوں کی گردنوں پر سوار نہ کر دینا (یعنی اپنے رشتہ داروں کو عہدے نہ سونپنا) اور اے علی اگر تم بن جاؤ تو اللہ سے ڈرتے رہنا اور بنی ہاشم کو لوگوں کی گردنوں پر سوار نہ کر دینا اور اے عبدالرحمٰن اگر تم بنو تو اللہ سے ڈرنا اور اپنے رشتہ داروں کو لوگوں کی گردنوں پر سوار مت کرنا اور کہا اقل اکثر کی اتباع کریں اور جو بغیر بنائے خود ہی امیر بن بیٹھے اسے قتل کر دینا، دارقطنی کہتے ہیں سعید بن عامر نے جویریہ سے ان الفاظ کو نقل کرنے میں غرابت کا مظاہرہ کیا ہے، اسے عبد بن محمد بن اسماء نے اپنے چچا سے روایت کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر نہیں کئے، ان کا اشارہ بخاری کی اس روایت کی طرف ہے کہتے ہیں عبداللہ ہذا کی ابراہیم بن طہمان، سعید الزبیر اور حبیب نے متابعت کی ہے یہ تینوں مالک سے اس کے راوی ہیں، بقول ابن حجر انہوں نے تینوں کی روایتیں نقل کیں لیکن حبیب کی روایت مختصر ہے اور دیگر دونوں عبداللہ بن محمد بن اسماء کی روایت کے موافق ہیں، ابن سعد نے بسند صحیح زہری عن سالم عن ابن عمر کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر کے زخمی ہونے

سے قبل ایک جماعت ان کے پاس گئی تو چھ افراد کے نام لئے آگے یہی قصہ بیان کیا حتی کہ کہا یہ امرِ خلافت ان چھ کی طرف ہے: عبد الرحمٰن، عثمان، علی، زبیر، طلحہ اور سعد، حضرت طلحہ سراۃ کے مقام پر اپنے اموال کے ساتھ تھے جو حجاز اور شام کے درمیان معروف جگہ ہے تو یہاں عبد الرحمٰن کا نام سب سے قبل ہے اور عثمان کا علی سے قبل تو اس سے دلالت ملی کہ اول سیاق میں ترتیب مقصود نہیں ہے۔

(فقال لهم عبد الرحمن الخ) اس کا بیان مناقبِ عثمان میں اس سے اتم سیاق کے ساتھ گزرا اور اس میں دلالت تھی کہ حضرت طلحہ بھی آگئے تھے اور حضرت سعد حضرت عبد الرحمٰن، زبیر حضرت علی اور طلحہ حضرت عثمان کے حق میں دستبردار ہو گئے تھے اس پر عبد الرحمٰن نے کہا اب تینوں میں سے کون اپنا نام واپس لیتا ہے اس شرط پر کہ بقیہ دونوں میں سے ایک کے انتخاب کرنے کا اسے اختیار ہو تو دونوں کے خاموش رہنے پر خود انہی نے یہ کیا۔ (عن هذا الأمر) یعنی اس کی جہت سے اور اس کے لئے، کشمیہنی کے نسخہ میں (عن) کی بجائے (علی) ہے اور یہ اوجہ ہے۔ (فلما ولوا عبد الرحمن أمرهم) یعنی خلیفہ کے انتخاب کا اختیار انہیں سونپا۔ (فمال الناس) سعید بن عامر کی روایت میں ہے: (فانثال الناس) یعنی یکے بعد دیگرے ان کے پاس آئے، نثل کا اصل صبّ ہے، کہا جاتا ہے: (نثل كنانته) یعنی اس میں موجود تیر بکھیر دئے۔ (ولا يطأ عقبه) یعنی (يمشي خلفه) یہ اعراض سے کنایہ ہے۔

(ومال الناس على عبد الرحمن) سببِ میلان کے بیان کیلئے اس کا اعادہ کیا جو ان کے قول: (يشاورونه تلك الليالي) میں ہے، زبیدی نے زہری سے اپنی روایت میں یہ زیادت کی: (يشاورونه ويناجونه تلك الليالي لا يَخلُو به رجلٌ ذو رأي فيَعْدِلُ بعثمان أحدا) (یعنی ان دنوں وسیع پیمانے پہ مشاورت کی اور سبھی کی اجتماعی رائے تھی کہ حضرت عثمان کے ہوتے ہوئے کوئی اور حقدار نہیں)۔

(بعد هجع) یعنی رات کا ایک حصہ گزرنے کے بعد، ھجعۃ ھجع اور ھجوع ہم معنی ہیں اسے بخاری نے التاریخ الصغیر میں یونس عن زہری کے طریق سے: (بعد هجيع) ذکر کیا۔ (فوالله ما اكتحلت الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی کے نسخہ میں (الليلة) ہے، اول کی تائید سعید بن عامر کی روایت میں ان کا قول: (والله ما حملت فيها غمضا منذ ثلاث) کرتا ہے، ابراہیم بن طہمان کی اسماعیلی کے ہاں روایت میں: (في هذه الليالي) ہے۔ (بكثير نوم) یہ مشعر ہے کہ وہ ہمہ وقت جاگتے ہی نہ رہے تھے بلکہ سوئے بھی تھے لیکن بہت کم، اکتحال جفن العین میں نیند کے دخول سے کنایہ ہے جیسے وہاں سرمہ داخل ہوتا ہے، یونس کی روایت میں ہے: (ما ذاقَتْ عيناي كثيرَ النوم)۔ (فادع الزبير -- فشاورهما) مستملی کے نسخہ میں ہے: (فسارَّهما) (یعنی دونوں سے سرگوشیاں کیں) اس روایت میں حضرت طلحہ کا اس ضمن میں ذکر نہیں دیکھا تو شائد ان سے قبل ازیں مشورہ کرلیا ہو۔ (حتى ابهارَّ الليل) یعنی آدھی رات ہوگئی (بهرة كُلِّ شيء) اس کا وسط، بعض نے (معظمه) کہا (یعنی اکثر حصہ) اس بارے کتاب الصلاۃ میں قول گزرا، سعد بن عامر نے اپنی روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے: (فجعل يُنَاجِيه ترتفع أصواتهما أحيانا فلا يَخْفىٰ علَيَّ شيءٌ مما يقولان و يَخفِيَان أحيانا) (یعنی کبھی ان کی آوازیں بلند ہو جاتیں اور کبھی پست)۔

(وهو على طمع) یعنی کہ ان کا انتخاب کرلیں گے۔ (وقد كان عبدالرحمن يخشى مِنْ عَلِيِّ شيئا) ابن ہبیرہ کہتے ہیں میرا خیال ہے حضرت علی میں موجود دعابۃ ونحوہا (یعنی اپنے ذاتی استحقاقِ خلافت کے احساس اور ظن) کی طرف اشارہ کر

رہے ہیں، یہ معنی کرنا جائز نہیں کہ عبدالرحمن کو ان سے اپنی جان بارے کوئی خوف تھا، بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ اس سے مراد ان کا یہ خدشہ تھا کہ اگر انہوں نے ان کے غیر کیلئے بیعت منعقد کرادی تو کہیں وہ ماننے سے انکار نہ کر دیں اسی طرف اپنے قول: (فلا تجعل علی نفسك سبیلا) سے اشارہ کیا، سعید بن عامر کی روایت میں ہے: (فأصبحنا وما أراه یبایع إلا لِعَلِیٍّ)(کہ صبح جب ہوئی تو میرا نہیں خیال تھا کہ حضرت علی کے سوا کسی اور کیلئے بیعت کا کہیں گے) یعنی بعض ایسے قرائن کی وجہ سے جو ان کیلئے ان کی تقدیم کے ظاہر ہوئے۔(ادع لی عثمان) اس سے ظاہر ہے کہ اس رات حضرت عبدالرحمن نے حضرت عثمان سے قبل حضرت علی سے بات چیت کی تھی لیکن سعید بن عامر کی روایت میں اس کا عکس واقع ہوا ہے کہ اولا انہیں حضرت عثمان کو بلانے بھیجا اس میں ہے: (فخلا به) (یعنی ان کے ساتھ خلوت میں ہو گئے) یہ بھی کہا: (لا أفهم من قولهما شیئا) تو یا تو ایک روایت وہم ہے یا پھر یہ کہ بالتکرار دونوں سے بات کی، کبھی ان سے پہلے کی اور کبھی ان سے۔

(وكانوا وافَوْا تلك الحجة مع عمر) یعنی مکہ آئے اور حضرت عمر کے ہمراہ حج ادا کیا پھر ان کی معیت میں مدینہ آئے، یہ امیر شام حضرت معاویہ، امیرِ حمص عمیر بن سعد، امیرِ کوفہ مغیرہ بن شعبہ، امیر بصرہ ابوموسیٰ اشعری اور امیرِ مصر عمرو بن عاص تھے۔

(تشهد عبد الرحمن) ابراہیم بن طہمان کی روایت میں ہے:(جلس عبد الرحمان علی المنبر) سعد بن عامر کی روایت میں ہے، حضرت صہیب نے جب نمازِ صبح پڑھائی تو عبدالرحمن لوگوں کو پھلانگتے آگے آئے حتی کہ منبر پر چڑھے اس لمحہ ان کے پاس حضرت سعد کی طرف سے ایک ایلچی یہ پیغام لے کر آیا کہ سر اٹھائیں امتِ محمدیہ کو مدنظر رکھیں اور اپنے آپ کیلئے بیعت منعقد کرا لیں۔(أما بعد) سعید نے یہ زیادت کی:(فأعْلَنَ عبدُ الرحمن فَحَمِدَ الله وأثنیٰ علیه ثم قال أما بعد یا علِیُّ نظرتُ فی أمر الناس فلَمْ أرَهُمْ یعدلون بعثمان) (یعنی اے علی میں نے لوگوں کی رائے لی ہے کوئی حضرت عثمان کے ہوتے ہوئے کسی اور کے حق میں نہیں ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ امتِ اسلام کے حکمرانوں کا انتخاب جمہوری طریقہ یعنی لوگوں کی رائے سے ہوگا بعض لوگ موجودہ جمہوریت کو کافرانہ نظام قرار دیتے ہیں لیکن یہ نہیں بتلاتے کہ پھر حکمرانوں کا انتخاب کیسے ہو؟)۔

(فلا تجعلن علی نفسك سبیلا) یعنی اگر جماعت سے عدم موافقت کی راہ اختیار کی تو اپنے آپ کو لوگوں کی ملامت کا نشانہ بناؤ گے لہذا انہیں یہ موقع نہ دو، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ حضرت عبدالرحمن حضرت عثمان کیلئے بیعت کے وقت متردد نہ تھے لیکن عمرو بن میمون کی روایت میں تصریح گزری ہے کہ انہوں نے حضرت علی سے آغاز کیا چنانچہ ان کا ہاتھ پکڑا اور کہا آپ کی نبی اکرم سے قرابتداری ہے اور آپ قدیم الاسلام ہیں آپ کو اللہ کا واسطہ (یا قسم) کہ اگر آپ کو میں امیر بنا دوں تو ضرور عدل کرو گے اور اگر عثمان کو یہ ذمہ داری سونپ دی تو سمع وطاعت سے کام لو گے پھر دوسرے (یعنی حضرت عثمان) سے بھی یہی کچھ کہا جب یہ وعدہ لے لیا تو کہا اے عثمان ہاتھ بڑھایئے تو ان کی بیعت کی اور حضرت علی نے بھی کی، دونوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ عمرو بن میمون نے سارا واقعہ یاد رکھا جو دیگر راوی کو یاد نہ رہا، ممکن ہے انہیں بھی یاد ہو لیکن بعض رواۃ نے اسکا اختصار کر دیا یہ احتمال بھی ہے کہ یہ رات کا واقعہ ہو جب یکے بعد دیگرے دونوں سے بات چیت کر رہے تھے تو دونوں سے یہ عہد و پیمان لئے، صبح حضرت علی پر پیش کیا (یعنی انہیں رات کے طے پانے والی باتوں اور شروط پر خلیفہ بننے کی پیش کش کی) لیکن انہوں نے بعض شروط پر ان کی موافقت نہ کی تو حضرت عثمان پر اسے پیش کیا تو انہوں نے قبول کر لیا

اس کی تائید عاصم بن بہدلہ کی ابو وائل سے روایت کرتی ہے، کہتے ہیں میں نے ابن عوف سے پوچھا آپ حضرات نے کیونکر حضرت علی کو چھوڑ کر حضرت عثمان کو خلیفہ بنالیا؟ کہنے لگے میرا کوئی دوش نہیں میں نے تو علی سے ہی ابتدا کی تھی، میں نے انہیں کہا تھا میں آپ سے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور سیرتِ ابوبکر وعمر پر بیعت کرتا ہوں تو انہوں نے کہا کوشش کروں گا (یعنی ابوبکر وعمر جیسی سیاست کرنے کی مکمل حامی نہ بھری) تو عثمان کو یہ پیش کش کی اور انہوں نے قبول کر لی (یعنی کوشش کروں جیسے الفاظ استعمال نہ کئے بلکہ صاف کہا کہ انہی کے نقش قدم پر چلوں گا) اسے عبداللہ بن احمد نے زیادات المسند میں سفیان بن وکیع عن ابوبکر بن عیاش عنہ سے نقل کیا، سفیان مذکور ضعیف ہیں احمد نے زائدہ عن عاصم عن ابو وائل سے نقل کیا کہ ولید بن عقبہ نے ابن عوف سے کہا: (مالك جفوت أمير المؤمنين يعني عثمان) تو ایک قصہ ذکر کیا اور اس میں حضرت عثمان کا قول ہے (و أما قوله: سيرة عمر فإني لا أطيقها ولا هو) (یعنی جہاں حضرت عمر کی پالیسیوں پہ چلنے کی بات ہے تو میں اسکی استطاعت نہیں رکھتا اور نہ وہ۔ یعنی حضرت عثمان) اس میں اشارہ ہے کہ ان سے حضرت علی نے اس شرط پر بیعت کی تھی کہ وہ سیرتِ عمری پر چلیں گے تو اسکے ترک پر معاتبت کی اس سے سفیان بن وکیع کی روایت کا ضعف ماخوذ کرنا ممکن ہے کہ اگر سیرت عمر کی اتباع کرنے کی شرط پر خلیفہ مقرر کرتے تو حضرت علی کا جواب میں (فيما استطعت) کہنا ترک میں عذر نہ تھا بقول ابن تین حضرت علی کو یہ بات کہی، دیگر کو نہیں اس لئے کہ انہیں حضرات علی و عثمان کے ہوتے ہوئے خلافت میں کوئی طمع نہ تھی اور اہلِ شوری، مہاجرین، انصار اور امرائے اجناد کا سکوت ان کے عبدالرحمن کی تصدیق (یعنی موافقت) پر دلیل ہے اس بات میں جو انہوں نے کہی اور حضرت عثمان کے ساتھ راضی ہونے پر، بقول ابن حجر ابن ابوشیبہ نے حارثہ بن مغرب سے نقل کیا کہتے ہیں میں ایک مرتبہ دورِ عمری میں حج کیلئے گیا تو دیکھا سبھی کو یقین تھا کہ عمر کے بعد عثمان ہی خلیفہ بنیں گے، یعقوب بن شبہ نے اپنی مسند میں حضرت حذیفہ تک صحیح طریق کے ساتھ نقل کیا کہ مجھے حضرت عمر نے کہا تمہارا کیا خیال ہے لوگ (کیا یہ جمہوریت نہیں؟ اگر کوئی کہے یہ تو اس زمانہ کے لوگ تھے تو عرض ہے جیسی رعایا ویسے حکمران) میرے بعد کسے اپنا امیر بنائیں گے؟ کہتے ہیں میں نے کہا لوگ حضرت عثمان کی طرف ہی دیکھتے ہیں اور یہی عام خیال ہے! بغوی نے اپنی معجم میں اور خیثمہ نے فضائل صحابہ میں بسند صحیح حارثہ بن مغرب سے نقل کیا کہ میں نے حضرت عمر کے ہمراہ حج کیا تو راستے میں حدی خواں ایسے اشعار کے حدی خوانی کرتا جارہا تھا جن میں ذکر تھا کہ امیر ان کے بعد عثمان بن عفان ہیں۔

(فقال أبايعك الخ) یعنی عبدالرحمن نے عثمان سے کہا۔(فبايعه عبد الرحمن الخ) کلام میں حذف ہے تقدیر ہے کہ انہوں نے جواباً (نعم) کہا تو (فبايعه الخ)، ذہلی نے زہریات میں اور ابن عساکر نے ترجمہِ عثمان میں ان کے طریق سے پھر عمران بن عبدالعزیز عن محمد بن عبدالعزیز بن عمر زہری عن زہری عن عبدالرحمن بن مسور بن مخرمہ عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں شوریٰ کے معاملہ کو سب سے زیادہ جانتا ہوں اس لئے کہ میں عبدالرحمن بن عوف کا پیغامبر تھا (جیسا کہ اسکی تفصیل گزری) تو یہی قصہ ذکر کیا اور اس کے آخر میں ہے کہ کہا: (هل أنت يا علي مُبَايِعِيْ إنْ وَلَّيْتُكَ هذا الأمر على سنة الله و سنة رسوله و سنة الماضِيْنَ قَبلُ؟ قال لا ولكن على طاقتي) (یعنی کیا اے علی اگر آپکو خلیفہ بنادوں تو آپ اللہ و رسول کی سنت اور پچھلے دونوں خلفاء کے طریقوں پہ چلیں گے؟ کہا۔ وعدہ نہیں کرتا۔ لیکن یہ میری استطاعت پہ منحصر ہے) تین دفعہ یہی بات کی (جب حضرت عثمان کو

یہ بات کہی) تو حضرت عثمان نے کہا: (أنا یا أبا محمد أبایعك علی ذلك) (یعنی میں اے ابومحمد اس شرط پر بیعت قبول کرتا ہوں) تین دفعہ کہا تو عبدالرحمٰن اٹھے عمامہ باندھا تلوار لٹکائی اور مسجد میں داخل ہوئے پھر منبر پر چڑھے اللہ کی حمد وثنا بیان کی پھر حضرت عثمان کی طرف اشارہ کیا تو ان سے بیعت کی تو میں نے جانا کہ میرے ماموں پر ان دونوں کا معاملہ مشکل ہوا تھا، ایک نے تو انہیں یہ وثیقہ دے دیا تھا کہ مکمل پیروی کریں گے جبکہ دوسرے نے ایسا نہ کیا

اس قصہِ اخیرہ سے مجتہد کی تقلید کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے اور یہ کہ حضرات عبدالرحمٰن اور عثمان اس کے قائل تھے مگر حضرت علی نہیں، مانعین جو کہ جمہور ہیں، نے جواب دیا کہ سیرت سے مراد عدل ونحوہ ہے نہ کہ شرعی احکام میں تقلید، اگر ہم تجزیٔ الاجتہاد کے جواز پر مفرع کریں تو محتمل ہے کہ ان کی اقتدا سے مراد وہ امور جن میں تابع کی اپنی کوئی رائے نہ ہو اور وہ ضرورت کے تحت ان کے قول پر عمل کرے!

طبری کہتے ہیں دین، ہجرت، سابقیت، عقل، علم اور معرفت بالسیاست کے لحاظ سے اہل اسلام میں ان چھ افراد سے بڑھ کر اس وقت کوئی نہ تھا جنہیں حضرت عمر نے اس مجلس شوریٰ کا رکن بنایا (اس سے حضرت عمر کی مردم شناسی کی صلاحیت بھی ظاہر ہوئی) اگر کہا جائے ان چھ میں سے بعض بعض سے افضل تھے اور حضرت عمر کی رائے تھی کہ خلافت کا زیادہ حقدار دینی اعتبار سے زیادہ مرضی ہو اور یہ کہ فاضل کی موجودی میں مفضول کی ولایت درست نہیں! تو جواب یہ ہے کہ اگر ان میں سے افضل کی تصریح کی ہوتی تب تو یہ اس کی خلافت پر نص ہوتی، انہوں نے قصد کیا تھا کہ یہ معاملہ اپنے ذمہ نہ لیں تو اسے فضیلت میں متقارب ان چھ حضرات میں دیکھا کیونکہ انہیں یقین تھا کہ یہ مفضول کی تولیت پر مجتمع نہ ہوں گے اور نظر وشوریٰ میں مسلمانوں کی خیرخواہی کے سلسلہ میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھیں گے اور ان کا مفضول فاضل پر متقدم نہ ہو سکے گا، انہیں علم تھا کہ یہ چھ جس پر رضامندی کر دیں گے امت بھی اس پر راضی ہوگی، اس سے رافضیوں وغیرہم کے قول کا بطلان ہوا جو کہتے ہیں نبی اکرم نے معین اشخاص کے خلفاء ہونے پر منصوص کیا تھا کہ اگر ایسا ہوتا تو لوگ اس مجلس شوریٰ کی تشکیل کے ضمن میں حضرت عمر کی اطاعت نہ کرتے اور کوئی کہنے والا کہہ اٹھتا کہ اس امر میں تشاور کی کیا ضرورت ہے جسے اللہ نے اپنے نبی کی زبان پر بیان کر دیا ہے تو کسی ایک کی جانب سے بھی مخالفت ظاہر نہ ہونا اس امر کی واضح دلیل ہے کہ ان کے نزدیک امامتِ کبریٰ کے جو اوصاف تھے وہ جس کسی میں بھی پائے جائیں وہ خلیفہ بننے کا استحقاق رکھے گا اور اس کا ادراک اجتہاد کے ذریعہ واقع ہوگا

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر موثوق بہم لوگوں کی ایک جماعت تشاور واجتہاد کے بعد کسی شخص کیلئے عقدِ خلافت کر دیں تو کسی کیلئے حلال نہیں کہ اس کی مخالفت کرے کیونکہ اسی طرح کا عقد سبھی کی اجتماعی رائے سے ہی ہوتا ہو تو کوئی قائل کہہ سکتا ہے پھر ان چھ کی اس ضمن میں تخصیص کا کیا معنی؟ تو جب کسی نے بھی اعتراض نہیں کیا بلکہ سبھی راضی ہوئے اور بیعت کی تو اس سے ہمارے موقف کی صحت کی دلیل ملی، یہ ابن بطال کی تحریر کا ملخص تھا، اس سے اس ظن کرنے والے کا جواب متحصل ہے کہ حضرت عمر فاضل کی موجودی میں مفضول کی ولایت کے انعقاد کے جواز کے قائل تھے، سیرتِ عمر سے جو انہوں نے اپنے عمال وامراء کے تقرر میں اختیار کی، ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فقط دین میں افضلیت کی مراعات نہ کرتے تھے بلکہ سیاسی سمجھ بوجھ اور مخالفِ شریعت خیالات کے اجتناب کو بھی اس کے ساتھ ضم کرتے تھے اسی لئے امیر معاویہ، مغیرہ بن شعبہ اور عمرو بن عاص کو اپنے امراء میں شامل کیا حالانکہ دین وعلم میں ان سے افضل لوگ موجود تھے جیسے شام میں ابودرداء (مگر ان کی موجودی کے باوجود شام کا امیر حضرت معاویہ اور کوفہ کا مغیرہ بن شعبہ کو مقرر کیا) اور کوفہ میں

ابن مسعود، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی شئ میں شرکاء کے مابین اگر کسی معاملہ میں تنازع ہو جائے تو وہ (اسکے حل کیلئے) اپنے میں سے کسی کو یہ معاملہ سونپ دیں تا کہ وہ اس کو طے کرے مگر وہ پہلے اپنا آپ اس امر سے نکال لے، یہ بھی کہ جس پر یہ ذمہ داری ڈالی جائے وہ کسی طرح کی کوتاہی سے کام نہ لے اور رات و دن کوشاں رہ کر اس کی تکمیل کرے، ابن منیر کہتے ہیں حدیث میں اس امر کی دلیل ہے کہ مفوض لہ وکیل توکیلِ مزید کا اختیار رکھتا ہے اگرچہ اس پر تنصیص نہیں کی گئی اس لئے کہ ان میں سے پانچ حضرات نے حضرت عبد الرحمٰن کو معاملہ سونپ دیا اور انہیں یہ اختیار دے دیا حالانکہ حضرت عمر نے انفراد پر تنصیص نہ کی تھی، کہتے ہیں اس میں امام شافعی کے قول کی تقویت ہے جو کسی مسئلہ کی بابت کہتے ہیں کہ میرے اس میں دو قول ہیں یعنی میرے نزدیک حق ان دونوں میں منحصر ہے اور میں ان دونوں میں سے ایک کی تعیین بارے ابھی میری نظر و بحث جاری ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ مجمع علیہ پر قولِ زائد کا اِحداث غیر جائز ہے یہ ایسے جیسے کوئی ان چھ کی مجلس شوریٰ میں ساتویں فرد کا اضافہ کر لیتا، کہتے ہیں حضرت عبد الرحمٰن کا حضرت عثمان سے قبل حضرت علی سے مشاورت کرنا حسنِ سیاست کا مظاہرہ تھا کیونکہ ان کے ذہن میں تھا کہ وقوعِ بیعت سے قبل حضرت عثمان کی بابت ان کا فیصلہ منکشف نہ ہو۔

44 - باب مَنْ بَايَعَ مَرَّتَيْنِ (جس نے دو دفعہ بیعت کی)

یعنی ایک ہی واقعہ و حالت میں۔

7208 - حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ قَالَ بَايَعْنَا النَّبِيَّ ﷺ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَقَالَ لِي يَا سَلَمَةُ أَلاَ تُبَايِعُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ بَايَعْتُ فِي الأَوَّلِ قَالَ وَفِي الثَّانِي أطرافه 2960، 4169، - 7206

ترجمہ: سلمہ کہتے ہیں ہم نے درخت تلے نبی پاک سے بیعت کی آپ نے مجھے کہا کیا تم اے سلمہ بیعت نہ کرو گے؟ عرض کی میں نے شروع میں کر لی ہے فرمایا دوبارہ بھی کر لو۔

(عن سلمة) کتاب الجہاد کے باب (البیعة) میں مکی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمہ سے اتم سیاق کے ساتھ گزری وہاں مذکور تھا کہ پہلی بیعت کر کے ایک درخت کے سایہ تلے بیٹھ رہا جب لوگوں کا رش چھٹا تو آنجناب نے آواز دی: (یا ابن الأکوع ألا تبایع)۔

(قال وفی الثانی) مراد اس وقت کی دوسری بیعت، کشمیہنی کے نسخہ میں (الأولی) اور (الثانیة) ہے اس سے مراد (الساعة یا الطائفة) ہے (یعنی دوسری ساعت یا جماعت) مکی کی روایت میں آپ کا یہ جواب مذکور تھا: (وأیضاً) وہاں یہ زیادت بھی تھی کہ میں نے کہا اے ابو مسلم اس دن کسی شئ پر آپ لوگوں نے بیعت کی تھی؟ کہا موت پر اس بارے وہیں بحث گزری، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ آپ نے حضرت سلمہ کی بیعت کو موکد کرنا چاہا کیونکہ آپ ان کی شجاعت، اسلام میں فرمانبرداری اور ثابت قدم رہنے کی شہرت سے واقف تھے اسی لئے تکریرِ بیعت کا کہا تا کہ ان کے لئے اس میں فضیلت حاصل ہو، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ حضرت سلمہ نے (پہلی بار) بیعت میں مبادرت کی پھر قریب ہی بیٹھ رہے اور پھر لوگوں نے بیعت کرنا شروع کی حتی کہ رش چھٹ گیا تو آپ نے ان سے چاہا کہ بیعت کریں تا کہ ان کے ساتھ توالی بیعت ہو اور اس میں تخلّل واقع نہ ہو کیونکہ معمول یہ ہے کہ شروع میں کثرت و

ازدحام کے باعث کچھ خلل ہو جاتا ہے اس سے حضرت سلمہ کا اس مذکور کے ساتھ اختصاص ظاہر نہیں ہوتا، امرِ واقع یہ ہے کہ حضرت سلمہ کا جو حالِ شجاعت وغیرہ ابن بطال نے ذکر کیا اس کا ابھی ظہور نہ ہوا تھا کیونکہ اس کا وقوع بعد ازاں غزوہ ذی قرد میں ہوا تھا جب تن تنہا ڈاکوؤں سے نبی اکرم کا گلہ چھڑوایا تھا ان کا آخرِ امر یہ تھا کہ نبی اکرم نے انہیں پیدل وسوار دونوں کا حصہ عطا کیا تھا تو اولیٰ یہی توجیہہ ہے کہ نبی اکرم نے اس سب کو اپنی فراست سے محسوس کر لیا تو ان سے دو دفعہ بیعت لی اور اس کے ساتھ یہ اشارہ دیا کہ جنگ میں وہ دو آدمیوں کی قائمقامی کریں گے تو یونہی ہوا، ابن منیر کہتے ہین اس حدیث سے مستفاد ہوا کہ نکاح وغیرہ میں لفظِ عقد کا اعادہ عقدِ اول کیلئے فسخ نہیں بر خلاف بعض شوافع کی رائے کے، بقول ابن حجر ان کے ہاں بھی صحیح (قول) یہی ہے کہ اس طرح کرنا فسخ نہیں ہوتا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں۔

- 45 باب بَيْعَةِ الأَعْرَابِ (دیہاتیوں کی بیعت)

یعنی اسلام و جہاد پر۔

- 7209حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الإِسْلاَمِ فَأَصَابَهُ وَعْكٌ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى فَخَرَجَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طِيبُهَا

.أطرافه 1883، 7211، 7216، - 7322 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص:۴۱)

(أن أعرابيا) اواخرالخ کے باب (فضل المدينة) میں اس کا نام ذکر ہوا۔ (على الإسلام) بظاہر اس کا مطالبہ اقالت نفس الاسلام ہی سے تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ اسکے عوارض میں سے کسی شئ بارے ہو مثلا ہجرت جو اس وقت تک واجب تھی اور ہجرت کے بعد جو اعراباً راجع ہو اس کے لئے وعید واقع تھی جیسا کہ کچھ قبل اس کا بیان گزرا۔ (الوعك) واو کی زبر اور عینِ ساکن کے ساتھ کبھی اس پر زبر بھی کہی جاتی ہے بخار، بعض نے بخار کی تکلیف کہا اور بعض کے نزدیک اس وجہ سے لاحق ہونے والی کپکپاہٹ، اصمعی کے بقول اس کی اصل شدتِ حر ہے تو بخار کی حرارت وشدت پر اس کا اطلاق ہوا۔

(أقلني بيعتي فأبى) فضل المدینۃ میں ثوری عن ابن منکدر سے گزرا کہ اس نے تین مرتبہ یہ کہا آگے بھی یہ آئے گا۔ (فخرج) یعنی مدینہ سے، جنگل و دیہات کی طرف۔ (المدينة كالكير الخ) عبدالغنی بن سعید نے کتاب الاسباب میں حدیث: (المدينة كالكير تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الحديد) کے ذکر میں لکھا کہ یہ حدیث اسی اعرابی کے قصہ میں کہی تھی، مگر یہ محلِ نظر ہے اشبہ یہ ہے کہ مذکور بات آنجناب نے ان لوگوں کی بابت کہی تھی جو احد کے دن لڑائی سے واپس ہو لئے تھے جیسا کہ کتاب المغازی کے باب (غزوة أحد) میں اس کا بیان گزرا۔ (وتنصع) اس کا ضبط اور اس بارے اختلاف کا بیان فضل المدینہ میں گزرا، ابن تین کہتے ہیں نبی اکرم اس لئے اس کی اقالت سے ممتنع رہے کیونکہ آپ معصیت پر معین نہ تھے کیونکہ شروع میں بیعت اس امر پر ہوتی تھی کہ اذن لے کر ہی مدینہ سے باہر جائے گا تو (اس لحاظ سے) اس کا یہ خروج عصیان تھا، کہتے ہیں فتح مکہ سے قبل ہر

مسلمان ہونے والے پر مدینہ کی طرف ہجرت فرض تھی اور جو ہجرت نہ کرتا مسلمانوں اور اس کے مابین موالات نہ ہوتی کیونکہ قرآن میں ہے:(وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَالَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا)[الأنفال: ۷۲] فتحِ مکہ کے بعد آپ نے اعلان کردیا: (لا هجرة بعد الفتح) اس میں اِشعار ہے کہ اعرابی کا یہ واقعہ فتح سے قبل کا ہے بقول ابن منیر ظاہر حدیث مدینہ سے خارج ہونے والوں کی ذم ہے اور یہ اشکال ہے کیونکہ کثیر صحابہ کرام مدینہ سے نکل کر دیگر شہروں میں جا آباد ہوئے اسی طرح بعد کے ادوار میں بھی! کئی فضلاء کا جواب یہ ہے کہ مذموم وہ خروج جو مدینہ سے کراہۃً اور اعراضاً ہو جیسے اس اعرابی مذکور نے کیا اور جہاں تک یہ مشار الیہم تو ان کا خروج مقاصدِ صحیحہ کیلئے تھا جیسے نشرِ علم اور بلادِ شرک کی فتح، سرحدی علاقوں میں مورچہ بندی اور دشمنانِ دین سے جہاد، اس کے باوصف وہ مدینہ اور اس میں رہنے کی فضیلت کے اعتقاد پر تھے، اس بارے کچھ مزید تفصیل کتاب الاعتصام میں آئے گی۔

- 46 باب بَيْعَةِ الصَّغِيرِ (نابالغ کی بیعت)

یعنی کیا یہ مشروع ہے یا نہیں؟ ابن منیر لکھتے ہیں ترجمہ موہم ہے اور حدیث اس کا ایہام زائل کرتی ہے تو یہ صغیر کی بیعت کے عدم انعقاد پر دال ہے۔

- 7210حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّه حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّه بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ هُوَ ابْنُ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَقِيلٍ زُهْرَةُ بْنُ مَعْبَدٍ عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّه بْنِ هِشَامٍ وَكَانَ قَدْ أَدْرَكَ النَّبِيَّ ﷺ وَذَهَبَتْ بِهِ أُمُّهُ زَيْنَبُ ابْنَةُ حُمَيْدٍ إِلَى رَسُولِ اللَّه ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّه بَايِعْهُ .فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ هُوَ صَغِيرٌ فَمَسَحَ رَأْسَهُ وَدَعَا لَهُ وَكَانَ يُضَحِّي بِالشَّاةِ الْوَاحِدَةِ عَنْ جَمِيعِ أَهْلِهِ طرفه - 2501 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۶۸۸)

یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو بکمالہ کتاب الشرکۃ میں گزری۔(و كان يضحى الخ) کان کے فاعل عبداللہ بن ہشام مذکور ہیں، یہ اثر موقوف عبداللہ تک اسی صحیح سند کے ساتھ ہے، حکمِ مذکور کا بیان باب(الأضحية عن المسافر و النساء) میں گزرا اور بعض قائلین سے یہ منقول بھی:(لا تجزئ أضحية الرجل عن نفسه وعن أهل بيته) بخاری نے اسے ذکر کیا اس لئے حالانکہ ان کی عادت ہے کہ اکثر موقوفات کو حذف کر دیتے ہیں کیونکہ متن قصیر تھا، اس میں اشارہ ہے کہ ابن ہشام نبی اکرم کی دعا کی برکت سے ایک لمبا عرصہ جئے، اس بارے کتاب الدعوات میں ذکر گزرا۔

علامہ انور(و كان يضحى الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس کا ظاہر امام مالک کے مذہب کے موافق ہے ہم کہتے ہیں یہ بکری فقط ان کی جانب سے قربانی تھی اور جو دیگر ان کے اہل ہیں تو وہ گوشت میں ان کے ساتھ مشترک تھے، یہ معنی ہے اس کے ان کے سب اہل کی طرف سے ہونے کا تو قربانی صرف مضحی کی جانب سے ہوتی ہے دیگر گوشت میں شریک ہوتے ہیں۔

- 47 باب مَنْ بَايَعَ ثُمَّ اسْتَقَالَ الْبَيْعَةَ (بیعت لوٹا دینے کی درخواست کرنا)

- 7211حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الإِسْلاَمِ فَأَصَابَ الأَعْرَابِيَّ وَعْكٌ بِالْمَدِينَةِ فَأَتَى الأَعْرَابِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى فَخَرَجَ الأَعْرَابِيُّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طِيبُهَا .

أطرافه 1883، 7209، 7216، - 7322 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

ایک باب قبل کی اعرابی والی حدیث ہے۔

- 48 باب مَنْ بَايَعَ رَجُلاً لاَ يُبَايِعُهُ إِلاَّ لِلدُّنْيَا (دنیوی غرض سے بیعت)

- 7212حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلاَثَةٌ لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ رَجُلٌ عَلَى فَضْلِ مَاءٍ بِالطَّرِيقِ يَمْنَعُ مِنْهُ ابْنَ السَّبِيلِ وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا لاَ يُبَايِعُهُ إِلاَّ لِدُنْيَاهُ إِنْ أَعْطَاهُ مَا يُرِيدُ وَفَى لَهُ وَإِلاَّ لَمْ يَفِ لَهُ وَرَجُلٌ يُبَايِعُ رَجُلاً بِسِلْعَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ فَحَلَفَ بِاللَّهِ لَقَدْ أُعْطِيَ بِهَا كَذَا وَكَذَا فَصَدَّقَهُ فَأَخَذَهَا وَلَمْ يُعْطَ بِهَا .

أطرافه 2358، 2369، 2672، - 7446 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۵۷)

ابوحمزہ کا نام محمد بن میمون سکری ہے۔(عن أبي صالح) یہ کتاب الشرب میں گزری، عبدالواحد بن زیادعن اعمش کی روایت میں:(سمعت أبا صالح يقول سمعت أبا هريرة) تھا۔(ثلاثة لا الخ) جریر نے اعمش سے:(لا ينظر إليهم) کی زیادت بھی کی، ان کی روایت سے(يوم القيامة) ساقط ہے، الشہادات میں اور عبدالواحد کی روایت میں ہے:(لا ينظر الله إليهم يوم القيامة) ان کی روایت سے(ولا يكلمهم) ساقط ہوا، یہ سب مسلم کی ابومعاویہ عن اعمش سے روایت میں ثابت ہے ، اس آیت کے موافق جو سورۃ آل عمران میں ہے آخر حدیث میں کہا: پھر یہ آیت پڑھی:(إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا)[آل عمران: ۷۷] الآیۃ ۔

(رجل على فضل الخ) عبدالواحد کی روایت میں ہے:(رجل كان به فَضْلُ ماءٍ مَنَعَهُ من ابن السبيل) مقصود ایک ہی ہے اگرچہ مفہوم دونوں کا متغایر ہے چونکہ دونوں باہم متلازم ہیں، اس پر کتاب الشراب میں بحث گزری، ابومعاویہ کی روایت میں(بالفلاة) ہے، یہی اس روایت میں: (بالطريق) سے مراد ہے، الشرب کی ہی عمرو بن دینار عن ابوصالح سے روایت

میں تھا کہ اللہ تعالی اسے روزِ قیامت کہے گا: (اليوم أمنعُكَ فضلي كما منَعْتَ فضل ما لم تعمل يداك) (یعنی آج میں تجھ سے اپنا فضل روک لوں گا جیسے تم نے اس چیز کا فضل۔ یعنی فالتو حصہ۔ روکا جس کے حصول میں تمہارے ہاتھوں کا کوئی دخل نہ تھا) وہیں اس پر کلام گزری، اس کے فوائد میں سے کچھ کتاب ترک الحیل میں گزرے۔

(إماما) روایتِ عبد الواحد میں (إمامه) ہے۔(وفي له) وہاں (رضي) ہے۔ (لم يف) وہاں (سخط) ہے۔ (بايع رجلا) مستملی اور سرخسی کے ہاں(يبايع) ہے،عبد الواحد کی روایت میں ہے:(أقام سلعة بعد العصر) جریر کی روایت میں ہے: (و رجل ساوم رجلا سلعة بعد العصر) ۔(فحلف بالله) روایتِ عبد الواحد میں ہے:(فقال والله لا إله غيره)۔ (لقد أعطى الخ) یہ بطورِ مجہول مضبوط ہے اسی طرح(ولم يعط) بھی،بعض میں بطورِ فاعل ہے اور ضمیر حالف کیلئے ہے اور یہی راجح ہے! عبد الواحد کی روایت میں ہے: (لقد أعطيت بها) اور ابو معاویہ کے ہاں(فحلف له بالله لأخذَهَا بكذا) عمرو کی ابو صالح سے روایت میں ہے: (لقد أعطى بها أكثر مما أعطى) یہاں ہمزہ اور طاء کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے، بعض میں مجہول کے بطور ہے اول ارجح ہے!

تنبہان کے تحت لکھتے ہیں ایک تو یہ کہ اعمش نے اس متن کے سیاق میں عمرو بن دینار عن ابو صالح کی مخالفت کی ہے جو الشرب میں گزری، التوحید میں ابن عیینہ عن عمرو عن ابو صالح ابو ہریرہ سے آئے گی اس کا شروع حدیثِ باب کے نحو ہے اور اس میں ہے: (ورجل على سلعة) اور(و رجل منع فضل ماء) اور(ورجل حلف على يمين كا ذبة بعد العصر ليقتطع بها مال رجل مسلم) کرمانی کہتے ہیں رجلِ ثانی کا عوض ذکر کیا اور وہ مبایع للامام آخر ہے اور وہ حالف تا کہ مالِ مسلم کا اسکے ساتھ اقتطاع کرے اور یہ اختلاف نہیں کیونکہ تخصیص بعد د زائد کی نفی نہیں کرتی ، یہ بھی محتمل ہے کہ ہر دو رراویوں نے وہ کچھ یاد رکھا جو دوسرے نے نہیں رکھا کیونکہ دونوں حدیثوں سے مجموعی طور سے چار خصال سامنے آتی ہیں جبکہ دونوں حدیثیں مصدّ ر بثلاثۃ ہیں تو گویا یہ اصل میں چار تھیں تو ہر دو راویوں نے ایک پر اقتصار کر کے اسے ان دو کے ساتھ ضم کیا جن پر ان کا توافق ہے تو اس طرح ہر روایت میں تین امور مذکور ہوئے ، دوسری تنبیہ میں اسکی تائید آتی ہے

دوسری تنبیہ کے تحت لکھتے ہیں مسلم نے یہ حدیث اعمش کے حوالے سے بھی تخریج کی لیکن ایک اور شیخ سے ایک اور سیاق کے ساتھ چنانچہ ابو معاویہ اور وکیع دونوں کے حوالے کے ساتھ اعمش عن ابو حازم عن ابو ہریرہ سے حدیثِ باب کے شروع کا نحو نقل کیا لیکن کہا:(شيخٌ زانٍ و مَلِكٌ كَذَّابٌ وعائلٌ مُسْتَكبِرٌ) (یعنی بوڑھا زانی اور جھوٹا حکمران اور متکبر تنگدست) بظاہر یہ کوئی دیگر حدیث ہے، اعمش سے اسے اس طریق سے نقل کیا اور(عن سليمان بن مسهر عن خرشه بن حرعن أبى ذر عن النبیؐ) ذکر کیا آگے یہ متن نقل کیا:(ثلاثة لايكلمهم الله يوم القيامة : المنان الذى لا يعطى شيئا إلا منة والمنفق سلعته بالحلف الفاجر والمُسْبلُ إزاره) (یعنی تین قسم کے افراد سے اللہ روزِ قیامت بات نہ کرے گا: ایک جو اگر کچھ راہِ خدا دیدے تو احسان جتلائے اور جھوٹی قسم کھا کر اپنا سودا فروخت کرنے والا اور نچلے دھڑ کا کپڑا۔ چادر، شلوار یا پتلون ٹخنوں سے نیچے۔ لٹکانے والا) اعمش پر یہ اختلاف قادح نہیں کیونکہ ان کے پاس تین طرق سے تین احادیث ہیں تو ان مجموع احادیث سے نو خصال مجتمع ہوئیں، دس ہونا بھی محتمل ہیں کیونکہ

جھوٹی قسم سے اپنا سودا بیچنے والا اس شخص کے مغایر ہے جو قسم اٹھاتا ہے کہ اسے اس سامان کے اتنے پیسے مل رہے تھے کیونکہ یہ خاص ہے اس شخص کے ساتھ جو تجارتی لین دین میں کذب بیانی کرتا ہے اور جو اس سے قبل ہے وہ اس سے اعم ہے تو یہ ایک دیگر خصلت بنی

نووی لکھتے ہیں کہا گیا (لا یُکَلِّمُھم اللہ) کا معنی اظہارِ رضا کے ساتھ تکلیم ہے ان لوگوں سے جن سے اللہ راضی ہوا اور یہ ناراضی والی تکلیم ہوگی، بعض نے کہا مراد یہ کہ ان سے اعراض کرے گا بعض نے کہا ایسی کلام نہ فرمائے گا جو ان کیلئے خوشکن ہو، بعض نے کہا تحیہ کے ساتھ فرشتوں کو ان کی طرف نہ بھیجے گا اور (لاینظر إلیھم) کا معنی یہ ہے کہ ان سے اعراض کرے گا اور اللہ کے بندوں کی طرف نظر کا معنی ہے اس کا ان کے ساتھ رحمت ولطف سے پیش آنا (یہاں محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ یہ اللہ کی نظر کی رحمت ولطف کی طرف تاویل ہے، حق یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی خلق میں سے جس کی طرف چاہے اکراماً نظر ڈالے اور جس سے چاہے اہانۃً اعراض کرے ایسی نظر جو اس کے جلال کے لائق ہے جیسے اس کے لئے حقیقی [یمینین] ہیں جو اس کی ذات کے لائق ہیں، ہمارا ان پر ایمان ہے جیسے اس عزوجل کی دیگر صفات پر ہے بغیر تمثیل، تکییف، تعطیل اور تحریف کے، اس کے اس قول کی حد پر: لیس کمثلہ شیء)

اور (لایز کیھم) سے مراد یہ کہ گناہوں سے ان کی تطہیر نہ کرے گا، بعض نے کہا ان کی ثناء وتعریف نہ کرے گا، ابن السبیل سے مراد مسافر جسے پانی کی ضرورت ہو لیکن اس سے حربی اور مرتد مستثنیٰ ہیں جب کفر پر وہ مصر رہیں تو ایسوں کو پانی دینا واجب نہیں، عصر کے بعد کے وقت کو خاص بالحلف کیا اس کے شرف کے مدنظر اور رات اور دن کے فرشتوں کے اس وقت میں باہم مجتمع ہونے کے سبب اور دیگر اس کے فضائل وغیرہ اور وہ شخص جو اس صفتِ مذکورہ کے ساتھ امام کی مبایعت کرتا ہے اس کا اس وعید کا استحقاق اس لئے کہ اس نے امام المسلمین کے ساتھ دھوکہ دہی کی اور جن نے امام کے ساتھ یہ کیا وہ رعیت کے ساتھ بھی کر سکتا ہے کہ اس میں اثارتِ فتنہ کی طرف تسبب ہے بالخصوص اگر یہ شخص ایسا ہے کہ اس پر اس کے پیروکار بھی ہوں، خطابی لکھتے ہیں وقتِ عصر کی تخصیص اس میں تعظیمِ اثم کی وجہ سے ہے اگرچہ جھوٹی قسم اٹھانا ہر وقت ہی محرم ہے لیکن اللہ تعالی نے اس وقت کو معظم کیا ہے کہ فرشتوں کو کیا کہ اس میں باہم مجتمع ہوتے ہیں اور یہ ختامِ اعمال کا وقت ہے اور امور اپنے خواتیم کے ساتھ ہی ہوتے ہیں تو اس وجہ سے اس کی عقوبت غلیظ (یعنی سخت) ہوئی تا کہ کوئی اس کی جرات ہی نہ کرے کہ جو ایسے وقت میں بھی اس کی جرات کرتا ہے وہ دیگر اوقات میں بھی اس کا عادی ہوگا (اور اسے ہلکا لے گا) سلف عصر کے بعد قسمیں اٹھواتے تھے حدیث میں بھی اس کا ذکر ہوا ہے! حدیث میں بیعت توڑنے کی شدید وعید ذکر ہوئی اسی طرح امام پر خروج کی بھی کہ اس میں تفرقِ کلمہ ہے اور اس لئے کہ وفا میں جان، عزت اور مال کی حفاظت ہے، مبایعتِ امام میں اصل یہ ہے کہ اس امر پر بیعت کرے کہ وہ عمل بالحق کرے گا، حدود قائم کرے گا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کرے گا تو جس نے مقصود فی الاصل کا ملاحظہ ترک کر کے مال لینے کی غرض سے بیعت کی تو وہ خسرانِ مبین کا سزاوار بنا اور وہ اس وعیدِ مذکور میں داخل ہوا اور اس کے گھیرے میں آ گیا اگر اللہ تعالیٰ نے اس سے درگزر نہ فرمایا، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ ہر عمل جس کے ساتھ اللہ کی رضا مقصود نہ ہو بلکہ عرضِ دنیا مراد ہو تو وہ فاسد اور اس کا صاحب آثم ہے۔

- 49 باب بَيْعَةِ النِّسَاءِ (عورتوں سے بیعت لینا)

رَوَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(رواه ابن عباس) شائدان کی مرادالعیدین میں گزری حسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس کے طریق سے روایت ہے جس میں انہوں نے بیان کیا کہ میں عیدالفطر کو حاضر ہوا تو ایک حدیث ذکر کی اور اس میں ہے گویا میں نبی اکرم کو دیکھ رہا ہوں آپ تشریف لائے اور ہاتھ مبارک کے اشارے سے لوگوں کو بٹھلانے لگے پھر مردوں کے اجتماع کو کاٹتے ہوئے خواتین کی طرف آئے حضرت بلال بھی آپ کے ہمراہ تھے تو یہ آیت پڑھی: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَ كَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ الخ) پھر آخر میں فرمایا: (أنتن على ذلك؟) ان کے مباحث تفسیر الممتحنہ میں گزرے

- 7213 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ يَقُولُ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَنَحْنُ فِي مَجْلِسٍ تُبَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَسْرِقُوا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَسَتَرَهُ اللَّهُ فَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ وَ إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ فَبَايَعْنَاهُ عَلَى ذَلِكَ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۲۳۶)

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6801، 6873، 7055، 7199، - 7468

اس حدیث کی شرح کتاب الایمان میں گزری ہے حضرت عبادہ سے اس کے بعض طرق میں ہے کہ ہم (مردوں) سے نبی اکرم نے وہی وعدہ لیا جو خواتین سے لیا تھا کہ ہم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور چوری و زنا نہ کریں، اسے مسلم نے اشعث صنعانی عن عبادہ سے نقل کیا اسی طریق کی طرف اس ترجمہ میں اشارہ کیا ہے، بقول ابن منیر بیعۃ النساء کے ترجمہ میں حدیثِ عبادہ کو داخل کیا ہے کیونکہ یہ قرآن میں عورتوں کے حق میں وارد ہوئی ہے تو انہی کے ساتھ معروف ہوئی پھر مردوں میں بھی مستعمل ہوئی۔

- 7214 حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُبَايِعُ النِّسَاءَ بِالْكَلَامِ بِهَذِهِ الْآيَةِ ﴿ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا ﴾ قَالَتْ وَمَا مَسَّتْ يَدُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَدَ امْرَأَةٍ إِلَّا امْرَأَةً يَمْلِكُهَا .

أطرافه 2713، 2733، 4182، 4891، - 5288 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص: ۱۷۸)

یہاں اسے مختصر نقل کیا، اسے بزار نے عبدالرزاق کے طریق سے حدیثِ باب کی سند کے ساتھ حضرت عائشہ تک نقل کیا اور اس میں ہے کہ فاطمہ بنت عتبہ یعنی ابن ربیعہ بن عبد شمس، ہند بنت عتبہ کی بہن نبی اکرم سے بیعت کرنے آئیں تو آپ نے (مجملہ شروطِ بیعت کے) وعدہ لیا کہ زنا نہ کرے گی تو اس نے فرطِ حیا سے سر پر ہاتھ رکھا تو حضرت عائشہ نے اس سے کہا اے عورت بیعت

کرو بخدا ہم نے بھی اسی پر بیعت کی ہے تو کہنے لگی تب ٹھیک ہے، اس حدیث کے فوائد تفسیر المتحنہ میں گزرے ہیں۔ (قالت وما مَسَّتُ يد رسول الله الخ) اس قدرِ حدیث کو نسائی نے مفرداً محمد بن یحیٰ عن عبد الرزاق سے حدیثِ باب کی سند کے ساتھ تخریج کیا (لکن ما مس) اور (يد امرأة قط) کے الفاظ ذکر کئے، اسی طرح مالک نے بھی اسے زہری سے ان الفاظ کے ساتھ مفرداً نقل کیا: (ما مس رسول الله ﷺ بيده امرأةً قطُّ إلا أن يأخذ عليها فإذا أخذ عليها فأعطَتْهُ قال اذهبى فقد بايعتك) اسے مسلم نے نقل کیا، نووی کہتے ہیں یہ استثناء منقطع ہے اور تقدیرِ کلام ہے: (مامس يدَ امرأة قط ولكن يأخذ عليها البيعة ثم يقول الخ) کہتے ہیں یہ تقدیر دوسری روایت میں مصرح بہ ہے لہذا یہ ضروری ہے، بقول ابن حجر میں نے تفسیر المتحنہ میں حدیثِ عائشہ کے ظاہر کی مخالفت کرنے والے کا ذکر کیا تھا آنجناب کی عورتوں سے مبایعت کے سلسلہ میں کلام پر اقتصار کے ضمن میں وہاں وارد ہوا تھا کہ کسی حائل کے ساتھ بیعت لی تھی، یہ ان کے اس تقدیر پر جزم کیلئے معکر ہے، اگلی حدیث میں مذکور ام عطیہ کے قول: (فقبضت امرأة يدها) سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ عورتوں کی بیعت بھی ہاتھوں کے ساتھ ہوتی تھی تو یہ حضرت عائشہ سے منقول اس حصر کے مخالف ہے، حائل کا جو ذکر ہوا، کا جواب یہ دیا گیا کہ خواتین (نبی اکرم کے دست مبارک کو) چھوئے بغیر ہاتھوں سے بیعت کے وقت اشارہ کرتی تھیں، ابن راہویہ نے حسن سند کے ساتھ اسماء بنت یزید سے مرفوعاً نقل کیا کہ میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ اجنبیہ کی کلام کا سماع مباح ہے اور یہ کہ اس کی آواز عورۃ نہیں اور یہ کہ بغیر ضرورت اجنبیہ کے جسم کو چھونا منع ہے۔

- 7215 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبُدُ الُوَارِثِ عَنُ أَيُّوبَ عَنُ حَفُصَةَ عَنُ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتُ بَايَعُنَا النَّبِيَّ ﷺ فَقَرَأَ عَلَيَّ ﴿ أَنُ لَا يُشُرِكُنَ بِاللَّهِ شَيْئًا ﴾ وَنَهَانَا عَنِ النِّيَاحَةِ فَقَبَضَتِ امُرَأَةٌ مِنَّا يَدَهَا فَقَالَتُ فُلَانَةُ أَسُعَدَتُنِي وَأَنَا أُرِيدُ أَنُ أَجُزِيَهَا فَلَمُ يَقُلُ شَيْئًا ثُمَّ رَجَعَتُ فَمَا وَفَتِ امُرَأَةٌ إِلَّا أُمُّ سُلَيُمٍ وَأُمُّ الُعَلَاءِ وَابُنَةُ أَبِي سَبُرَةَ امُرَأَةُ مُعَاذٍ أَوِ ابُنَةُ أَبِي سَبُرَةَ وَامُرَأَةُ مُعَاذٍ طرفاه 1306، - 4892 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۲۳۱)

ایوب سے سختیانی اور حفصہ سے بنت سیرین مراد ہیں، سند کے سب راوی بصری ہیں ام عطیہ کی اس حدیث کی شرح مفصل کتاب الجنائز میں گزری وہاں اس حدیث میں مذکور خواتین کے نام ذکر کئے تھے ان کے قول (أسعدتني) پر تفسیر المتحنہ پر کلام گزری۔

- 50 باب مَنُ نَكَثَ بَيُعَةً (غدار کی سزا)

وَقَوُلِهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوُقَ أَيُدِيهِمُ فَمَنُ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنُكُثُ عَلَى نَفُسِهِ وَمَنُ أَوُفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيُهِ اللَّهَ فَسَيُؤُتِيهِ أَجُرًا عَظِيمًا ﴾ (اللہ کا فرمان: بے شک جو لوگ آپ سے بیعت کر رہے تھے وہ دراصل اللہ سے بیعت کر رہے تھے اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر تھا تو جس نے اسے توڑا اس کا وبال خود اسی کی جان پہ ہوگا اور جس نے اسے پورا کیا تو اللہ تعالی اسے اجرِ عظیم سے نوازے گا)

کشمیہنی کے نسخہ میں (بيعته) ہے۔ (وقال الله الخ) غیرِ ابوذر میں (وقول الله) ہے۔ (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ الخ) ابوذر کے ہاں (على نفسه) تک مذکور ہے پھر کہا: (إلى قوله: فَسَيُؤُتِيهِ أَجُرًا عَظِيمًا) کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت منقول ہے۔

- 7216حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ سَمِعْتُ جَابِرًا قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ بَايِعْنِي عَلَى الإِسْلاَمِ فَبَايَعَهُ عَلَى الإِسْلاَمِ ثُمَّ جَاءَ الْغَدَ مَحْمُومًا فَقَالَ أَقِلْنِي فَأَبَى فَلَمَّا وَلَّى قَالَ الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طِيبُهَا .

أطرافه 1883، 7209، 7211، - 7322 (اسی جلد کا سابقہ نمبر دیکھیں)

اعرابی کی بیعت والی حدیث جو قبل ازیں گزری، نکثِ بیعت پر وعید بارے ابن عمر کی حدیث گزری ہے جس کے الفاظ ہیں:(لا أعلم غدرا أعظمَ مِنْ أنْ يبايع رجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال) یہ کتاب الفتن میں گزری اس کا نحوان سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:(من أعطى بيعة ثم نكثها لقي الله وليست معه يمينه)(یعنی جس نے بیعت کر کے توڑ دی وہ اللہ سے اس حالت میں ملے گا کہ اسکا دایاں ہاتھ اسکے ساتھ نہ ہوگا) اسے طبرانی نے جید سند کے ساتھ نقل کیا اس ضمن میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا مروی ہے:(الصلاة كفارةٌ إلا مِنْ ثلاثٍ: الشرك بالله ونكث الصفقة) (یعنی نماز کفارہ ہے مگر تین امور کا: اللہ کے ساتھ شرک اور نکثِ صفقہ) اس میں صفقہ کی تفسیر یہ کی : (أن تعطى رجلا بيعتك ثم تقاتله) (کہ پہلے کسی امیر کی بیعت کی پھر اس سے جنگ شروع کر دی) اسے احمد نے نقل کیا۔

- 51باب الاِسْتِخْلاَفِ (ولی عہد مقرر کرنا)

یعنی خلیفہ کا اپنی موت کے وقت اپنے بعد کسی کو خلیفہ نامزد کر جانا یا ایک جماعت متعین کرنا کہ ان میں سے ایک کو خلیفہ بنا لیں۔

- 7217حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلاَلٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ وَارَأْسَاهْ .فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاكِ لَوْ كَانَ وَأَنَا حَيٌّ فَأَسْتَغْفِرُ لَكِ وَأَدْعُو لَكِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ وَاثُكْلِيَاهْ وَاللَّهِ إِنِّي لأَظُنُّكَ تُحِبُّ مَوْتِي وَلَوْ كَانَ ذَاكَ لَظَلِلْتَ آخِرَ يَوْمِكَ مُعَرِّسًا بِبَعْضِ أَزْوَاجِكَ .فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَلْ أَنَا وَارَأْسَاهْ لَقَدْ هَمَمْتُ -أَوْ أَرَدْتُ -أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ فَأَعْهَدَ أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ ثُمَّ قُلْتُ يَأْبَى اللَّهُ وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ أَوْ يَدْفَعُ اللَّهُ وَيَأْبَى الْمُؤْمِنُونَ .

طرفه - 5666 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۲۷۴)

یحی بن سعید سے مراد انصاری ہیں سند کے تمام راوی مدنی ہیں سند و متن سے متعلق معلومات و فوائد باب(كفارة المرض) میں ذکر ہوئیں۔ (فأعهد) یعنی اپنے بعد ولی عہد مقرر کر دوں، یہ ہے بخاری کی حدیثِ ہذا کی فہم تو اسی پر ترجمہ قائم کیا اگرچہ عہد اس سے اعم ہے لیکن عروہ عن عائشہ کی روایت میں یہ الفاظ واقع ہیں: (ادعى لى أباك وأخاك حتى أكتب كتابا) اس کے آخر میں ہے:(ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر) مسلم کی ایک روایت میں ہے:(ادعى لى أبابكر أكتب كتابا فإنى أخاف أن يَتَمَنّىٰ مُتَمَنٍّ و يَأْبَى اللهُ و المؤمنون إلا أبا بكر) بزار کی روایت میں ہے: (معاذ الله أن تختلف الناس على أبى

بکر) تو یہ سب الفاظ مرشد ہیں کہ (عہد سے) مراد خلافت ہے! مہلب نے افراط کرتے ہوئے کہا اس میں صدیق اکبر کی خلافت پر قاطع دلیل ہے اور تعجب انگیز یہ کہ بعدازاں خود انہی نے مقرر کیا کہ ثابت یہی ہے کہ نبی اکرم نے کسی کا استخلاف نہیں کیا تھا۔

- 7218 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قِيلَ لِعُمَرَ أَلَا تَسْتَخْلِفُ قَالَ إِنْ أَسْتَخْلِفْ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي أَبُو بَكْرٍ وَإِنْ أَتْرُكْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَثْنَوْا عَلَيْهِ فَقَالَ رَاغِبٌ رَاهِبٌ وَدِدْتُ أَنِّي نَجَوْتُ مِنْهَا كَفَافًا لَا لِي وَلَا عَلَيَّ لَا أَتَحَمَّلُهَا حَيًّا وَمَيِّتًا

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ ہی سے روایت ہے، کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے پوچھا گیا کہ آپ اپنے بعد کسی کو خلیفہ کیوں نامزد نہیں کرتے ؟ تو انھوں نے کہا اگر میں خلیفہ بناؤں تو مجھ سے پہلے جو مجھ سے بہتر تھے انھوں نے خلیفہ بنایا ہے (یعنی) حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اور اگر میں نہ بناؤں تو مجھ سے پہلے جو بہتر تھے یعنی رسول اللہ، انھوں نے خلیفہ نہیں بنایا۔

شیخ بخاری فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں۔ (قیل لعمر ألا الخ) مسلم کی ابو اسامہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن ابن عمر سے روایت میں ہے کہ والد صاحب پر جب قاتلانہ حملہ ہوا تو میں وہاں موجود تھا جب لوگوں نے کہا کسی کو خلیفہ نامزد کریں، ایک اور طریق سے نقل کیا کہ یہ بات کہنے والے خود ابن عمر تھے، اسے انہوں نے سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ سے تخریج کیا کہ حضرت حفصہ نے ان سے کہا کیا جانتے ہو تمہارے والد ولی عہد نہیں بنا رہے؟ کہتے ہیں میں نے قسم کھائی کہ اس بارے ان سے بات کروں گا تو قصہ ذکر کیا اس میں ہے کہ ان سے کہا اگر آپکا کوئی راعیِ غنم ہو پھر وہ ریوڑ چھوڑ کر آپ کے پاس آجائے تو آپ سوچیں گے اس نے (ریوڑ کو) ضائع کر دیا تو لوگوں کا خیال رکھنا تو اس سے بھی اشد ضروری ہے تو اسکے جواب میں حضرت عمر نے کہا تھا: (إن الله يحفظ دينه) کہ اللہ اپنے دین کی حفاظت کرے گا۔

(إن أستخلف الخ) سالم کی روایت میں ہے کہ اگر کسی کو نامزد نہ کروں تو نبی اکرم نے بھی کسی کو نامزد نہ کیا تھا اور اگر کروں تو ابوبکر نے ایسا کیا تھا، عبداللہ کہتے ہیں میں اس سے سمجھ گیا کہ وہ رسول اللہ کے برابر کسی کو نہ رکھیں گے اور وہ کسی کی نامزدگی نہ کریں گے، ابن سعد نے عبید اللہ بن عبداللہ۔ میرا خیال ہے کہ یہ ابن عمیر ہیں۔ سے نقل کیا کہ کچھ لوگوں نے حضرت عمر سے کہا کیا کسی کو ولی عہد نہ بنائیں گے؟ کہنے لگے فعل و ترک دونوں کا اسوہ موجود ہے جس کا بھی اخذ کروں درست ہے، اس میں اشکال ہے مگر اسے یہ بات دور کرتی ہے کہ دلیلِ ترک تو نبی اکرم کے فعل سے واضح ہے اور دلیلِ فعل آپ کے اس عزم سے ماخوذ ہے جو سابق الذکر روایت میں حضرت عائشہ نے نقل کیا اور آپ کسی جائز فعل کا ہی عزم کر سکتے تھے تو گویا حضرت عمر کہہ رہے ہیں کہ اگر میں کسی کا بطورِ خلیفہ تقرر کر دوں تو نبی اکرم نے اس کا ارادہ بنایا تھا تو یہ اسکے جواز کی دلیل ہے اور اگر اس کا ترک کروں تو آنجناب نے بھی ترک کیا جو اس کے جواز کی دلیل ہے اور ابوبکر نے آپ کے عزم سے اس کا جواز اخذ کیا لہذا (حضرت عمر کو) اپنا ولی عہد بنایا اور لوگوں نے اس کے قبول پر اتفاق کیا، یہ بات ابن منیر نے کہی بقول ابن حجر بظاہر حضرت عمر کے ہاں راجح ترک تھا کیونکہ آنجناب کی نسبت امرِ واقع ترک ہی تھا، یہ آنجناب کے حجِ تمتع کے عزم کے مشابہ ہے جبکہ آپکا فعل افراد ہے لہذا افراد راجح ہے لیکن یہ مسئلہ اختلافی ہے۔

(فأثنوا علیه فقال راغب الخ) ابن بطال کہتے ہیں یہ دو امور کو محتمل ہے ایک یہ کہ (راغب راہب کہنے سے مراد یہ کہ) جنہوں نے ان کی تعریف کی ہے اس پر وہ یا تو اس بابت میری حسنِ رائے میں راغب (یعنی معترف) ہیں اس لئے میری تعریف کی ہے یا پھر وہ اندرونی ناپسندیدگی کے اظہار سے ڈرتے ہیں (لہذا اوپرے دل سے تعریف کر دی) یا معنی یہ ہے کہ (راغب فیما عندی و راهب منی) (یعنی جو میرے پاس ہے اس میں راغب اور مجھ سے ڈرتے ہوئے) یا مراد یہ کہ لوگ خلافت میں راغب بھی ہیں اور اس سے راہب بھی اور اگر میں کسی رغبت رکھنے والے کو خلیفہ مقرر کر دوں تو ممکن ہے وہ احسن طرح سے عہدہ برآ نہ ہو سکے! عیاض نے اس کی ایک دیگر توجیہہ ذکر کی وہ یہ کہ یہ دونوں حضرت عمر کے وصف ہیں یعنی وہ اللہ کے ہاں جو ہے اس میں راغب ہیں اور اسکے عذاب سے راہب ہیں تو مجھے تمہاری ثناء و تعریف کی ضرورت نہیں تو یہی رغبت و رہبت مجھے کسی کو خلافت کیلئے نامزد کرنے سے روکے ہوئے ہے۔

(نجوت منها) ضمیرِ خلافت کی طرف راجع ہے۔(كفافا) کاف کی زبر اور تخفیفِ فاء کے ساتھ یعنی (مكفوفا عني شرها وخيرها) (یعنی مجھ سے اس کا شر اور خیر دونوں روک لی جائیں) خود ہی اس کی ان الفاظ سے تفسیر کر دی: (لا لِيَ ولا عَلَيَّ) اس کا نحو حضرت عمر کے ابو موسی سے کلام میں ان کے مناقب کے باب میں گزرا ابو اسامہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (لَوَدِدْتُ لو أن حظي منها الكفاف)۔

(لا أتحملها حيا وميتا) ابو اسامہ کی روایت میں ہے: (أتَحَمَّلُ أمرَكم حيا و ميتا) یہ استفہامِ انکار ہے جس سے حرفِ استفہام محذوف ہے اس بارے اپنا عذر بیان کیا لیکن جب اپنے بیٹے ابن عمر کی راعیِ غنم والی تمثیل سنی تو (ایک درمیانی راہ نکالتے ہوئے) چھ اکابر صحابہ کو نامزد کیا اور انہیں حکم دیا کہ اپنے میں سے ایک کو خلیفہ بنا لیں، ان چھ کے انتخاب کی وجہ یہ تھی کہ یہ سب اہلِ بدر میں سے تھے اور نبی اکرم جب فوت ہوئے تو ان سے راضی تھے، اس دوسرے وصف کی مناقبِ عثمان کی حدیث میں تصریح گزری ہے جہاں تک پہلا وصف تو ابن سعد نے عبد الرحمٰن بن ابزی عن عمر سے نقل کیا کہ یہ امرِ خلافت اہلِ بدر میں رہے گا جب تک ان میں سے ایک بھی باقی ہے پھر ایسوں میں ہوگا اس میں طلیق (یعنی آزاد کردہ غلام) اور مسلمۃ الفتح (یعنی فتحِ مکہ کے بعد اسلام لانے والے) کا کوئی حصہ نہیں ان کی اس رائے کی بنیاد خلافت میں تقدیمِ افضل کا اعتبار ہے

ابن بطال کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر اس ضمن میں فتنہ کے ڈر سے درمیانی راہ پر چلے تو خیال کیا کہ استخلاف مسلمانوں کے امر کیلئے اضبط ہے (یعنی تا کہ انارکی کا شکار نہ ہوں) تو اس معاملہ کو چھ پر موقوف کر دیا تا کہ آنجناب اور حضرت ابو بکر دونوں کی اقتدا ہو جائے تو نبی اکرم کے فعل یعنی ترکِ تعیین کا بھی تمسک کیا اور فعلِ ابو بکر کے ایک طرف کا بھی اھ، کہتے ہیں اس میں ولی عہد بنا لینے کے جواز کی دلیل ہے کیونکہ صحابہ کرام نے بالاتفاق حضرت ابو بکر کے فعل کو قبول کیا تھا جیسا کہ انہوں نے حضرت عمر کے اس اقدام سے بھی اختلاف نہیں کیا، کہتے ہیں یہ باپ کے اپنی اولاد کیلئے وصیت کرنے سے مشابہ ہے چونکہ وہ بنسبت دیگر کے ان کی اصلاح کے معاملہ سے زیادہ باخبر ہوتا ہے تو امام بھی اسی طرح ہے، اس میں ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے جزم کیا کہ نبی اکرم نے ابو بکر کو خلافت کیلئے نامزد کر دیا تھا، یہ طبری ہیں اور ان سے قبل بکر ابن اختِ عبد الواحد اور ان کے بعد ابن حزم کیونکہ حضرت عمر قطعیت سے کہہ رہے ہیں کہ آپ نے کسی کا استخلاف نہیں کیا، مخالفین نے در اصل لوگوں کے جناب ابو بکر کو (خليفة رسول الله) کا لقب دینے پر اتفاق سے احتجاج کیا ہے، طبری نے بسند صحیح اسماعیل بن ابو خالد عن

قیس بن ابوحازم سے نقل کردہ اپنی روایت سے بھی تمسک کیا، کہتے ہیں میں نے عمر کو دیکھا لوگوں کو بٹھلا رہے اور کہہ رہے ہیں خلیفہ رسول کی بات سنو! بقول ابن حجر اس کی نظیر جو (باب ہذا کی) پانچویں حدیث میں قولِ ابوبکر مذکور ہے: (حتی یری الله خلیفة نبیه) اسکا یہ کہہ کر رد کیا گیا کہ صیغہ محتمل ہے کہ مفعول سے ہو یا یہ کہ فاعل سے ہو، لہذا اس میں کوئی حجت نہیں، فاعل سے ہونا حضرت عمر کے جزم سے مترجح ہے کہ آپ نے ترکِ استخلاف کیا ہے اسی طرح ابن عمر کی اس پر ان کی موافقت سے لہذا اس پر (خلیفة رسول الله) کا معنی یہ ہوگا کہ جو آپکا جانشین بنا (یعنی بغیر آنجناب کے نامزد کئے) اور یہ معاملہ سنبھالا اسی لئے انہیں یہ لقب عطا کیا گیا یا یہ کہ یہ حضرت عمر کی زاتی رائے کا نتیجہ تھا کہ ابوبکر کو یہ لقب دیا اس معنی میں کہ حدیثِ باب کے متضمن کی طرف اشارہ کیا اور دیگر کئی ادلہ،

اگر چہ صراحت کے اتھ یہ وارد نہیں لیکن مجموعی طور سے اسکا اخذ کیا جانا ممکن ہے (زیادہ مناسب یہی کہ امرِ واقع کے اعتبار سے یہ لقب دیا گیا) اس میں راوندیہ کے بعض حضرات کا بھی رد ہے جو زعم کرتے ہیں کہ نبی اکرم نے حضرت عباس کی نامزدگی پر تنصیص کی تھی اور شیعہ کا بھی جو حضرت علی کی بابت یہی دعویٰ کرتے ہیں، وجہِ رد تمام صحابہ کرام کا صدیق اکبر کی متابعت پھر ان کی حضرت عمر کی نامزدگی پر اتفاق کرنا اسی طرح حضرت عمر کے مجلس شوریٰ کی تشکیل پر بھی اور پھر نہ حضرت عباس اور نہ حضرت علی کسی نے بھی یہ ادعاء نہ کیا تھا کہ نبی اکرم نے انہیں خلیفہ نامزد کیا تھا

نووی وغیرہ کہتے ہیں استخلاف کے ذریعہ انعقادِ خلافت پر اجماع ہے اسی طرح اہلِ حل وعقد کے کسی کیلئے عقدِ خلافت پر اتفاق اس طور کہ کوئی دیگر استخلاف موجود نہ ہو اور اس طریقہ پر بھی جو حضرت عمر نے اختیار کیا اس امر پر بھی کہ خلیفہ کی نامزدگی واجب ہے اور اس امر پر بھی کہ اس کا وجوب بالشرع ہے نہ کہ بالعقل، بعض نے مخالفت کی جیسے اصم اور خوارج، ان کا کہنا ہے کہ نصبِ خلیفہ واجب نہیں، بعض معتزلہ نے مخالفت کی اور کہا یہ عقلی لحاظ سے واجب ہے نہ کہ شرعی لحاظ سے، یہ دونوں قول باطل ہیں جہاں تک اصم ہیں تو انہوں نے صحابہ کرام کے سقیفہ بنی ساعدہ میں معاملہ طے ہونے تک اسی طرح حضرت عمر کی مجلس شوریٰ کے کسی نتیجہ پر پہنچنے تک بلا خلیفہ رہنے سے احتجاج کیا لیکن اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ ترک پر اطباق نہ تھا بلکہ اس دوران وہ نصبِ خلیفہ کی سعی وکوشش میں لگے ہوئے تھے تاکہ حقدار کیلئے اس کا ایقاع کریں، اصم کے رد میں یہی کہنا کافی ہے کہ یہ ان سے قبل کے اجماع سے محجوج ہے! جہاں تک دوسرا قول تو اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ عقل کیلئے ایجاب وتحریم اور تحسین وتقبیح میں کوئی مدخل نہیں اس کا تو بحسب العادت وقوع ہے اور پھر ایامِ سقیفہ کہنا مخدوش ہے کہ آمدہ حدیث میں تصریح ہے کہ پہلے ہی روز حضرت ابوبکر کی بیعت ہو چکی تھی کیونکہ مذکور ہے کہ حضرت عمر نے (خطب الغد من یوم توفي النبی) (یعنی وفاتِ نبوی کی اگلی صبح تقریر کی) اور اس میں کہا: (فقوموا فبایعوا) (چلو اٹھو آپ کی بیعت کرو) اور ان سے بھی قبل (گویا وفات ہی کے روز) ایک گروہ سقیفہ بنی ساعدہ میں ان کی بیعت کر چکا تھا لہذا وفاتِ نبوی اور ابوبکر کی بیعت (عامہ) کے مابین ایک رات و دن ہی ہے، اس کا ایضاح مناقبِ ابوبکر میں گزرا۔

- 7219 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ﷺ أَنَّهُ سَمِعَ خُطْبَةَ عُمَرَ الآخِرَةَ حِينَ جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ وَذَلِكَ الْغَدُ مِنْ يَوْمِ تُوُفِّيَ النَّبِيُّ ﷺ فَتَشَهَّدَ وَأَبُو بَكْرٍ صَامِتٌ لاَ يَتَكَلَّمُ قَالَ كُنْتُ أَرْجُو أَنْ يَعِيشَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

حَتَّى يَدْبُرَنَا يُرِيدُ بِذَلِكَ أَنْ يَكُونَ آخِرَهُمْ فَإِنْ يَكُ مُحَمَّدٌ ﷺ قَدْ مَاتَ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ جَعَلَ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نُورًا تَهْتَدُونَ بِهِ بِمَا هَدَى اللَّهُ مُحَمَّدًا ﷺ وَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَانِي اثْنَيْنِ فَإِنَّهُ أَوْلَى الْمُسْلِمِينَ بِأُمُورِكُمْ فَقُومُوا فَبَايِعُوهُ وَكَانَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ قَدْ بَايَعُوهُ قَبْلَ ذَلِكَ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ وَكَانَتْ بَيْعَةُ الْعَامَّةِ عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ الزُّهْرِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ لأَبِي بَكْرٍ يَوْمَئِذٍ اصْعَدِ الْمِنْبَرَ فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى صَعِدَ الْمِنْبَرَ فَبَايَعَهُ النَّاسُ عَامَّةً .

طرفه - 7269

ترجمہ: انس بن مالک کہتے ہیں انہوں نے حضرت عمر کی وہ تقریر سنی جب منبر پہ بیٹھے اور نبی پاک کی وفات کے اگلے روز کی صبح کے وقت، تشہد پڑھی اور ابو بکر چپ بیٹھے تھے کچھ نہ کلام کر رہے تھے تو کہا مجھے امید تھی کہ نبی پاک اتنی عمر پائیں گے کہ ہم سب سے آخر میں فوت ہوں گے تو اب اگر حضرت محمد ﷺ فوت ہو گئے ہیں تو اللہ نے تمہارے درمیان ایک ایسا نور رکھ چھوڑا ہے جسکے ساتھ تم نبی اکرم کی بتلائی ہوئی راہِ ہدایت پہ گامزن رہو گے اور یہ ابو بکر ہیں جو ثانی اثنین اور تمہارے والی بننے کے سب سے بڑھ کر حقدار ہیں تو آؤ کھڑے ہو جاؤ اور ان کی بیعت کرو، اہلِ اسلام کا ایک گروہ قبل ازیں سقیفہ بنی ساعدہ میں جناب ابو بکر کی بیعت کر چکا تھا اور منبر پر عام بیعت منعقد ہوئی، زہری انس عن عمر سے ناقل ہیں کہ وہ اس موقع پہ حضرت ابو بکر کو منبر پر بٹھانے کو مسلسل کوشاں رہے حتی کہ بٹھلا کر چھوڑا تو عوام نے ان کی بیعت کی۔

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔(أنه سمع خطبة الخ) یہ جو حضرت انس نے اپنے مشاہدہ وسمع کی بابت بیان کیا، یہ سقیفہ ہی ساعدہ میں صدیق اکبر کی بیعت ہو جانے کے بعد کا واقعہ ہے جیسا کہ اس کا بسط و بیان باب(رجم الحبلی من الزنا) میں گزرا، وہاں ذکر ہوا تھا کہ مہاجرین پھر انصار نے آپ کی بیعت کی تھی تو گویا وہاں کا معاملہ طے کر کے صحابہ کرام مسجد نبوی میں آ گئے اور نبی اکرم کی تجہیز وتکفین میں مشغول ہو گئے پھر حضرت عمر نے حاضرین کو سقیفہ میں طے ہونے والے معاملہ کی بابت آگاہ کیا اور ان لوگوں کو جو وہاں حاضر نہ تھے صدیق اکبر کی بیعت کرنے کی دعوت دی، یہ سب ایک ہی روز میں ہوا اس کے لئے اسماعیلی کی ابن شہاب سے روایت قادح نہیں جس میں ہے کہ حضرت عمر نے دورانِ تقریر کہا: (أما بعد فإني قلت لكم أمس مقالة) کہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ ان کا یہ خطبہ (یعنی جس کی طرف اس میں امس کے حوالے سے اشارہ کیا) وفات نبوی کے روز تھا۔

(حتى يدبرنا) ابن بطال وغیرہ نے اسے یاء کی زبر، دالِ ساکن اور باء کی پیش کے ساتھ ضبط کیا ہے ای(آخرنا)، خلیل کہتے ہیں: (دبرت الشيء دبراً تبعته)(یعنی اس کے پیچھے گیا) اور (دبر ني فلان) یعنی میرے پیچھے آیا، حدیث میں ہی اسے مفسر کر دیا، عقیل کی روایت میں ہے: (ولكن رجوت أن يعيش رسول الله ﷺ حتى يدبر أمرنا) یہ بابِ تفعیل سے ہے اس پر اصل میں جو ہے اسے بھی اسی طرح پڑھا جائے تو (يدبرنا) سے مراد (يدبر أمرنا) ہے لیکن عقیل کی روایت میں یہ بھی واقع ہوا: (حتى يكون رسول الله آخرنا) یہ سب حضرت عمر نے اپنی سابقہ کہی بات کا اعتذار کرتے ہوئے کہا کہ جب وفات کی خبر ملتے ہی کہا تھا آپ فوت نہیں ہوئے۔۔۔الخ

(فإن يك محمد ﷺ قد مات) یہ بقیہ کلامِ عمر ہے عقیل کے ہاں یہ زیادت ہے:(فاختار الله لرسوله الذي يبقى

علی الذی عند کم)۔ (بما هدی الله محمدا) یعنی قرآن، اس کا بیان معمر عن زہری کی الاعتصام کے اوائل میں آمدہ روایت میں ہے جس کے الفاظ ہیں: (وهذا الكتاب الذی هد ی الله به رسولكم فخذوا به تهتدوا كما هدى الله به رسوله) مستخرج ابونعیم کی عبد الرزاق عن معمر سے روایت میں ہے: (وهد ی الله به محمدا فَاعْتَصِمُوا به تَهْتَدُوا فإنما هَدَى الله محمدا به) عقیل کی روایت میں ہے: (وقد جعل بين أظهر كم كتابه الذی هدی به محمدا فخذوا به تهتدوا)۔

(فإن أبابكر صاحب الخ) بقول ابن تین صحبت کو مقدم بالذکر اس کے شرف کی وجہ سے کیا جب ان کا غیر اس میں ان کا مشارک ہوسکتا ہے تو اس پر اس امر کا عطف ڈالا جس کے ساتھ حضرت ابوبکر منفرد ہیں اور وہ ان کا (ثانی اثنین) ہونا اور یہ جنابِ صدیق اکبر کی سب سے بڑی فضیلت ہے جس کی وجہ سے وہ مستحق ہیں کہ نبی اکرم کے بعد خلیفہ بنیں اسی لئے کہا: (وإنه أولى الناس بأمور كم)۔ (فبايعوه و كان طائفة الخ) اس میں اشارہ ہے اس مبایعت کے سبب کا کہ یہ اس وجہ سے کہ کئی لوگ سقیفہ میں حاضر نہ تھے۔(و كانت بيعة العامة على المنبر) اسی مذکورہ روز یعنی اس دن کی صبح جب سقیفہ بنی ساعدہ میں بیعت ہوئی۔(قال الزهری عن أنس الخ) یہ اسی اسنادِ مذکور کے ساتھ موصول ہے اسے اسماعیلی نے مختصرا عبد الرزاق عن معمر سے تخریج کیا۔ (يقول لأبی بكر يومئذ اصعد الخ) عبد الرزاق کی معمر سے مشار الیہ روایت میں ہے: (لقد رأيت عمر يزعج أبا بكر إزعاجا)(یعنی دیکھا کہ حضرت عمر مجبور کر کے حضرت ابوبکر کو منبر پر بٹھلا رہے ہیں)۔(حتى صعد المنبر) کشمیہنی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (حتى أصعده المنبر) بقول ابن حضرت عمر کے اس پر اصرار کا سبب یہ تھا کہ تا کہ ابوبکر کو ہر خاص و عام دیکھ لیں اور بقول ابن حجر ادھر صدیق اکبر کا اس بارے توقف ان کی تواضع وخشیت کی وجہ سے تھا۔(فبايعه الناس عامة) یعنی یہ بیعتِ ثانیہ اعم و اشہر اور سقیفہ والی بیعت سے اشمل و اکثر تھی اس کا ذکر کتاب الحدود میں بیعت ابوبکر کی اصل کی شرح کے اثناء گزرا۔

- 7220حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ امْرَأَةٌ فَكَلَّمَتْهُ فِي شَيْءٍ فَأَمَرَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ جِئْتُ وَلَمْ أَجِدْكَ كَأَنَّهَا تُرِيدُ الْمَوْتَ قَالَ إِنْ لَمْ تَجِدِينِي فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ .

طرفاه 3659، - 7360 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص: ۳۸۲)

اسکی شرح مناقبِ صدیق اکبر میں گزری کچھ متعلقہ بحث کتاب الاعتصام میں آئے گی۔

- 7221حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي قَيْسُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي بَكْرٍ قَالَ لِوَفْدِ بُزَاخَةَ تَتْبَعُونَ أَذْنَابَ الإِبِلِ حَتَّى يُرِيَ اللَّهُ خَلِيفَةَ نَبِيِّهِ ﷺ وَالْمُهَاجِرِينَ أَمْرًا يَعْذِرُونَكُمْ بِهِ

ترجمہ: راوی کا بیان کہ حضرت ابوبکر نے وفدِ بزاخہ (جو مرتدین میں شامل تھے اور اب پھر سے اسلام میں دخول کا اعلان کرنے آئے تھے) سے کہا اب تم اونٹوں کی دموں کے پیچھے لگے رہو حتی کہ اللہ تعالی اپنے نبی کے خلیفہ اور مہاجرین کو وہ امر بتلا دے جسکی

وجہ سے وہ تمہارا قصور معاف کردیں۔

یحی سے قطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (عن أبی بکر قال الخ) اسماعیلی کی عبدالرحمن بن مہدی عن سفیان عن
س بن مسلم عن طارق سے روایت میں ہے کہ وفدِ بزاخہ آیا، آگے یہی قصہ ذکر کیا اس میں (من أسد و غطفان) بھی ہے، ابن
ال نے ایک روایت کا ذکر کیا جس میں بھی یہ ہے اور یہ طی اور اسد سے ایک بڑا قبیلہ ہے جو اسد بن خزیمہ بن مدرکہ کی طرف منسوب
ہے جو کنانہ بن خزیمہ اصلِ قریش کے اخوۃ ہیں، غطفان بھی ایک بڑا قبیلہ ہے جو غطفان بن سعد بن قیس عیلان بن مضر کی طرف
سوب ہیں، طی طائے مفتوح اور یائے مشدد کے ساتھ اس کے بعد ایک اور (یاء) ہے، یہ مہموز ہے یہ قبائل نبی اکرم کی وفات کے بعد
تد ہو گئے تھے اور طلحہ بن خویلد اسدی کے پیروکار بن گئے جس نے نبی اکرم کے بعد نبوت کا دعویٰ کر دیا تھا تو اپنے قبیلہ کا ہونے کی وجہ
ے اس کی اتباع کی، حضرت خالد نے مسیلمہ سے فراغت کے بعد ان سے جنگ کی اور غالب آئے پھر ان کا ایک وفد دربارِ خلافت میں
بجا، طبری وغیرہ نے اخبارِ ردّہ اور صحابہ کرام کی ان سے لڑائیوں کے ضمن میں ان کا تذکرہ کیا ہے

ابوعبید بکری نے معجم الاماکن میں اصمعی سے ذکر کیا کہ بزاخہ طے قبیلہ کا پانی (یعنی چشمہ یا کنواں) تھا ابوعمرو شیبانی سے بنی
سد کا حوالہ بھی ذکر کیا ابوعیینہ کے بقول یہ نباج سے پیچھے ایک ٹیلہ تھا اور نباج بصرہ سے حاجیوں کے راستہ میں ایک موضع ہے۔ (
بعون أذناب الإبل الخ) بخاری نے اختصار کرتے ہوئے حدیث کا یہی قطعہ ذکر کیا چونکہ غرضِ ترجمہ (خلیفة نبیه) تھا جس پر
سری حدیث میں تنبیہ گزری اسے ابوبکر برقانی نے اپنی مستخرج میں نقل کیا حمیدی نے بھی الجمع بین الصحیحین اسے نقل کیا افرادِ بخاری
ں طارق بن شہاب سے حدیث نمبر گیارہ کے یہ الفاظ ذکر کئے: (جاء وفدُ بزاخة من أسد و غطفان إلی أبی بکر
سألونه الصلح فخیرهم بین الحرب المجلیة والسلم المُخزِیة) (یعنی اسد اور غطفان سے بزاخہ کا وفد حضرت ابوبکر
ے پاس صلح کا طالب ہو کر آیا تو انہیں مجلیہ جنگ اور رسوا کن صلح کے درمیان اختیار دیا) کہنے لگے اس مجلیہ کو تو ہم جانتے ہیں یہ مخزیہ کیا
ہے؟ کہا: (ننزع منکم الحلقة والکراع ونغنم ما أصبنا منکم و تردون علینا ما أصبتم منا ولنا قتلانا ویکون
لاکم فی النار وتترکون أقواما یتبعون أذناب الإبل حتی یر ی الله خلیفة رسوله والمهاجرین أمرا
ذرونکم به) (یعنی ہم تم سے اسلحہ اور کراع اپنے قبضہ میں لے لیں گے اور جو تم سے حاصل ہوا ہے اسے بطورِ غنیمت اپنے پاس
ں گے اور جو کچھ ہم سے تمہیں حاصل ہوا اسے تم واپس کرو گے اسی طرح ہمارے مقتولوں کی دیتیں ادا کرو گے اور تمہارے مقتول
گ میں ہیں۔یعنی ان کی کوئی دیت نہیں۔اور تمہیں اپنے جانوروں کی دموں کے پیچھے چھوڑ دیا جائے گا حتی کہ اللہ تعالی اپنے رسول
ے خلیفہ اور اہلِ اسلام کو تمہارا عذر دکھا دے جس کی وجہ سے وہ تمہیں معاف کر دیں) اس پر حضرت عمر کھڑے ہوئے اور کہا اس معاملہ
ں میری بھی ایک رائے بنی ہے جو بطورِ مشورہ پیش کرتا ہوں، آپ نے جو کہا۔ پہلے دو حکم ذکر کئے۔ پھر کہا جہاں تک آپ نے شہدائے
لام کی دیتوں کا ذکر کیا تو بات یہ ہے کہ ہم نے اللہ کے حکم سے قتال کیا لہذا ان کے اجور اللہ پر ہیں ہمیں دیتوں کی ضرورت نہیں، کہتے
ں اس پر لوگوں نے بھی ان کی تائید کی، حمیدی کہتے ہیں بخاری نے اختصار کرتے ہوئے حدیث کا ایک حصہ ذکر کیا، برقانی نے اسے
دالہ اسی بخاری والی اسناد کے ساتھ تخریج کیا اور ابن بطال نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ ثوری سے اسی سند سے مطولاً نقل کیا لیکن

اس میں ہے:(وفد بزاخة وهم من طیء) اوراس میں ہے: (فخطب أبوبكر الناس) باقی ایک جیسا ہے،
مجلیہ جلاء سے ہے اس کا معنی ہے تمام مال فاتحین کے حوالے کر دینا، مخزیہ خزی سے ماخوذ ہے یعنی رسوائی اور ذلت پہ رہنا، حَلقة سے اسلحہ مراد ہے، کراعِ صحیح قول کے مطابق ضمِ کاف اور تخفیفِ راء کے ساتھ،(جمیع الخیل)(یعنی گھوڑے) اس سب کے ان سے چھین لینے سے مقصد یہ تھا کہ ان کیلئے کوئی طاقت وشوکت باقی نہ رہے تاکہ پھران کی جہت سے کوئی اندیشہ نہ رہے۔(نغنم ما أصبنا الخ) یعنی وہ ہمارے لئے بطورِ غنیمت باقی رہے گا اسے واپس نہ کریں گے اور فریضہ شرعیہ کے مطابق اسے باہم تقسیم کرلیں گے ،(و تردون علینا ما أصبتم منا) یعنی دورانِ جنگ جو کچھ تم نے اہل اسلام کے لشکر سے لوٹ مار کی۔(قتلا کم فی النار) یعنی دنیا میں ان کیلئے کوئی دیت نہیں کیونکہ وہ کفر پر مرے ہیں ان کا قتل بالحق ہوالہذا وہ دیت کے حقدار نہیں، (یتبعون أذناب الإبل) یعنی انہی کی دیکھ بھال میں اب لگے رہیں گے کیونکہ ان سے ان کا اسلحہ لے لیا گیا ہے تو اب ان کیلئے بجز اس کے کوئی چارہ کار اور ذریعہِ معاش نہیں! بقول ابن بطال یہ لوگ مرتد ہو گئے تھے پھر توبہ کی اور صدیق اکبر کی طرف اعتذار کرنے کیلئے اپنا وفد بھیجا تو انہوں نے چاہا کہ بغیر مشورہ کئے ان کے بارہ میں کوئی فیصلہ نہ کریں تو کہا تم لوگ واپس لوٹ جاؤ اور صحاریٰ میں اپنے اونٹوں کی دیکھ بھال میں لگ جاؤ اھ لیکن ظاہر یہ ہے کہ مراد یہ تھا کہ تاوقتیکہ ان کی حسنِ توبہ اور حسنِ اسلام ظاہر ہو۔ یہ بھی مصنف کے افراد میں سے ہے۔

51 باب (بلاعنوان)

یہ سب کے ہاں بلاترجمہ ہے ابوذر کی کشمیہنی اور سرخسی سے روایتِ جامع بخاری میں باب کا لفظ ساقط ہے تب یہ سابقہ کیلئے بمنزلہِ فصل ہے اس کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر ہے۔

7222و - 7223حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ سَمُرَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يَكُونُ اثْنَا عَشَرَ أَمِيرًا فَقَالَ كَلِمَةً لَمْ أَسْمَعْهَا فَقَالَ أَبِي إِنَّهُ قَالَ كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ

ترجمہ: جابر بن سمرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے بارہ امیر ہوں گے اور (اس کے آگے) ایسا کلمہ فرمایا جو میں نے نہیں سنا میرے والد نے کہا کہ آپ نے فرمایا ہے وہ سب قریشی ہوں گے۔

(عن عبد الملك) مسلم کی ابن عیینہ سے روایت میں (بن عمیر) بھی ہے۔(یکون الخ) ابن عیینہ کی اس روایت میں ہے: (لا یزال أمر الناس ماضِیاً ما وَلِیَهُمْ اثنا عشر رجلا) ۔ (فقال کلمة الخ) مسلم کی روایت میں ہے:(ثم تکلم النبی ﷺ بکلمة خَفِیَتْ علَیَّ) (یعنی آپکا ایک لفظ مجھ پہ مخفی رہا)۔ (فقال أبی) سفیان کی روایت میں ہے میں نے والدصاحب سے پوچھا نبی اکرم نے کیا کہا ہے؟ کہا: (کلهم من قریش) ابوداود کی ہاں شعبی عن جابر بن سمرہ سے جابر پر اس خفائے کلمہ کا سبب بھی مذکور ہے اس میں ہے کہ جب آپ نے کہا(لا یزال هذا الدین عزیزا إلی اثنی عشر خلیفة) تو لوگوں نے نعرہ ہائے تکبیر لگائے اور شور سا برپا ہوا اس دوران آپ نے یہ الفاظ کہے، اس کی اصل مسلم کے ہاں ہے لیکن(فکبر الناس الخ) مذکور نہیں

طبرانی کی ایک اور طریق کے ساتھ روایت کے آخر میں ہے: (فالتفت فإذا أنا بعمر بن الخطاب و أبی فی أناس فأثبتوا إلی الحدیث) (یعنی حاضرین میں حضرت عمر اور ابی بھی تھے جنہوں نے میرے لئے آپ کی کلام کی تثبیت کی) اسے مسلم نے حصین بن عبدالرحمٰن عن جابر بن سمرہ سے روایت کرتے ہوئے ذکر کیا کہ میں اپنے والد کے ساتھ نبی اکرم کے ہاں گیا آگے یہ الفاظ نقل کئے: (إن ھذا الأمر لاینقضی حتی یمضی لھم اثنا عشر خلیفة) (یعنی یہ امر ختم نہ ہوگا حتی کہ ان کیلئے بارہ خلفاء نہ گزریں) اسے انہوں نے سماک بن حرب عن جابر بن سمرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لایزال الإسلام عزیزا إلی اثنی عشر خلیفة) اس کا مثل ان کے ہاں شعبی عن جابر سے بھی ہے اس میں (منیعا) کا لفظ بھی مزاد ہے اس روایت سے سفیان کی روایت کے لفظ (ماضیا) کا معنی معلوم ہوا ای (ماضیا أمر الخلیفة فیه) اور (عزیزا) کا معنی بھی یعنی (قویا ومنیعا) بزار اور طبرانی کی ابوجحیفہ سے روایت میں بھی اس کا نحو ہے، یہ الفاظ ذکر کئے: (لا یزال أمتی صالحا) اسے ابوداود نے اسود بن سعید عن جابر بن سمرہ سے اس کا نحو نقل کیا مزید یہ بھی: (فلما رجع إلی منزله أتته قریش فقالوا ثم یکون ماذا؟ قال الھرج) (یعنی جب گھر واپس تشریف لے گئے تو قریش کے کچھ لوگ آپ کی طرف گئے اور پوچھا اس کے بعد کیا ہوگا؟ فرمایا قتل وغارت) ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ میں کسی کو نہیں ملا جو اس حدیث کا قطعیت کے ساتھ کوئی معنی بیان کرے! بعض حضرات نے کہا مراد یہ کہ پیدر پے بارہ خلفاء ہوں گے! بعض نے کہا ایک ہی زمانہ میں ہونگے اور سبھی امارت کے مدعی ہوں گے، کہتے ہیں ظنِ غالب یہ ہے کہ آنجناب نے اپنے بعد واقع ہونے والے فتنوں بارے اعاجیب کی خبر دی ہے حتی کہ ایک وقت ہوگا کہ لوگ بارہ خلفاء کے تابعداروں میں منقسم ہوں گے، کہتے ہیں اگر کوئی دیگر معنی مراد ہوتا تو آپ یوں کہتے: (یکون اثنا عشر أمیرا یفعلون کذا) تو جب انہیں خبر سے معری کیا تو ہم نے جانا کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ یہ سب ایک ہی زمانہ میں ہونگے، بقول ابن حجر یہ ایسے شخص کی کلام ہے جو اس حدیث کے ماسوائے اس بخاری کی روایت کے کسی دیگر طریق سے واقف نہیں سابق الذکر مسلم کے تخریج کردہ حدیثِ ہذا کے طرق سے تم جان چکے ہو کہ آپ نے ایک صفت بھی ذکر کی جو ان کی ولایت کے ساتھ مختص ہے اور وہ ہے کہ اسلام کا (ان کے ادوار میں) عزیز و منیع ہونا ایک روایت میں ایک اور صفت بھی مذکور ہے وہ یہ کہ ان پر لوگوں کا اجتماع ہوگا (یعنی بالاتفاق خلفاء ہوں گے) جیسا کہ ابوداود کی اسماعیل بن ابوخالد عن ابیہ عن جابر بن سمرہ سے تخریج کردہ روایت میں ہے جس میں یہ الفاظ نقل کئے: (لایزال ھذا الدین قائما حتی یکون علیکم اثنا عشر خلیفة کلھم تجتمع علیه الأمة)

اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ اسود بن سعید عن جابر بن سمرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا تضرھم عداوۃُ مَنْ عاداھم) قاضی عیاض نے اس بحث کو سمیٹتے ہوئے لکھا اس تعداد پر دو سوال ہیں ایک یہ اس کے معارض ہے حدیثِ سفینہ میں آپ کے قول کا ظاہر یعنی جسے اصحابِ سنن نے نقل کیا اور ابن حبان وغیرہ نے صحت کا حکم لگایا جس میں ہے: (الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم تکون ملکا) (یعنی میرے بعد خلافت تیس سال رہے گی پھر بادشاہی اسکی جگہ لے گی) کیونکہ ان تیس برسوں میں صرف خلفائے اربعہ (راشدین) کے ادوار ہی ہیں اور کچھ ایام حضرت حسن کے دور کے، دوم یہ کہ خلافت کے تخت پر اس مذکورہ تعداد سے کہیں زیادہ خلفاء متمکن ہوئے ہیں، کہتے ہیں اول کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ سفینہ میں آپ کی مراد خلافتِ نبوت ہے جبکہ جابر کی حدیث میں اسے اس کے ساتھ مقید

نہیں کیا، دوسرے کا جواب یہ ہے کہ آپ نے یہ نہیں کہا: (لا يَلِيُ اثنا عشر) (کہ بارہ ہی والی بنیں گے) بلکہ فرمایا: (يكون اثنا عشر) (یعنی ہوں گے) تو یہ تعداد تو حکمران بنی ہے اور زیادہ کیلئے مانع نہیں، کہتے یہ تب اگر اس کا مصداق ہر حکمران کو قرار دیں وگرنہ محتمل ہے کہ مراد جو ائمہِ عدل میں سے مستحقینِ خلافت ہوں ان میں سے خلفائے اربعہ تو گزر چکے اور لازم ہے کہ قیامت سے قبل یہ تعداد پوری ہو (اگر اسلام کے غلبہ وشوکت والی صفت اور اجتماع کلمہ ملحوظ کریں تو لامحالہ حضرت معاویہ کا شمار بھی انہی میں ہوتا ہے کیونکہ اسی دور میں اسلامی لشکروں نے دور دور تک اسلام کے پھریرے لہرائے اور سبھی ان پہ مجتمع ہوگئے) یہ قول بھی ہے کہ یہ سب ایک ہی زمانہ میں ہوں گے اور لوگ ان پر مفترق ہوں گے، اکیلے اندلس میں پانچویں صدی ہجری میں چھ افراد بیک وقت حکمران تھے اور سبھی اپنے آپ کو خلیفہ قرار دیتے تھے پھر ان کے علاوہ صاحبِ مصر اور بغداد کا عباسی خلیفہ تھا اور کئی دیگر علوی اور خوارج امراء جو زمین کے مختلف حصوں میں خلفاء کہلواتے تھے

کہتے ہیں اس تاویل کی تقویت مسلم کی ایک روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (ستكون خلفاء فيكثرون) کہتے ہیں محتمل ہے کہ بارہ خلفاء وہ مراد ہوں جو اسلام وخلافت کی شان وشوکت اور اسکے دبدبہ وغلبہ کی مدت میں ہوں گے اور ایسے جن کی حیثیت غیر متنازع ہو، بعض طرق میں موجود یہ الفاظ اس کی تائید کرتے ہیں: (كلهم تجتمع عليه الأمة) اور ان خلفاء کی نسبت معاملہ یونہی پایا گیا جن پر لوگوں کا اتفاق تھا تا آنکہ بنی امیہ کا معاملہ مضطرب ہوا اور ان کے مابین فتنے واقع ہوئے، ولید بن یزید (بن عبد الملک) کے عہد میں جو مسلسل جاری رہے حتی کہ بنی عباس کی مملکت قائم ہوگئی جنہوں نے ان کا پتہ ہی کاٹ دیا تو یہ تعدادِ مذکور موجود وصحیح ہے اگر (یہ تاویل) معتبر سمجھی جائے، کہتے ہیں کئی اور تاویلات بھی محتمل ہیں

مہلب نے جو اختیار کیا جس کا رد کیا گیا اور اسکے لئے حدیث کا یہی جملہ کافی ہے: (كلهم يجتمع عليه الناس) کہ ایک ہی زمانہ میں ان کا موجود ہونا تو عین افتراق ہے تو یہ مراد ہونا صحیح نہیں، اس کی تائید ابو داود کے ہاں احمد سے اور بزار کی ابن مسعود سے حسن سند کے ساتھ واقع یہ روایت کرتی ہے کہ آپ نے فرمایا: (اثنا عشر كعِدَّةِ نُقَبَاءِ بني اسرائيل) (یعنی بارہ جو بنی اسرائیل کے نقباء کی تعداد تھی) ابن جوزی کشف المشکل میں لکھتے ہیں میں نے اس حدیث کے مفہوم ومراد بارے طویل بحث کی اور اس کے مظان (یعنی ہر ممکنہ مطالب) کا تطلب کیا اور اس کی بابت (علماء سے) استفسارات کئے لیکن گوہرِ مقصود ہاتھ نہ آسکا کیونکہ اس کے الفاظ مختلف ہیں اور مجھے کوئی شک نہیں کہ اس میں تخلیط رواۃ کی طرف سے ہے پھر میرے لئے ایک شیٔ واقع ہوئی بعدازاں خطابی کی تحریر میں بھی اس طرف اشارہ ملا پھر ابو الحسین بن منادی اور کئی اور کے ہاں بھی کلام پائی، تو جہاں تک وجہِ اول ہے تو آپ نے ان حالات کی طرف اشارہ کیا ہے جو آپ کے بعد ہوں گے اور آپ کے اصحاب اور ان کی حکومت آپ کی حکومت کے ساتھ ہی مرتبط ہے تو ان کے بعد ہونے والی ولایات کی طرف اشارہ دیا تو گویا اس کے ساتھ خلفائے بنی امیہ کی تعداد کی طرف اشارہ کیا اور گویا آپکا قول: (لا يزال الدين أي الولاية إلى أن يلي اثنا عشر خليفة) (یعنی دین اور مراد ولایت۔حکومت۔ رہے گی تا آنکہ بارہ خلفاء بنیں) پھر معاملہ ایک اور صفت کی طرف منتقل ہو جائے گا جو پہلی سے اشد ہے تو بنی امیہ کا اولین خلیفہ یزید بن معاویہ ہے اور ان کا آخری مروان الحمار اور ان کی تعداد تیرہ بنتی ہے حضرات عثمان، معاویہ اور ابن زبیر کو شمار نہیں کیونکہ وہ صحابہ ہیں، اگر ان میں سے مروان بن حکم کو بھی ساقط کر دیں کیونکہ ان کی صحابیت بارے اختلاف ہے یا اس لئے کہ وہ متغلب تھے (یعنی زبردستی اقتدار پر قابض ہوئے تھے) بعد

اس کے کہ لوگ ابن زبیر پر مجتمع ہو چکے تھے تو گنتی پوری ہو جاتی ہے اور بنی امیہ سے خلافت کے خروج کے بعد بڑے بڑے فتنے واقع ہوئے اور عظیم جنگیں برپا ہوئیں حتی کہ بنی عباس کی خلافت مستحکم ہوئی اور ماضی کی نسبت واضح طور سے احوال متغیر ہو گئے

کہتے ہیں اس کی تائید ابو داود کی ابن مسعود سے نقل کردہ یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (تَدُور رُحَی الإسلام لخمس و ثلاثين أو ست و ثلاثين أو سبع وثلاثين فإن هلكوا فسبيل من هلك وإن يقم لهم دينهم يقم لهم سبعين عاما) (یعنی اسلام کی چکی پینتیس، چھتیس یا سینتیس سال تک گھومے گی تو اگر لوگ ہلاک ہو گئے تو ہلاک ہونے والوں کا انجام اور اگر انکا دین ان کیلئے قائم رہا تو یہ ستر سال قائم رہے گا) طبرانی اور خطابی نے اضافہ کیا: (فقالوا سوى ما مضى؟ فقال نعم) (یعنی لوگوں نے کہا مزید ستر سال؟ فرمایا ہاں) بقول خطابی رحی الاسلام جنگ سے کنایہ ہے، چکی کے ساتھ تشبیہ ہی جو دانوں کو پیس ڈالتی ہے کیونکہ جنگوں میں جانوں کا اِتلاف ہے اور آپ کے قول: (يقم لهم دينهم) میں دین سے مراد ملک ہے (یعنی بادشاہی) کہتے ہیں ممکن ہے یہ بنی امیہ کے دورِ حکومت کی طرف اشارہ ہو اور ان سے اسکے بنی عباس کی طرف منتقلی کا تو گویا بنی امیہ کیلئے امرِ حکومت مستحکم ہونے اور ظہورِ ضعف کے مابین ستر برس کا دورانیہ ہے بقول ابن حجر لیکن اس کے لئے معکر ہے کہ امیر معاویہ پر اتفاق رائے کا حصول ۴۱ھ میں ہوا اور ان کا آخری خلیفہ مروان ۱۳۲ھ کے اوائل میں قتل ہوا تو یہ نوے سال بنتے ہیں پھر انہوں نے خطیب بغدادی سے نقل کیا کہ (تدور رحى الإسلام) مثل ہے جس سے مراد کہ یہ مدت جب ختم ہو گی تو اسلام میں ایک امرِ عظیم پیدا ہو گا جس کے سبب اہل اسلام کی ہلاکت کا خدشہ درپیش ہو گا کوئی معاملہ اگر متغیر ہو جائے تو کہا جاتا ہے: (دارت رحاه) کہتے ہیں اس میں مدتِ خلافت کے زوال کی طرف اشارہ ہے اور قولہ: (يقم لهم دينهم) اى ملكهم (یعنی ان کی بادشاہی) اور امیر معاویہ پر اتفاق ہو جانے سے لے کر بنی امیہ کی حکومت ختم ہونے تک تقریباً ستر سال بنتے ہیں، ابن جوزی کہتے ہیں اس تاویل کی تائید طبرانی کی عبد اللہ بن عمرو بن عاص سے یہ مرفوع روایت کرتی ہے: (إذا ملك اثنا عشر من بني كعب بن لؤى كان النقف والنقاف إلى يوم القيامة) (یعنی جب بنی کعب بن لوی کے بارہ بادشاہ گزر جائیں گے تو قیامت تک خونریزی رہے گی) نقف کی بابت میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ نون کی زبر اور سکونِ قاف کے ساتھ ہے جو دماغ سے کسرِ ہامہ کو کہتے ہیں (یعنی کھوپڑی توڑ دینا)

نقاف بوزنِ فعال قتل وقتال سے کنایہ ہے اس کی تائید جابر بن سمرہ کی روایت کے بعض طرق سے ہوتی ہے جہاں یہ الفاظ ہیں: (ثم يكون الهرج) صاحبِ نہایہ نے اسے نون کی بجائے ثاء کے ساتھ ضبط کیا ہے اسے جدال میں جدیت کے ساتھ مفسر کیا، لغت میں مجھے اس کی تفسیر نہیں ملی بلکہ اس کا معنی ہے: (الفطنة والحذق) (یعنی فطانت اور مہارت) اور اس کا نحو، قولہ: (من بني كعب بن لؤى) میں اشارہ ہے کہ یہ قریش سے ہوں گے کیونکہ لوی سے مراد ابن غالب بن فہر ہے انہی میں قریش کا اکٹھ ہے، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ بعض ان کے غیر غیرِ قریش سے ہو سکتے ہیں تو اس میں قحطانی کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر کتاب الفتن میں گزرا، کہتے ہیں اور جو وجہِ ثانی ہے تو ابو الحسن بن منادی مہدی (موعود) کے بارہ میں اپنی تصنیف میں لکھتے ہیں حدیث: (يكون اثنا عشر خليفة) کا معنی یہ محتمل ہے کہ یہ مہدی کے بعد ہوں گے جو آخر الزمان میں ظاہر ہوں گے (حضرت) دانیال کی کتاب میں مذکور ہے کہ ان کی وفات کے بعد سبطِ اکبر کی نسل سے پانچ حکمران ہوں گے پھر سبطِ اصغر کی اولاد سے پانچ ہوں گے اور ان کا آخری حکمران سبطِ اکبر کی اولاد میں سے ایک

شخص کو ولی عہد نامزد کر جائے گا پھر اس کے بعد اس کا بیٹا حکمران بنے گا تو اسکے ساتھ بارہ کا یہ عدد مکمل ہوگا ان میں سے ہر ایک امام مہدی ہوگا بقول ابن منادی ابو صالح عن ابن عباس کی روایت میں ہے کہ مہدی کا نام محمد بن عبد اللہ ہوگا اور وہ میانہ قد کے سرخی مائل شخص ہوں گے ان کے ساتھ اللہ تعالی امت کا ہر کرب دور کرے گا وہ اپنے عدل کے ساتھ ہر جور وظلم کا خاتمہ کریں گے پھر ان کے بعد بارہ بادشاہ ہوں گے چھ حضرت حسن کی نسل کے اور پانچ حضرت حسین کی اولاد سے اور ایک ان کے غیر سے پھر اس کی موت کے بعد زمانہ میں فساد پھیل جائے گا، کعب احبار سے منقول ہے کہ بارہ مہدی ہوں گے پھر روح اللہ اتریں گے اور دجال کو قتل کر دیں گے

کہتے ہیں تیسری توجیہ یہ ہے کہ مراد بارہ خلفاء کا وجود ہے کل مدتِ اسلام میں روزِ قیامت تک جو حق پر عمل پیرا ہوں گے، لازم نہیں کہ یکے بعد دیگرے ہوں، اس کی تائید مسدد کی اپنی مسند کبیر میں ابو بحر کی روایت کرتی ہے کہتے ہیں ابوالجلد نے انہیں بتلایا کہ امت ہلاک نہ ہوگی جب تک اس میں بارہ خلفاء نہ ہوں جو سب ہدایت اور دینِ حق کے عامل ہوں گے ان میں سے دو اہل بیتِ محمدؐ کے ہوں گے ایک چالیس برس اور دوسرا تیس برس جئے گا اس پر (ثم یکون الھرج) سے مراد وہ فتنے جو قیامت کے قیام کے موذِن ہوں گے (یعنی اسکے قیام سے کچھ زمانہ قبل) مثلاً دجال پھر یاجوج ماجوج کا خروج حتی کہ دنیا کا خاتمہ ہو جائے، ابن جوزی کی کلام کا ملخص ختم ہوا چند معمولی اضافوں کے ساتھ

اول اور آخری توجیہ پر عیاض کی کلام مشتمل ہے تو گویا وہ اس سے واقف نہ ہوئے اس کی دلیل یہ کہ ان کی کلام میں ایسی زیادت ہے جس پر ان کی کلام مشتمل نہیں! دونوں کی تحریروں کے مجموع سے کئی تاویلات وتوجیہات سامنے آتی ہیں ارجح قاضی کی بیان کردہ تیسری توجیہ ہے کیونکہ اس کی تائید حدیث کے بعض صحیح طرق میں موجود ان الفاظ سے ہوتی ہے: (کلھم یجتمع علیہ الناس) اس کا ایضاح یہ ہے کہ اجتماع سے مراد لوگوں کا ان کی بیعت کیلئے انقیاد (یعنی بلا تنازع انہیں حکمران تسلیم کر لینا) اور اب تک امرِ واقع یہ ہے کہ حضرات ابوبکر پھر عمر پھر عثمان پھر علی پر لوگ مجتمع ہوئے حتی کہ صفین میں تحکیم کا معاملہ پیش آیا پھر حضرت حسن کی صلح کے بعد امیر معاویہ پر لوگ مجتمع ہو گئے پھر ان کے بیٹے یزید پر، حضرت حسین کیلئے معاملہ منتظم نہ ہو سکا بلکہ اس سے قبل ہی وہ شہید کر دئے گئے پھر یزید کی وفات کے بعد اختلاف واقع ہوا حتی کہ ابن زبیر کے قتل کے بعد عبد الملک بن مروان پر لوگوں کا اکٹھ ہوا، پھر اس کے چاروں بیٹوں، ولید پھر سلیمان پھر یزید پھر ہشام پر اجتماع ہوا (لیکن آنجناب کی ذکر کردہ دوسری صفت کہ عادلانہ حکومت کریں گے ان میں موجود نہ تھی بالخصوص سلیمان اور بعد والوں نے ظلم و جور کے بہت مظاہر پیش کئے تھے) سلیمان اور یزید کے مابین عمر بن عبد العزیز بھی خلیفہ بنے تو یہ خلفائے راشدین کے بعد سات بنتے ہیں اور بارہواں خلیفہ ولید بن یزید بن عبد الملک تھا (لیکن یہ نہایت فاسق و فاجر تھا اور پہلے گزرا کہ نبی اکرم نے فرمایا تھا میری امت کی بربادی قریش کے چند اغیلمہ [یعنی نوجوانوں] کے ہاتھوں ہوگی اور عام علمائے امت کا اتفاق ہے کہ اس کا مصداق عبد الملک کے حکمران بیٹے ہیں بالخصوص اس کا پوتا ولید جس کے دور میں انارکی اور خانہ جنگی اپنے عروج پر تھی) جس پر اس کے چچا ہشام کی موت کے بعد لوگ مجتمع ہوئے یہ چار سال حکمران رہا پھر اسے قتل کر دیا گیا اور فتنے پھیل گئے اور اس دن سے ایسے حالات بگڑے کہ بعد ازاں کسی خلیفہ پر اتفاق نہ ہو سکا کیونکہ یزید بن ولید جو اپنے چچا زاد ولید بن یزید کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا تھا اس کا دور طویل نہ ہوا بلکہ اس کے خلاف اس کے والد کے چچا کا بیٹا مروان بن محمد بن مروان (بن حکم) نے خروج کیا اور جب یزید کا انتقال ہوا تو اسکا بھائی ابراہیم متمکن آرائے عرشِ خلافت ہوا لیکن مروان اس پر غالب آ گیا پھر مروان کے خلاف بنی

عباس نے زبردست بغاوت کی اور اسے آخر کار قتل کر دیا اور خلافت بنی عباس کی طرف منتقل ہوگئی، ان کا پہلا خلیفہ ابو عباس سفاح تھا جس کا مختصر دور بڑا پر آشوب رہا پھر اس کا بھائی منصور خلیفہ بنا جسے طویل مدت نصیب ہوئی لیکن ان کے ہاتھ سے اقصائے مغرب نکل گیا جہاں اندلس پر مروانی غالب آ گئے اور اندلس طویل عرصہ ان کے زیر حکمرانی رہا، یہ اپنے آپ کو خلفاء کہتے تھے اور تمام عالمِ اسلام میں ایسا انتشار ہوا حتی کہ بعض علاقوں میں تو صرف نام کی خلافت باقی رہ گئی اور ایک وہ وقت تھا کہ تمام عالم اسلام میں مشرق ومغرب اور یمین و شمل صرف عبد الملک کے نام کا خطبہ چلتا تھا اور ہر جگہ کا حاکم اس کی مرضی وحکم سے ہی بنتا تھا تو اس پر (ثم یکون الهرج) سے مراد ایسی قتل وغارت گری جو ہمیشہ جاری وساری رہے گی اور یہی ہوا تھا

جو توجیہہ ابن منادی نے ذکر کی ہے وہ واضح نہیں اس کے لئے معکر ہے جو طبرانی نے قیس بن جابر صدفی عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعا نقل کیا کہ: (سیکون من بعدی خلفاء ثم من بعد الخلفاء أمراء ومن بعد الأمراء ملوك ومن بعد الملوك جبابرة ثم یخرج رجل من أهل بیتی یملأ الأرض عدلا کما ملئت جورا ثم یؤمر القحطانی فو الذی بعثنی بالحق ما هو دونه) (یعنی میرے بعد خلفاء ہوں گے اور ان کے بعد امراء اور امراء کے بعد ملوک اور ملوک کے بعد جابر حکمران پھر میرے اہلِ بیت سے ایک شخص نکلے گا جو زمین کو عدل سے بھر دے گا جیسے وہ ظلم سے بھری تھی پھر قحطانی کو حکومت ملے گی اور واللہ وہ بھی ان سے کم تر نہ ہوگا) تو یہ ابن منادی نے جو کتابِ دانیال سے نقل کیا، کا رد کرتی ہے اور جو انہوں نے ابو صالح سے نقل کیا تو وہ بہت ہی ضعیف ہے اسی طرح کعب کا اثر بھی، جہاں تک ابن جوزی کی حدیث (تدور رحی الإسلام) اور حدیثِ باب کے درمیان تطبیق کی کوشش تو اسکا تکلف ظاہر ہے اور خطابی نے جو تفسیر کی پھر خطیب نے تو دونوں میں بعد ہے ظاہر یہ ہے کہ قولہ: (تدور رحی الإسلام) سے مراد (تدوم علی الاستقامة) (یعنی سیدھے سبھاؤ چلتی رہے گی، صراطِ مستقیم پہ گامزن) اور اس کی ابتدا بعثتِ نبوی سے ہوئی اور انتہاء حضرت عمر کی ۲۴ھ ہجری کے ماہِ ذی الحجہ میں شہادت پہ ہوئی اگر اسکے ساتھ رمضان میں شروع ہوئی بعثت کے ساڑھے بارہ برس منضم کئے جائیں تو یہ ساڑھے پینتیس سال بنے تو یہ کل مدتِ نبویہ اور دو خلفاء کی مدت آپ کے بعد بنی، اس کی تائید گزری حدیثِ حذیفہ کرتی ہے جس میں اشارہ تھا کہ فتنہ سے امن کا باب شہادتِ عمر سے ٹوٹ جائے گا اور فتنوں کا در چوپٹ کھل جائے گا (جو قیامت تک پھر بند نہ ہوگا) تو یہی ہوا تھا جہاں تک بقیہ حدیث میں آپکا قول: (فإن یهلکوا فسبیل من هلك وإن لم یقم لهم دینهم یقم سبعین سنة) تو اس سے مراد ان کی اعمار کا انقضاء ہے اور یہ مدت ستر سالہ تب بنے گی اگر اسکی ابتدا اس تیس ہجری سے کی جائے جب حضرت عثمان کی خلافت کو چھ برس ہو گئے تھے تب سے ان پر اعتراضات کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہوا جو مزید چھ سال جاری رہا اور آخر ان کے قتل پر منتج ہوا اور جب ستر سال (اس کے بعد) پورے ہوئے تو صحابہ میں سے کوئی باقی نہ تھا، تو میرے لئے حدیثِ ہذا کے ظاہر سے یہی معنی متبین ہوا ہے اور اس میں بارہ خلفاء سے تعرض نہیں کیا اس تقدیر پر اولی یہ کہا جاتا ہے کہ (یکون بعد اثنا عشر خلیفة) کو حقیقت بعد یہ پر محمول کیا جائے تو صدیق اکبر سے حضرت عمر بن عبد العزیز تک چودہ نفوس تختِ حکومت پر بیٹھے جن ان میں سے دو ایسے ہیں جن کی ولایت صحیح نہ ہوئی اور ان کی مدت طویل بھی نہ ہوئی اور یہ ہیں معاویہ بن یزید اور مروان بن حکم تو باقی بارہ بچے جیسا کہ آنجناب نے خبر دی، عمر بن عبد العزیز کی وفات ۱۰۱ھ ہجری میں ہوئی تھی اس کے بعد

احوال بگڑ گئے تھے اور قرن اول مکمل ہوا جو خیر القرون تھا اس کے لئے قولہ (يجتمع عليهم الناس) قادح نہیں کیونکہ یہ اکثر و اغلب پر محمول کیا جائے گا اسلئے کہ یہ صفت ان میں سے صرف حسن بن علی اور ابن زبیر میں مفقود ہوئی ان کی صحتِ ولایت کے باوجود اور ان کے مخالفین کا استحقاق حضرت حسن کی دستبرداری اور ابن زبیر کی شہادت کے بعد ہی ثابت ہوا تھا

ان مذکورہ بارہ خلفاء کے ادوار میں عموما معاملات منتظم ہی تھے بہت قلیل مدت ایسی تھی کہ حالات ابتر ہوئے، ابن حبان نے (تدور رحى الخ) کے معنی بارے بحث کرتے ہوئے لکھا مراد یہ تھی کہ پنتیس یا چھتیس سال معاملہ مستقیم رہے گا بنی امیہ کو امرِ خلافت مستقل ہونے تک، صفین میں تحکیم کا وقوع ہونے پر بنی امیہ کی مشارکت شروع ہوئی پھر اس روز سے آمدہ ستر سال تک انہی میں خلافت کا وجود رہا، بنی عباس کے داعیوں کا اولین ظہور خراسان میں ۱۰۶ھ میں ہوا، بقول ابن حجر طویل تقریر لکھی اور اس پر کئی مواخذات ہیں پہلا یہ کہ ان کا دعوی کہ واقعہ تحکیم ۳۶ھ کے اواخر میں تھا مورخین کے قول کے برخلاف ہے در حقیقت یہ جنگ صفین کے چند ماہ بعد تھا جو ۳۷ھ میں ہوئی سابق سطور میں جو اس کا محمل بیان کیا وہی اولی ہے۔

52 - باب إِخْرَاجِ الْخُصُومِ وَأَهْلِ الرِّيَبِ مِنَ الْبُيُوتِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ

(جھگڑالو اور مشکوک لوگوں کا پتہ لگا کر ان کا اخراج)

وَقَدْ أَخْرَجَ عُمَرُ أُخْتَ أَبِى بَكْرٍ حِينَ نَاحَتْ (حضرت عمر نے اختِ ابو بکر کو نکال دیا جب انہوں نے بین کیا)

یہ ترجمہ اور اسکا معلق اثر اور حدیث کتاب الإشخاص میں گزر چکے ہیں وہاں (أهل الريب) کی بجائے (المعاصى) تھا اور ایک دیگر طریق سے ابو ہریرہ کی یہ حدیث نقل کی تھی اسکی مفصل شرح باب (صلاة الجمعة) میں گزری وہیں (سرماتين) کی تشریح ہوئی۔

7224 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِى مَالِكٌ عَنْ أَبِى الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ وَالَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ يُحْتَطَبُ ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلاَةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا ثُمَّ آمُرَ رَجُلاً فَيَؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ وَالَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُكُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَرْقًا سَمِينًا أَوْ مَرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاءَ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ يُونُسُ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مِرْمَاةٌ مَا بَيْنَ ظِلْفِ الشَّاةِ مِنَ اللَّحْمِ مِثْلُ مِنْسَاةٍ وَمِيضَاةٍ الْمِيمُ مَخْفُوضَةٌ .

أطرافه 644، 657، - 2420 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص:۶۰۹)

(قال محمد بن يوسف) یہ محمد بن یوسف فربری ہیں جو امام بخاری سے جامع بخاری کے ناقلین میں سے ایک ہیں ، یونس سے مراد ابن ۔۔ ہیں (قسطلانی کے بقول عینی نے کہا میں انہیں نہیں پہچانتا ، فتح کے اس نسخہ میں میں بھی یہاں خالی جگہ ہے جو میرے پاس ہے) جبکہ محمد بن سلیمان ، ابو احمد ہیں جو بخاری سے ان کی التاریخ الکبیر کے راوی ہیں ، فربری اس تفسیر میں دو درجہ نازل

ہوئے ہیں چونکہ بخاری اور اپنے مابین دو واسطے ذکر کئے ، یہ تفسیر ابوذر کی اکیلے مستملی سے نسخہ بخاری میں ہے۔ (مثل منسأة) یہ آیت: (تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ)[سبا : ۱۴] میں ابوعمرو اور نافع کی قراءت ہے ایک شعر ہے: (إذا دَبَبتَ على المِنْسَأة مِنْ هرم فقد تَبَاعَدَ عنك اللهو والغزل)(یعنی جب عمر کے اس مرحلہ میں پہنچ جائے کہ لاٹھی ٹیکنے کی ضرورت پڑے تو جان لو کہ اب کھیل تماشے کا زمانہ لدگیا) ابوعبیدہ نے اسے ذکر کیا اور لکھا بعض نے اسے ہمزہ کے ساتھ پڑھا ہے! بقول ابن حجر یہ باقیوں کی قراءت ہے، ہمزہ مفتوح کے ساتھ البتہ ابن ذکوان نے ہمزہ کو ساکن پڑھا شواذ میں کئی اور قراءات بھی ہیں، منساۃ اسم آلہ ہے أنسأ الشیء إذا أخَّرَہُ سے (یعنی مؤخر کرنا) یہی لغات مذکورہ میساۃ میں بھی ہیں۔

- 53 باب هَلْ لِلإِمَامِ أَنْ يَمْنَعَ الْمُجْرِمِينَ وَأَهْلَ الْمَعْصِيَةِ مِنَ الْكَلَامِ مَعَهُ وَالزِّيَارَةِ وَنَحْوِهِ

(کیا امیر مجرموں اور اہل معصیت کو اپنے پاس آنے سے روکنے کا مجاز ہے؟)

جرجانی کے نسخہ میں بجائے (المجرمین) کے (المحبوس) ہے ابن تین اور اسماعیلی نے بھی یہی ذکر کیا اور یہی اوجہ ہے کیونکہ محبوس کا کبھی عصیان متحقق نہیں ہوتا اول عطف عام علی خاص میں سے ہوگا اور یہ ظاہراً حدیث باب کے موافق ہے۔

- 7225 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَ قَائِدَ كَعْبٍ مِنْ بَنِيهِ حِينَ عَمِيَ قَالَ سَمِعْتُ كَعْبَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ لَمَّا تَخَلَّفَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ فَذَكَرَ حَدِيثَهُ وَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُسْلِمِينَ عَنْ كَلَامِنَا فَلَبِثْنَا عَلَى ذَلِكَ خَمْسِينَ لَيْلَةً وَآذَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِتَوْبَةِ اللَّهِ عَلَيْنَا

أطرافه 2757، 2947، 2948، 2949، 2950، 3088، 3556، 3889، 3951، 4418، 4673، 4676، 4677، 4678، 6255، 6690 -

ترجمہ: حضرت کعب اپنے تبوک سے پیچھے رہنے کے قصہ میں بیان کیا کہ نبی پاک نے مسلمانوں کو ہم سے بات کرنے سے روک دیا اسی حالت میں پچاس دن گزرے پھر آنجناب نے ہمیں ہماری توبہ کی قبولیت سے آگاہ فرمایا۔

کتاب المغازی میں اس کی مفصل شرح گزری۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

94 - كتاب التمنى (شرعی تمنائیں)

1 - باب مَا جَاءَ فِي التَّمَنِّي وَمَنْ تَمَنَّى الشَّهَادَةَ (آرزو کرنا بالخصوص آرزوئے شہادت)

ابوذر عن مستملی کے ہاں یہی ہے یہی ابن بطال کے ہاں لیکن انہوں نے بسملہ ذکر نہیں کی ابن تین نے اس کا اثبات کیا لیکن باب کا لفظ حذف کیا نسفی کے نسخہ میں بسملہ کے بعد (ما جاء فی التمنی) ہے! قابسی کے ہاں حذفِ واو، بسملہ اور کتاب کے حذف کے ساتھ ہے اس کا مثل ابونعیم عن جرجانی کے ہاں ہے لیکن واو کا اثبات کیا اور کتاب التمنی کے بعد(والأمانی) کا اضافہ بھی کیا، اسماعیلی نے (باب ما جاء فی تمنی الشهادة) پر اقتصار کیا، تمنی اُمنیہ سے تفعل ہے اس کی جمع اَمانی ہے، تمنا مستقبل سے متعلق ارادہ ہے اگر خیر کے کسی معاملہ میں ہے حسد کی بات نہیں تب مطلوب ہے وگرنہ مذموم ہے، کہا گیا ہے کہ تمنی اور ترجی کے مابین عموم و خصوص ہے تو ترجی ممکن میں ہے جبکہ تمنی اس سے اعم میں، بعض نے کہا جو نہ مل سکا، کی تمنا کرنا سے متعلق ہے بعض نے اس سے یوں تعبیر کیا: (طلب ما لایمکن حصوله) (یعنی ایسی شیئ کی طلب جس کا حصول ممکن نہیں) بقول راغب کبھی تمنا معنی الود (یعنی خواہش کرنا) کو متضمن ہے کیونکہ وہ اپنی خواہش کے حصول کی تمنا کرتا ہے۔

علامہ انور باب (ما جاء فی التمنی ومن تمنی الشهادة) کے بارہ میں رقمطراز ہیں مسلم میں ہے: (إياك واللوا) ابن تیمیہ نے اس کی یہ تشریح کی ہے کہ افعالِ ماضیہ کی بابت اظہارِ تمنی (کہ کاش میں یہ کر لیتا تو یوں نہ ہوتا وغیرہ) شرع کے نزدیک مناسب نہیں، بخاری نے اشارہ دیا ہے کہ اس میں بحسب الحال والمحال تقسیم (وتفصیل) ہے اسی لئے اس میں (ما و من) ذکر کیا ہے ان کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر مقام ایسا ہو کہ لو کا استعمال ردِ تقدیر کا ایہام دیتا ہو تب اس کا استعمال مناسب نہیں بصورتِ دیگر جائز ہے اس ضمن میں لو، تمنی اور ود امتناع میں سب برابر ہیں، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں کہ ثنائی حرف اگر اسم بنا دیا جائے تو اس کا دوسرا حرف مشدد ہو گا جیسے تم نے (لو) میں دیکھا۔

7226 - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْلاَ أَنَّ رِجَالاً يَكْرَهُونَ أَنْ يَتَخَلَّفُوا بَعْدِي وَلاَ أَجِدُ مَا أَحْمِلُهُمْ مَا تَخَلَّفْتُ لَوَدِدْتُ أَنِّي أُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ

أطرافه 36، 2787، 2797، 2972، 3123، 7227، 7457، 7463 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۳۱۳)

عبدالرحمٰن بن خالد سے مراد ابن مسافر فہمی مصری ہیں نصف سند مصری اور نصف اوپر والی مدنی راویوں پر مشتمل ہے، یہاں مقصود اس کا جملہ: (لوددت أني أقتل الخ) ہے دوسرے طریق میں ہے: (وددت أني أقاتل الخ) یہ ابین ہے، کشمیہنی کے

نسخہ میں (لأقاتل) ہے، وددت وداده سے ہے! یہ کسی مراد وجہ مخصوص پر وقوع شیٔ کا ارادہ، راغب کہتے ہیں ود کسی شیٔ کی محبت اس کے حصول کی تمنا ہے تو اول سے یہ آیت ہے: (قُلْ لَّآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِى الْقُرْبٰى)[(الشوریٰ : ۲۳] اور ثانی سے یہ آیت: (وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ)[آل عمران: ۶۹] حدیثِ باب کی شرح اور تمنائے شہادت کی توجیہہ، اس پر وارد اشکال اور اس کے جواب سمیت کتاب الجہاد کے باب (تمنی الشهادة) میں گزری ہے۔

- 7227حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ وَدِدْتُ أَنِّي لأُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا فَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يَقُولُهُنَّ ثَلاَثًا أَشْهَدُ بِاللَّهِ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۳۱۳)

أطرافه 36، 2787، 2797، 2972، 3123، 7226، 7457، - 7463.

- 2 باب تَمَنِّى الْخَيْرِ (تمنائے خیر)

وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَوْ كَانَ لِي أُحُدٌ ذَهَبًا (قولِ نبوی اگر میرے پاس احد کے بقدر سونا ہوتا الخ)

یہ ترجمہ سابق الذکر سے اعم ہے اس لئے کہ اللہ کی راہ میں شہادت کی تمنا جملۂ خیر سے ہے اور اسکے ساتھ اشارہ کیا کہ تمنائے مطلوب صرف طلبِ شہادت ہی میں منحصر نہیں۔ (وقول النبی الخ) اسے اسی باب میں (عندی) کے لفظ کے ساتھ مسند کیا ہے۔

- 7228حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَوْ كَانَ عِنْدِي أُحُدٌ ذَهَبًا لأَحْبَبْتُ أَنْ لاَ يَأْتِيَ ثَلاَثٌ وَعِنْدِي مِنْهُ دِينَارٌ لَيْسَ شَيْءٌ أُرْصِدُهُ فِي دَيْنٍ عَلَيَّ أَجِدُ مَنْ يَقْبَلُهُ .

طرفاه 2389، - 6445 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۸۲)

(وعندی منه دینار لیس شیء الخ) یہی واقع ہوا، صغانی نے ذکر کیا کہ صواب (لیس شیئا) ہے نصب کے ساتھ، بقول عیاض یہ سیاق محلِ نظر ہے اور صواب: (أجد من یقبله) کی تقدیم اور (لیس) اور ما بعدھا کی تاخیر ہے، اسماعیلی نے اعتراض کیا اور کہا یہ تمنا سے مشابہ نہیں ہے لیکن وہ ہمام عن ابو ہریرہ کی روایت کے سیاق سے غافل رہے جس میں: (لأحببت) ہے تو یہ (وددت) کے معنی میں ہے، بخاری کی عادتِ جاریہ ہے کہ حدیث کے بعض طرق میں مذکور کسی لفظ پر ترجمہ قائم کر دیتے ہیں، حدیث کی مفصل شرح کتاب الرقاق میں گزری وہیں اس بارے ابن مالک کی کلام بھی گزری تھی۔

- 3 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ

(نبی پاک کا ایک مرتبہ کہنا اگر میں وہ جانتا ہوتا جو بعد میں جانا)

- 7229حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا سُقْتُ الْهَدْيَ وَلَحَلَلْتُ مَعَ النَّاسِ حِينَ حَلُّوا .

فرمایا اگر اپنے معاملہ بارے جو بعد میں علم ہوا پہلے سے پتہ ہوتا تو میں قربانیاں ہمراہ نہ لیتا اور دوسروں کی طرح میں بھی حلال ہو جاتا۔

أطرافه 294، 305، 316، 317، 319، 328، 1516، 1518، 1556، 1560، 1561، 1562، 1638، 1650، 1709، 1720، 1733، 1757، 1762، 1771، 1772، 1783، 1786، 1787، 1788، 2952، 2984، 4395، 4401، 4408، 5329، 5548، 5559، 6157 -

یہ ایک دیگر سند کے ساتھ اتم سیاق سے کتاب الحج میں گزری۔

- 7230حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ عَنْ حَبِيبٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَبَّيْنَا بِالْحَجِّ وَقَدِمْنَا مَكَّةَ لأَرْبَعٍ خَلَوْنَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ فَأَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَأَنْ نَجْعَلَهَا عُمْرَةً وَلْنَحِلَّ إِلاَّ مَنْ كَانَ مَعَهُ هَدْيٌ قَالَ وَلَمْ يَكُنْ مَعَ أَحَدٍ مِنَّا هَدْيٌ غَيْرَ النَّبِيِّ ﷺ وَطَلْحَةَ وَجَاءَ عَلِيٌّ مِنَ الْيَمَنِ مَعَهُ الْهَدْيُ فَقَالَ أَهْلَلْتُ بِمَا أَهَلَّ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا نَنْطَلِقُ إِلَى مِنًى وَذَكَرُ أَحَدِنَا يَقْطُرُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا أَهْدَيْتُ وَلَوْلاَ أَنَّ مَعِي الْهَدْيَ لَحَلَلْتُ .قَالَ وَلَقِيَهُ سُرَاقَةُ وَهُوَ يَرْمِي جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَنَا هَذِهِ خَاصَّةً قَالَ لاَ بَلْ لأَبَدٍ قَالَ وَكَانَتْ عَائِشَةُ قَدِمَتْ مَكَّةَ وَهِيَ حَائِضٌ فَأَمَرَهَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تَنْسُكَ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا غَيْرَ أَنَّهَا لاَ تَطُوفُ وَلاَ تُصَلِّي حَتَّى تَطْهُرَ فَلَمَّا نَزَلُوا الْبَطْحَاءَ قَالَتْ عَائِشَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَنْطَلِقُونَ بِحَجَّةٍ وَعُمْرَةٍ وَأَنْطَلِقُ بِحَجَّةٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ أَنْ يَنْطَلِقَ مَعَهَا إِلَى التَّنْعِيمِ فَاعْتَمَرَتْ عُمْرَةً فِي ذِي الْحِجَّةِ بَعْدَ أَيَّامِ الْحَجِّ

(اس کے مضامین کا ترجمہ جلد دوم ص ۴۷۳ اور ۴۹۱ میں گزرا ہے)

حبیب سے مراد ابن ابو قریبہ ہیں جن کا نام زید تھا بعض نے ان کا غیر کہا، معروف بالعلم تھے اس کی بھی مفصل شرح کتاب الحج میں گزری اس میں (لو) مجرد عن النفی اور معقب بالنفی مذکور ہوا، اولاً کہا: (لو أني استقبلت) اور اسکے بعد یہ کہا: (ولولا أن معي الهدى الخ) اس بارے چار ابواب کے بعد بحث ہوگی۔

- 4 باب قَوْلِهِ ﷺ لَيْتَ كَذَا وَ كَذَا (نبی اکرم کا کاش کے لفظ کا استعمال)

لیت حروفِ تمنی میں سے ایک ایسا حرف ہے جو اکثر مستحیل سے متعلق ہوتا ہے کبھی کبھار ممکن کے ساتھ بھی، اسی سے حدیثِ باب ہے کیونکہ اس میں حراست ومبیت حسبِ خواہش نصیب ہوا۔

- 7231 حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ أَرِقَ النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَقَالَ لَيْتَ رَجُلًا صَالِحًا مِنْ أَصْحَابِي يَحْرُسُنِي اللَّيْلَةَ إِذْ سَمِعْنَا صَوْتَ السِّلَاحِ قَالَ مَنْ هَذَا قِيلَ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ جِئْتُ أَحْرُسُكَ فَنَامَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى سَمِعْنَا غَطِيطَهُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَتْ عَائِشَةُ قَالَ بِلَالٌ : أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبِيتَنَّ لَيْلَةً بِوَادٍ وَحَوْلِي إِذْخِرٌ وَجَلِيلُ، فَأَخْبَرْتُ النَّبِيَّ ﷺ

طرفہ - 2885 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۴۰۰)

(أرق) سھر کا ہم وزن وہم معنی، اس کا بیان باب (الحراسة فی الغزو) میں مع الشرح گزرا۔ (قيل سعد) نسخۂ کشمیہنی میں (قال سعد) ہے اور یہ اولیٰ ہے، الجہاد میں یہ الفاظ تھے: (فقال أنا سعد بن أبي وقاص) بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الجہاد کے باب (الحراسة) میں ذکر کیا تھا کہ ترمذی نے عبداللہ بن شقیق عن عائشہ سے روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم کی حفاظت کیلئے پہرہ کا بند وبست ہوتا تھا حتی کہ اللہ نے یہ آیت نازل کی: (وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ)[المائدة : ٦٧] یہ مقتضی ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد آپ کا پہرہ نہ لگا ہو لیکن متعدد روایات میں ہے کہ بدر، احد، خندق کے موقع پر، خیبر سے واپسی کے دوران، وادی قریٰ میں، عمرۂ قضاء اور حنین میں آپ کی حفاظت کیلئے پہرہ کا بندوبست کیا گیا تو گویا یہ آیتِ مذکورہ جنگ حنین کے بعد نازل ہوئی ہے اسکی تائید طبرانی کی صغیر میں حدیثِ ابوسعید سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ حضرت عباس ان لوگوں میں شامل تھے جو آنجناب کا پہرہ دیا کرتے تھے تو جب یہ آیت نازل ہوئی تو اسکا ترک کر دیا اور حضرت عباس فتح کے بعد مدینہ آباد ہو گئے تھے تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ حنین کے بعد اسکا نزول ہوا، حنین کی شب آپ کا پہرہ دینے کے ذکر پر مشتمل روایت ابوداود ونسائی اور حاکم نے سہل بن حنظلیہ سے نقل کی ہے کہتے ہیں حضرت انس بن مرثد نے اس رات آپ کا پہرہ دیا، بعض نے آنجناب کے پہرے کی مختلف اوقات میں ڈیوٹی سرانجام دینے والے صحابہ کرام کے اسماء کا تتبع کیا ہے تو ان میں حضرات سعد بن معاذ، محمد بن مسلمہ، زبیر، ابوایوب، ذکوان بن عبدالقیس، ادرع سلمی، ابن ادرع۔ ان کا نام محجن تھا سلمہ بھی کہا جاتا ہے، عماد بن بشر، عباس اور ابوریحانہ ذکر کئے، ان وقائع میں جن کا ذکر گزرا ان میں سے ہر ایک صرف آنجناب کا پہرہ دار نہ تھا بلکہ مطلق پہرہ دینے کے ضمن میں ذکر آیا ہے تو ممکن ہے بعض صرف آپ کے ساتھ ہی خاص ہوں مثلاً حضرت ابوایوب، ان کا اس ضمن میں ذکر خیبر سے واپسی میں حضرت صفیہ کی شبِ زفاف کے موقع پر وارد ہوا ہے، بعض نے سب اہلِ غزوہ کا پہرہ دیا جیسے انس بن ابومرثد۔

(وقالت عائشة قال بلال الخ) یہ کتاب الہجرۃ میں بتامہ گزری ہے اس سے موضعِ دلالت: (فأخبرت النبى) ہے اسی لئے اس پر اقتصار کیا۔

- 5 باب تَمَنِّي الْقُرْآنِ وَالْعِلْمِ (حصولِ قرآن وعلم کی تمنا کرنا)

- 7232حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تَحَاسُدَ إِلاَّ فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَتْلُوهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ يَقُولُ لَوْ أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ هَذَا لَفَعَلْتُ كَمَا يَفْعَلُ وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً يُنْفِقُهُ فِي حَقِّهِ فَيَقُولُ لَوْ أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ لَفَعَلْتُ كَمَا يَفْعَلُ .

طرفاه 5026، - 7528 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص:۹۹)

7232م -حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ بِهَذَا

یہ تمنائے قرآن میں تو ظاہر ہے علم کی اس کی طرف اضافت بطریق الالحاق فی الحکم ہے، یہ کتاب العلم میں ایک اور طریق کے ساتھ اعمش سے گزری وہیں اسکی مفصل شرح کی تھی۔ (يقول لو أوتيت) یہاں حذفِ قائل کے ساتھ ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ وہ جسے قرآن دیا گیا مگر ایسا نہیں بلکہ وہ سامع ہے، فضائل قرآن والی روایت میں اس کا افصاح تھا جس کے الفاظ تھے: (فسمعه جار له فقال ليتني أوتيت الخ) اس روایت کے الفاظ ادخل فی التمنی ہیں (یعنی زیادہ مناسبت رکھنے والے) لیکن حسب عادت اسکی طرف توجہ مبذول کرائی ہے۔

- 6 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّمَنِّي (مکروہ تمنائیں)

﴿وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (اللہ کا فرمان: اور نہ تمنا کرو اس چیز کی جسکے ذریعہ اللہ نے تمہارے بعض کو بعض پہ فضیلت دی مردوں کیلئے ان کے اعمال سے حصہ اور عورتوں کیلئے ان کے اعمال سے حصہ ہے اور اللہ سے اسکے فضل کا سوال کرو بے شک اللہ ہر شئ کو جانتا ہے)

ابن عطیہ کہتے ہیں (ما لايتعلق بالغير) (یعنی جو غیر سے متعلق نہیں) کی تمنا کرنا جائز ہے یعنی مباح امور میں اس پر تمنی سے نہی مخصوص ہے اس امر کے ساتھ جو حسد اور تباغض کا سبب بنے اسی پر امام شافعی کا یہ قول محمول کرنا ہوگا: (لولا أنا نأثم بالتمني لتمنينا أن يكون كذا) (یعنی اگر ہم تمنا کی وجہ سے آثم نہ ہوتے تو خواہش کرتے کہ کاش ایسا ہو جائے) اور وارد نہیں کہ ہر تمنا کے ساتھ گناہ حاصل ہوتا ہے۔

علامہ انور باب (ما يكره من التمني) کی بابت کہتے ہیں اولا (ما يحسن من التمني) (یعنی حسنِ تمنا) کی بابت ترجمہ قائم کیا پھر اس بابت جو اس کا مضاد ہے۔

- 7233حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ عَنْ عَاصِمٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ قَالَ قَالَ أَنَسٌ لَوْلاَ أَنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ تَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ لَتَمَنَّيْتُ .

طرفاه 5671، - 6351

ترجمہ: انس کہا کرتے تھے اگر نبی پاک نے موت کی تمنا کرنے سے منع نہ کیا ہوتا تو میں ضرور کرتا۔

- 7234حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَنِ ابْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسٍ قَالَ أَتَيْنَا خَبَّابَ بْنَ الْأَرَتِّ نَعُودُهُ وَقَدِ اكْتَوَى سَبْعًا فَقَالَ لَوْلَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَدْعُوَ بِالْمَوْتِ لَدَعَوْتُ بِهِ

أطرافه 5672، 6349، 6350، 6430، - 6431 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹،ص: ۲۸۱)

- 7235حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ اسْمُهُ سَعْدُ بْنُ عُبَيْدٍ مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَزْهَرَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَتَمَنَّى أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ يَزْدَادُ وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ يَسْتَعْتِبُ

أطرافه 39، 5673، - 6463 (سابقہ)

تینوں احادیث میں تمنائے موت سے زجر ہے، آیت کی ان سے مناسبت میں غموض ہے الا یہ کہ ان کی مراد یہ ہو کہ تمنا سے مکروہ اس امر کی جنس ہے جس پر آیت وحدیث دال ہے، آیت کے مضمون کا حاصل حسد سے زجر اور حدیث میں صبر کی ترغیب ہے اس لئے کہ اکثر موت کی تمنا کرنا کسی ایسے امر کے وقوع کے سبب ہوتا ہے کہ وہ اس کی وجہ سے موت کو حیات پر پسند کرتا اور ترجیح دیتا ہے تو جب موت کی تمنا کرنے سے نہی کی تو گویا پیش آمدہ مصیبت پر صبر کا حکم دیا، حدیث وآیت کیلئے جامع تقدیر پر رضا اور اللہ کے امر کو تسلیم کرنے کی کی ترغیب ہے، کتاب المرضی کے باب (تمنی المريض الموت) میں ثابت عن انس کی روایت میں تمنائے موت سے نہی کے بعد یہ الفاظ تھے: (فإن كان لا بُدَّ فاعلا فليَقُلْ اللّٰهم أحيِنِي ما كانَتِ الحياةُ خيراً لِي) (یعنی اگر ضرور ہی کچھ کہنا ہے تو یہ کہے اے اللہ جب تک زندگی میرے لئے بہتر ہے مجھے زندہ رکھ) اس پر مثلا دعاء بالعافیت کی مشروعیت وارد نہیں کیونکہ اخروی امور کی تحصیل کی دعاء ایمان بالغیب کو متضمن ہے پھر اس میں اللہ کی طرف افتقار کا اظہار، اس کے لئے تذلّل اور اس کے سامنے احتیاج ومسکنت کا مظاہرہ بھی ہے اور دنیوی امور کی تحصیل کی دعاء داعی کی ان کی طرف احتیاج کی وجہ سے ہے تو کبھی یہ اس کے مقدر میں اسکی دعا کے ساتھ مشروط ہوتے ہیں لہذا اسباب اور مسببات دونوں مقدر ہیں اور یہ سب دعاء بالموت کے برخلاف ہے کہ اس میں کوئی ظاہری مصلحت نہیں بلکہ اس میں مفسدت ہے اور یہ ہے نعمتِ حیات کے ازالہ کی طلب وتمنا اور جو اس پر فوائد مترتب ہوتے ہیں خصوصاً اگر وہ صاحبِ ایمان ہے کیونکہ استمرارِ ایمان افضل اعمال میں سے ہے۔

پہلی حدیث کی سند میں عاصم سے مراد ابن سلیمان المعروف بالاحول ہیں، حضرت انس سے ان کا سماع بھی ثابت ہے کئی احادیث واسطہ کے ساتھ روایت کیں مسلم کی عبدالواحد بن زیاد عن عاصم عن نضر بن انس سے اسی روایت میں تصریح ہے کہ جب یہ روایت نضر سے سنی انس بھی زندہ تھے۔ (لا تمنوا) یہ ایک تاء کے حذف پر ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں یہ ثابت ہے، ثابت کی مذکورہ روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (لا يتمنين أحدُكم الموتَ لِضُرٍّ نزَلَ به) اس پر کتاب المرضی میں کلام گزری، اس کا نحو کتاب الدعوات میں عبدالعزیز بن صہیب عن انس سے گزرا۔

دوسری حدیث کے شیخ بخاری محمد، ابن سلام ہیں عبدہ سے ابن سلیمان، ابن ابو خالد سے اسماعیل اور قیس سے مراد ابن ابو حازم ہیں، سوائے شیخ بخاری کے سب راوی کوفی ہیں یہ بھی المرضیٰ میں مشروحاً گزری، تیسری روایت میں: (عن الزهری) ہشام بن یوسف نے معمر سے یہی ذکر کیا، عبدالرزاق نے معمر کے طریق کے ساتھ اسے ہمام بن منبہ عن ابو ہریرہ سے نقل کیا، یہ مسلم میں ہے معمر کے لئے دونوں طریق محفوظ ہیں، احمد نے اسے عبدالرزاق عن معمر عن زہری سے تخریج کیا، زہری سے اس پر شعیب، ابن ابو حفصہ اور یونس بن عبید کی متابعت بھی موجود ہے۔(عن أبي عبيد) یہ سعد بن عبید مولی ابن ازہر ہیں اسے نسائی اور اسماعیلی نے ابراہیم بن سعد عن زہری سے نقل کرتے ہوئے:(عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبي هريرة) کہا لیکن نسائی کے بقول اول ہی صواب ہے۔

(لايتمنی) اکثر کے ہاں یہی لفظِ نفی کے ساتھ ہے اور مراد نہی ہے، یا نہی ہے اور فتحہ کا اشباع ہوا کشمیہنی کے ہاں(لا يتمنين) ہے نونِ تاکید کی زیادت کے ساتھ، ہمام کی مشارالیہ روایت میں ہے: (لا يتمن أحدكم الموت ولا يَدْعُ به قبل أن يأتيه) (یعنی کوئی تم میں سے موت کی تمنا نہ کرے اور نہ اس کے آنے سے قبل اسکی دعا کرے) تو اس سے نہی میں قصد و نطق کے درمیان جمع کیا قولہ:(قبل أن يأتيه) میں اس کی کراہت سے زجر ہے جب یہ آجائے تاکہ یہ ان لوگوں میں شامل نہ ہو جائے جنہیں اللہ سے لقاء ناپسند ہے اسی طرف آنجناب اپنی وفات کے وقت ان الفاظ سے اشارہ دیا تھا:(اللهم ألْحِقْنِي بالرفيق الأعلىٰ) اسی طرح تخییر کی بابت بات کرتے ہوئے اللہ کے ہاں جو ہے اسے پسند کر لیا اور یہ بات اثنائے تقریر کہی جس کا ذکر کتاب المناقب میں گزرا، اس سے نہی کی حکمت یہ ہے کہ موت کے نزول سے قبل اس کی طلب کرنے میں ایک نوع کا اعتراض اور تقدیر کی مراغمت ہے اگرچہ موتیں وقت پر ہی آتی ہیں تمنائے موت عمروں کی زیادت یا نقص میں موثر نہیں لیکن یہ ایسا امر ہے جو بندوں سے غائب رکھا گیا ہے! کتاب الفتن میں گزرا جو اس کی ذم پر دال تھا اور یہ حدیثِ ابو ہریرہ کے یہ الفاظ:(لا تقوم الساعة حتى يمُرَّ الرجل يقبر الرجل يقول يا ليتني مكانه) اس کی شرح کتاب المرضیٰ کے باب(تمني المريض الموت) میں ہوئی، نووی لکھتے ہیں حدیث میں کسی پیش آمدہ مصیبت از قسم فاقہ و غربت یا دشمن وغیرہ کی مصیبت اور دیگر دنیوی مشقتوں کے سبب تمنائے موت کی کراہت کی تصریح ہے لیکن اگر کسی ضرر کا خوف ہے یا اپنے دین میں فتنہ کا ڈر ہے تب اس حدیث کے مفہوم کے مدنظر کراہت نہیں، اسی لئے سلف کے کئی لوگوں نے یہ کیا ہے اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ جس نے اسکی خلاف ورزی کی اور دکھ پر صبر نہ کر سکا اور موت کی تمنا کی تو وہ یہ دعائے مذکور کرے (یعنی بجائے صراحۃً موت کی خواہش و تمنا کرنے کے) بقول ابن حجر حدیث کا ظاہر مطلقاً اس کا منع ہونا اور مطلقاً دعا پر اقتصار کرنا ہے لیکن شیخ نے جو لکھا اس میں حرج نہیں اس شخص کیلئے جس سے یہ تمنا واقع ہوئی تاکہ یہ ترکِ تمنا پر اسکے لئے مددگار ہو۔

(إما محسنا الخ) سب کے ہاں دونوں جگہ نصب کے ساتھ، یہ عاملِ نصب کو مقدر ماننے پر ہے جیسے:(يكون) احمد کی عبدالرزاق سے روایت میں دونوں میں رفع ہے اسی طرح ابراہیم بن سعد کی مذکورہ روایت میں بھی اور یہ واضح ہے۔(ليستعتب) یعنی گناہوں کے ترک اور استغفار سے اللہ کی رضامندی کا جویا ہو، استعتاب طلبِ اعتاب ہے ہمزہ برائے ازالہ ہے ای(يطلب إزالة العتاب) (عاتبه أي لَامَهُ) اور(أعتبه أي أزال عتابه) بقول کرمانی یہ غیر قیاسی وارد میں سے ہے کیونکہ استفعال دراصل ثلاثی سے مبنی ہوتا ہے نہ کہ مزید فیہ سے اور ظاہرِ حدیث حالِ مکلف کا ان دو حالتوں میں انحصار ہے باقی رہی تیسری قسم

اور وہ یہ کہ مخلط ہوتو اسی پر اس کا استمرار رہے یا نیکی میں بڑھ جائے یا پھر برے ہونے میں، یا وہ محسن تھا تو بدل کر مسئ ہو گیا یا مسئ تھا تو اس میں بڑھتا چلا گیا، جواب یہ ہے کہ یہ مخرج غالب پر خارج ہے کہ مومنین کا غالب حال یہی ہے بالخصوص اسکے مخاطب جو صحابہ تھے اس کا مبسوط بیان اس کی شرح کے اثناء گزرا، میرے لئے ایک اور معنائے حدیث یہ ظاہر ہوا کہ اس میں نیکیوں میں نیکوکار سے رشک کرنے کی طرف اشارہ ہے اور مسئ کی اس کی اساءت سے تحذیر تو گویا فرمایا جو نیکوکار ہے وہ تمنائے موت کا ترک کرے اور نیکیوں میں جاری رہے اور ان میں ازدیاد کرے اور جو مسئ ہے وہ بھی اس کا ترک کرے کہ شائد کبھی اسے برائیوں سے باز آجانے کی توفیق مل جائے اور تا کہ اسکا خاتمہ علی الخیر ہو اور جو ان دو طرح کی حالت والوں کے ماسوا ہیں اس تقسیم کی رو سے جس کا ذکر ہوا تو ان کا حکم بھی انہی دو حالتوں سے ماخوذ ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک سے انفکاک نہیں

آخر میں بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں بخاری نے اپنی کتاب الادب المفرد کے اسی ترجمہ میں یہ حدیثِ ابو ہریرہ مرفوع نقل کی ہے: (إذا تمنى أحدكم فلينظر ما يتمنى فإنه لا يدرى ما يعطى) (یعنی سوچ سمجھ کر تمنا کیا کرو کیونکہ کسی کو علم نہیں کہ جانے کون سی خواہش پوری ہو جائے) یہ ان کے ہاں عمر بن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ کی روایت سے ہے اور یہ ان کی شرط پر نہیں لہذا اپنی صحیح میں اسے درج نہیں کیا۔

- 7 باب قَوْلِ الرَّجُلِ لَوْلاَ اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا (یہ کہنا: اگر اللہ نہ ہوتا تو ہم ہدایت نہ پاتے)

مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں الرجل کی بجائے (النبی) ہے۔ (لولا أنت الخ) یہ مختصر روایت کی طرف اشارہ ہے جسے اوائل الجہاد کے باب (حفر الخندق) میں ایک اور طریق کے ساتھ شعبہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا تھا: (كان النبى ﷺ ينقل ويقول: لولا الخ) بعض میں (لولا الله) ہے تو جزءِ اول کا بعض حصہ حذف ہوا، اسے (شعری فن میں) خرم کہتے ہیں، غزوۃ الخندق کے ایک اور طریقِ شعبہ میں یہ الفاظ تھے: (والله لولا الله ما اهتدينا) یہ لفظ ترجمہِ ہذا کے موافق ہے ابو اسحاق سے ایک طریق میں یہ عبارت ہے: (اللهم لولا أنت ما اهتدينا) اس جزو کے اول میں سببِ خفیف کی زیادت ہے اور یہ خزم ہے اس طرف کتاب الادب میں اشارہ گزرا، روایتِ وسطی خرم و خزم دونوں سے سالم ہے۔

- 7236 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنِى أَبِى عَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ كَانَ النَّبِىُّ ﷺ يَنْقُلُ مَعَنَا التُّرَابَ يَوْمَ الأَحْزَابِ وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ وَارَى التُّرَابُ بَيَاضَ بَطْنِهِ يَقُولُ لَوْلاَ أَنْتَ مَا اهْتَدَيْنَا نَحْنُ وَلاَ تَصَدَّقْنَا وَلاَ صَلَّيْنَا فَأَنْزِلَنْ سَكِينَةً عَلَيْنَا إِنَّ الأُلَى وَرُبَّمَا قَالَ الْمَلاَ قَدْ بَغَوْا عَلَيْنَا إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَبَيْنَا أَبَيْنَا يَرْفَعُ بِهَا صَوْتَهُ

أطرافه 2836، 2837، 3034، 4104، 4106، - 6620 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۳۵۴)

(إن الأولى) کئی مقامات میں یہ ہے: (إن الملأ قد بغوا علينا) غزوۃ الخندق کی روایت میں یہ الفاظ تھے: (إن الألىٰ قد بغوا علينا) یہ بمعنی (الذين) ہے اسی لفظ کے ساتھ وزن میں ہوگا (یعنی وزن شعری میں) تو گویا بعض رواۃ نے روایت بالمعنی کر دی (یا اس قصد سے کہ یہ وزنِ شعری سے نکل جائے قولہ تعالی: وما علمناه الشعر وما ينبغى له کے بمصداق) الجہاد

میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو اسحاق سے (إن العدا) تھا، یہ بھی غیر موزون ہے اگر (الأعادي) ہو تو وزن پر پورا اترے گا، نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ سلمہ بن اکوع سے روایت میں ہے: (والمشركون قد بغوا علينا) یہ موزون ہے اسے انہوں نے عامر بن اکوع کے رجز یہ اشعار میں ذکر کیا تھا، غزوہ خیبر میں یہ مشروحا گزری۔

(واری التراب) نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (وإن التراب لموار)۔ (بياض بطنه) کشمیہنی کے ہاں (بياض إبطيه) ہے المغازی کی روایت میں تھا: (حتى اغبر بطنه) ایک اور میں ہے: (رأيته ينقل من تراب الخندق حتى وارى عنى التراب جلدة بطنه) تو میں نے سنا کہ ابن رواحہ کے کلمات کے ساتھ مرتجز ہیں، غزوہ خیبر میں گزرا کہ یہ عامر بن اکوع کے اشعار تھے وہاں دونوں کی تطبیق بیان کی تھی اسی طرح ان اشعار کے زحافات اور ان کی توجیہہ کا ذکر بھی کیا تھا، آنجناب اور دیگر کے حق میں شعروں کے اِنشاء و اِنشاد بارے حکم کا ذکر کتاب الادب میں گزرا، ابن بطال کہتے ہیں عربوں کے نزدیک (لولا) کے ساتھ کسی شئ کا امتناع بیان کیا جاتا ہے اس کے غیر کے وجود کی وجہ سے، مثلاً تم کہو گے: (لولا زيدٌ ما صِرتُ إليك) یعنی میرا تمہاری طرف آنا زید کی وجہ سے ہے تو (لو لا الله الخ) کا مفہوم یہ ہوا کہ ہماری ہدایت اللہ تعالی کی طرف سے ہے! راغب نے کہا اسکے غیر کے وقوع کی وجہ سے اس کی خبر کا حذف لازم ہے اس کے جواب کے ساتھ اس کی خبر سے استغناء ہے، کہتے ہیں کبھی یہ (هلا) کے معنی میں ہے جیسے (قرآن میں ہے): (لَوۡلَا أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رسولا) اس کا مثل (لوما) ہے، بقول ابن ہشام لولا تین اوجہ پر آتا ہے: ایک یہ کہ جملہ پر داخل ہو، ثانی کے اول کے وجود کے ساتھ امتناع کے ربط کیلئے، جیسے: (لولا زيدٌ لأكرمتُك) (یعنی اگر زید نہ ہوتا تو میں تمہاری عزت کرتا) یعنی اگر اس کا وجود نہ ہوتا تو میں تمہارا اکرام کرتا، جہاں تک یہ حدیث: (لولا أن أشق الخ) ہے تو تقدیر ہے: (لولا مخافة أن أشق) یعنی تو امرِ ایجاب کا امر صادر کرتا، وگرنہ تو معنی منعکس ہو جائے گا کہ ممتنع مشقت اور موجود امر ہے

دوم یہ کہ ترغیب وترحیض کیلئے آتا ہے، یہ طلب بحث وازعاج ہے اسی طرح عرض کیلئے، یہ لین وادب کے ساتھ طلب ہے تب یہ فعل مضارع کے ساتھ مختص ہوگا جیسے: (لَوۡلَا تَسۡتَغۡفِرُونَ اللهَ)[النمل: ۴] سوم یہ کہ توبیخ وتندم کیلئے اس کا استعمال ہوتا ہے، تب یہ فعل ماضی کے ساتھ مختص ہے جیسے: (لَوۡلَا جَاۤءُو عَلَيۡهِ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَاۤءَ)[النور: ۱۳] ای (هلا) ، ابو عبید ہروی نے الغریبین میں ذکر کیا کہ یہ (لِمَ لا) کے معنی میں بھی مستعمل ہے اسی سے یہ آیت قرار دی: (فَلَوۡلَا كَانَتۡ قَرۡيَةٌ آمَنَتۡ) [يونس: ۹۸] جمہور کے نزدیک آیت میں یہ قسمِ ثالث سے ہے، ترجمہ سے موقعِ حدیث یہ ہے کہ اس صیغہ کے ساتھ اگر قولِ حق معلق ہو تو یہ مانع نہیں بخلاف اس کے کہ اسکے ساتھ وہ متعلق ہو جو حق نہیں جیسے کسی نے کوئی فعل کیا تو کسی محذور میں جا پڑا تو کہا: (لولا فعلت كذا ما كان كذا) (یعنی اگر میں یوں نہ کرتا تو یہ نہ ہوتا) تو اگر یہ امر پیش نظر رکھیں کہ اللہ نے جو شئ مقدر کر رکھی ہے اس کا وقوع لازمی ہے چاہے اس نے یہ فعل کیا ہو یا ترک کیا (مگر تقدیر تو یہی تھی کہ اس کا وقوع اس کے اس فعل کے ساتھ مقرون تھا تو ظاہر کے اعتبار سے یہ کہنا غلط نہ ہوا کہ میں یہ نہیں کرتا تو یہ نہ ہوتا) تو اس کا یہ کہنا اور اگر اس معنی پر اس کا اعتقاد ہے تو یہ تکذیب بالقدر کی طرف مفضی ہو سکتا ہے۔

- 8 باب كَرَاهِيَةِ التَّمَنِّى لِقَاءَ الْعَدُوِّ (دشمن سے جنگ کی آرزو کرنا مکروہ ہے)

وَرَوَاهُ الْأَعْرَجُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (اسے اعرج نے ابو ہریرہ عن النبی ﷺ سے روایت کیا)

اواخر الجہاد میں ایک ترجمہ اس عنوان سے گزرا تھا: (باب لا تتمنوا لقاء العدو) پھر ایک طرف تمنائے شہادت کا بھی جواز ہے تو وہاں اس کی توجیہہ ذکر کی تھی اور دونوں کے مابین تطبیق بھی کیونکہ بظاہر دونوں باہم متعارض ہیں کیونکہ شہادت کی تمنا کرنا محبوب ہے تو لقائے عدو کی تمنا کرنے سے نہی کیونکر؟ کہ یہ اس محبوب امر کے حصول کا سبب ہوسکتا ہے؟ حاصلِ جواب یہ تھا کہ حصولِ شہادت لقاء سے اخص ہے کہ شہادت کی تحصیل نصرتِ اسلام اور اس کی عزت کے دوام کفار کی کسرِ شوکت کے ساتھ ممکن ہے جبکہ لقائے عدو کبھی اس کے عکس پہ منتج ہوسکتا ہے تو اس کی تمنا کرنے سے نہی صادر کی اور یہ شہادت کی تمنا کے منافی نہیں ہے یا شائد کراہیت اس شخص کے ساتھ مختص ہے جسے اپنی طاقت پر گھمنڈ ہو اور وہ خود پسندی کا شکار ہو۔

(ورواہ الأعرج الخ) اسے الجہاد میں ابو عامر عقدی کیلئے معلق کیا تھا جو مغیرہ بن عبدالرحمٰن عن اعرج عن ابو ہریرہ سے اس کے راوی تھے وہاں اسے موصول کرنے والوں کا ذکر بھی کیا تھا حدیثِ باب بھی وہیں موصولا تاما گزری۔

- 7237حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ -وَكَانَ كَاتِبًا لَهُ -قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي أَوْفَى فَقَرَأْتُهُ فَإِذَا فِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَسَلُوا اللَّهِ الْعَافِيَةَ .

أطرافه 2818، 2833، 2966، - 3024

ترجمہ: ابن ابواوفی نے خط میں لکھا کہ نبی پاک نے فرمایا دشمن سے جنگ کی تمنا مت کرو اور اللہ سے عافیت کے سوالی بنو۔

- 9 باب مَا يَجُوزُ مِنَ اللَّوْ (لَوْ یعنی اگر کا جائز استعمال)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً ﴾ (قرآن میں ہے کہ حضرت لوطؑ نے لَوْ [یعنی کاش] کا لفظ استعمال کیا)

عیاض لکھتے ہیں مراد (ما یجوز من قول الراضی بقضاء الله لو کان کذا لکان کذا) ہے (یعنی اللہ کی تقدیر پر راضی کا اس طرح کہنا جائز ہے کہ اگر یوں ہوتا تو یہ ہوتا) تو (لو) پر الف ولام برائے عہد داخل کیا اور یہ اہل عربیت کے ہاں غیر جائز ہے اس لئے کہ (لو) حرف ہے اور الف لام حروف پر داخل نہیں ہوتے بعض رواۃِ مسلم کے ہاں بھی یہی واقع ہوا۔ (إياك واللو فإن اللو من الشيطان) جبکہ محفوظ یہ ہے: (إياك و لو فإن لو الخ) کہتے ہیں بعض شعراء کے ہاں لو واوِ مشدد کے ساتھ واقع ہوا ہے اور یہ ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے اھ، صاحب المطالع لکھتے ہیں جب اسے اسم کے قائمقام کیا تو اسے منصرف بنا دیا تو یہ ان کے ہاں اب اظہارِ ندامت اور تمنا کی مثل ہے بقول صاحب النہایہ اصل یہ ہے کہ لو واوِ ساکن کے ساتھ ہے اور حروفِ معانی میں سے ایک حرف ہے جب اسے معرب بنانا چاہا تو اسے معرف بالف ولام کر دیا تا کہ علامتِ اعراب ہو، اسی لئے واو کو مشدد کیا، یہ مشدد و منون مسموع

ہے،ایک شاعر کہتا ہے:(ألام علی لو و کنت عالما بأدبار لو لم تَفُتنِي أوائله) ایک اور نے کہا: (لیت شعری وأین منی لیت إنَّ لیتاً وإنَّ لوّا عناء) ایک دوسرے نے کہا: (حاولت لوّاً فقلت لها إن لوّاً ذاك أعیانا) ، ابن مالک کہتے ہیں جب اسے حرف یا اس کے غیر کی طرف منسوب کیا جائے تو حکم اس کے لفظ کیلئے لگایا جائے گا نہ کہ معنی کیلئے تو حکایۃً بھی جائز ہے اور عامل کے اقتضاء کے مطابق معرفاً بھی اور اگر یہ دوحرفوں پر ہے جن کا دوسرا حرف لین ہے اور اگر یہ اسم بنالیا گیا ہے تو دوسرا مضعف ہوگا اسی سے (لو) میں (لوّ) اور (فی) میں(فیّ) کہا گیا ہے، ابن مالک نے مزید کہا اس استعمال میں وہ اداۃ جس کیلئے اسمیت کا حکم لگایا گیا اگر کلمہ کے ساتھ اسے مؤول کیا تو وہ غیر منصرف ہے الا یہ کہ وہ ثلاثی ساکن الوسط ہو تب اس کا صرف ہی جائز ہوگا اور اگر بلفظِ کلمہ اسے مؤول کیا جائے تب ایک ہی قول ہے کہ منصرف ہے

بقول ابن حجر بعض معتمد نسخوں میں ابوذر کی اپنے مشائخ سے روایتِ جامع بخاری میں یہ واقع ہوا ہے: (ما یجوز من أن لو) تو اس کی اصل (أن لو) ہمزہِ مفتوح اسکے بعد نونِ ساکن پھر حرفِ (لو) بغیر الف ولام اور بغیر تشدید کے ہے جیسے اصل میں ہے اور تقدیرِ کلام ہے: (ما یجوز من لو) پھر میں نے اسے ابن تین کی شرح میں اسی طرح دیکھا تو شائد یہ بعض ناقلین کی اصلاح سے ہے کیونکہ اس کی توجیہہ غیر معروف تھی وگرنہ صحیح کے معتمد نسخوں اور اس کی متوارد شروح میں اول پر ہے، سبکی کبیر کہتے ہیں لو اگر حرفیت پر باقی رہے تو اس میں الف ولام داخل نہیں ہوتے ہاں اگر اس کے ساتھ تسمیہ ہو تو یہ حروف تہجی اور حروف معانی کے ان جملہ حروف میں سے شمار ہوگا جن کے ساتھ تسمیہ مسموع ہے، اس کے شواہد میں سے یہ شعر: (وقدماً أهلکته لو کثیرا وقبل الیوم عالجها قدار) تو اس کی طرف ایک اور واو مضاف کردی اور اسے فاعل بنادیا اسے ادغام کرکے، سیبویہ نے نقل کیا کہ بعض عرب لو کو مہموز کرتے ہیں یعنی برابر ہے کہ وہ حرفیت پر باقی ہو یا اس کے ساتھ تسمیہ ہوا ہو، جہاں تک یہ حدیث: (إیاك ولو فإن لو تفتح عمل الشیطان) (یعنی کاش کہنے سے بچو کہ یہ شیطان کا عمل کھولتا ہے) تو اس کے اسمِ ان بنانے سے لازم نہیں کہ حرفیت سے خارج ہو چکا بلکہ یہ اِخبار لفظی ہے جو اسم، فعل وحرف سب میں واقع ہوتا ہے جیسے ان کا قول: (حرف عن ثنائی) اور (حرف إلی ثلاثی) یہ علی سبیل الحکایت اِخبار علی عن اللفظ ہے لیکن اگر اسکی طرف الف ولام مضاف کردیا جائے تو یہ اسم ہو جائے گا یا اس معنی کی بابت اخبار ہوگا جو اس لفظ کے ساتھ مسمّیٰ ہے

ابن بطال کہتے ہیں عربوں کے نزدیک (لو) امتناع الشیء لا متناع غیرہ پر دال ہے (یعنی کسی شیٔ کا امتناع اسکے غیر کے امتناع کی وجہ سے) تم کہو گے: (لو جاء نی زید لأکرمتك) (اگر زید میرے پاس آتا تو میری تمہاری عزت کرتا) تو مطلب یہ ہوا کہ میں تمہارے اکرام سے ممتنع ہوا زید کی آمد کے امتناع کی وجہ سے، یہی اکثر متقدمین کا اختیار ہے! بقول سیبویہ (لو) اس امر کیلئے ہے جو اپنے غیر کے وقوع کی وجہ سے واقع ہوگا یعنی اس فعل ماضی کا مقتضی ہے جس کا ثبوت اس کے غیر کے ثبوت کی وجہ سے متوقع ہے لیکن اس کا وقوع نہ ہوا انہوں نے دراصل اپنے قول: (لما کان سیقع) کے ساتھ تعبیر کیا، یہ نہیں کہا: (لمالم یقع) حالانکہ یہ اخصر تھا کیونکہ (کان) ماضی کیلئے (لو) برائے امتناع (لما) وجوب کیلئے اور (سین) توقع کیلئے ہے، بعض نے کہا یہ ماضی میں مجرد ربط کیلئے ہے جیسے (إن) مستقبل میں ہے کہ یہ ان شرطیہ کے معنی میں آتا ہے جیسے: (وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ

أَعْجَبَتْكُمْ)[البقرة: ۲۲۱] یعنی(وإن أعجبتكم) برائے تقلیل بھی وارد ہے جیسے: (التمس ولو خاتما من حديد) صاحب المطالع نے یہ بات کہی اور ابن ہشام خضراوی نے ان کی تبع کی اور جیسے: (فاتَّقُوا النارَ ولو بشِقِّ تمرة) ابن سمعانی نے القواطع میں ان کی ہم نوائی کی اور جیسے آپ کا یہ قول: (ولو بظلف محرق) یہ ابلغ فی التقلیل ہے، عرض کیلئے بھی وارد ہے جیسے:(لَوْ تَنزل عندنا فتُصِيبَ خيرا) (اگر تم ہمارے مہمان بنتے تو خیر پاتے) اور حض (یعنی ترغیب) کیلئے جیسے: (لو فعلت كذا) بمعنی (افعل) اور اول ادب و نرمی کے ساتھ طلب ہے جبکہ ثانی (یعنی افعل کہہ کر) قوت و شدت کے ساتھ، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ یہ (ھلا) کے معنی میں بھی آتا ہے اس آیت کے ساتھ مثال ذکر کی:(لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرا) [الكهف: ۷۷] اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ تفسیرِ معنی ہے کیونکہ لفظ اس کا مساعد نہیں ،تمنا کے معنی میں بھی وارد ہے جیسے: (فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً) [البقرة: ۱۶۷] ای فليت لنا، اسی لئے(كرة) منصوب ہے تو یہ اس کا جواب ہے جیسے لیت کے جواب میں(فأفوز) منصوب ہوگا

اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا یہ امتناعیہ ہے جو معنائے تمنا دیا گیا یا مصدر یہ ہے یا ایک مستقل قسم ہے؟ ابن مالک نے آخری کو ترجیح دی اس کیلئے فعلِ تمنی کے ساتھ اس کا ورود معکر نہیں کیونکہ تمنی کیلئے اس کا محلِ ورود یہ ہے کہ فعلِ تمنی اس کا مصاحب نہ ہو، قاضی شہاب الدین خوبی کہتے ہیں لو شرطیہ ثانی کو اول کے ساتھ معلق کرنے کیلئے ہے ماضی میں تو یہ انتفائے اول پر دال ہوگا کہ اگر وہ ثابت ہوتا تو ثانی کا ثبوت لازم تھا اس لئے کہ یہ اول کی تقدیر پر ثبوتِ ثانی کیلئے ہے تو جب اول ثانی کیلئے لازم ہوگا تو مجرد شرط پر ہی دال ہوگا، تفتازانی کہتے ہیں کبھی یہ اس دلالت کیلئے مستعمل ہوتا ہے کہ جزاء قصدِ متکلم میں ہمیشہ لازم الوجود ہے اور یہ تب جب شرط ان اشیاء میں سے ہو جن کا اس جزاء کیلئے استلزام مستبعد ہو اور اس شرطِ مثبت کا نقیض ہونا اسکے اس جزا کے استلزام کے ساتھ اولی ہے تو جزاء کے استمرار کا وجود لازم ہوگا شرط کے وجود اور اس کے عدم کی تقدیر پر جیسے: (لو لَمْ تَكُنْ تُكْرِمُنِي لأثنى عليك) تو جب اس شرط کیلئے جزاء کے وجود کے لزوم کا ادعاء کیا جائے اس کے لئے لزوم کے استبعاد کے باوجود تو اسی شرط کے عدم کے وقت اس کا وجود بطریقِ اولیٰ ہے اھ، اس کی شعری مثالوں میں سے ابو علاء معری کا یہ قول:(لو اختصرتم من الإحسان زُرْتُكُمْ) تو احسان استدامتِ زیادت کا متدعی ہے نہ کہ اس کے ترک کا لیکن اس نے ممدوح کے وصف بالکرم میں مبالغہ کا اور اپنے آپ کو اس کے شکر سے عجز کے ساتھ متصف کرنے کا ارادہ کیا۔

(وقوله تعالى: لَوْ أَنَّ لِيْ بِكُمْ قُوَّةً) ابن بطال کے بقول(لو) کا جواب محذوف ہے گویا کہا:(لَحِلْتُ بينكم وبين ما جئتم له من الفساد) (یعنی تب میں تمہارے اس فساد کے سامنے رکاوٹ بن جاتا) کہتے ہیں اس کا حذف ابلغ تھا کیونکہ یہ نفی کے ساتھ ضروب المنع کا حصر کرتا ہے ،لوط علیہ السلام کی مراد دراصل افرادی قوت تھی وگرنہ تو وہ جانتے ہی تھے کہ اللہ کی طرف سے انہیں(ركن شديد) حاصل ہے لیکن حکمِ ظاہر پر جریان کیا، کہتے ہیں آیت اس حالت کے بیان کو متضمن ہے جو کسی ایسی برائی کو دیکھ کر مومن کی ہونی چاہئے جس کے ازالہ پر وہ قادر نہیں کہ وہ ایسی صورت کسی (ظاہری) مددگار کے فقدان پر متحسر ہوگا اور اپنے رب کی طاعت پر حرص اور اس کی معصیت کے استمرار پر جزع کے سبب اسکے وجود کا متمنی ہوگا اسی لئے واجب ہے کہ اپنی زبان کے ساتھ اس کا انکار کرے اور پھر دل کے ساتھ، اگر ہاتھ کے ساتھ اسے دور کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا، حدیث جو سبکی نے ذکر کی اسی کی طرف

بخاری نے اپنے قول: (ما یجوز من اللو) کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ اس میں اشارہ ہے کہ یہ اصل میں ہے: (لا یجوز إلا ما استثنی) اسے نسائی، ابن ماجہ اور طحاوی نے محمد بن عجلان عن اعرج عن ابو ہریرہ سے نبی اکرم کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ مخرج کیا: (المؤمن القوی خیرٌ و أَحَبُّ إِلَی اللہ من المؤمن الضعیف وفی کلٍّ خیرٌ احرص علی ما ینفعك ولا تعجز فإن غَلَبَكَ أمرٌ فقل قَدَّرَ اللہ وما شاء اللہ وإیاك واللو فإن اللو تفتح عمل الشیطان) یہ ابن ماجہ کا نقل کردہ سیاق ہے نسائی نے یہ الفاظ نقل کئے: (قال رسول اللہ الخ) آگے اس کا مثل ہے البتہ کہا: (وما شاء و إیاك واللو) طبری نے اسے اس طریق کے ساتھ نقل کرتے ہوئے (احرص) کا لفظ ذکر کیا اس کا ماقبل نقل نہیں کیا اور کہا: (فإن أصابك شیء فلا تقل لو أنی فعلت کذا و کذا ولکن قدر اللہ وما شاء فعل فإن لو مفتاح الشیطان)

نسائی اور طبری نے اسے فضیل بن سلیمان عن ابن عجلان سے بھی نقل کرتے ہوئے ان کے اور اعرج کے مابین ابو زناد کا حوالہ بھی ذکر کیا اس کے الفاظ ہیں: (مؤمن قویٌّ خیرٌ و أَحَبُّ) اور اس میں ہے: (فقُلْ قَدَّرَ اللہُ وما شاءَ صَنَعَ) بقول نسائی فضیل قوی نہیں، اسے نسائی، طبری اور طحاوی نے عبداللہ بن مبارک عن ابن عجلان سے تخریج کرتے ہوئے ان کے اور اعرج کے مابین ربیعہ بن عثمان کا واسطہ داخل کیا نسائی کا سیاق اول کی مانند ہے لیکن کہا: (و أفضل) اور کہا: (وما شاء صنع) اسے انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن مبارک عن ربیعہ سے نقل کرتے ہوئے کہا: (سمعتہ من ربیعة و حفظی له عن ابن عجلان عن ربیعة) طحاوی بھی اسے تخریج کیا اور کہا ابن عجلان نے اسے اعرج سے مدلس کیا دراصل اسے ربیعہ سے سنا ہے پھر تینوں نے اسے عبداللہ بن ادریس عن ربیعہ بن عثمان سے بھی نقل کیا اور بجائے محمد بن عجلان کے کہا: (عن محمد بن یحیی بن حبان عن الأعرج) نسائی کے الفاظ ہیں: (وفی کل خیر) اور اس میں ہے: (احرص علی ما ینفعك واستعن باللہ ولا تعجز وإذا أصابك شیء فلا تقل لو أنی فعلت کذا و کذا ولکن قل قدر اللہ وما شاء فعل) یہ طریق اس حدیث کا اصح طریق ہے، اسے مسلم نے بھی عبداللہ بن ادریس کے طریق سے تخریج کیا اور اسی پر اقتصار کیا، ابن عجلان پر اختلاف کی وجہ سے بقیہ طرق نقل نہیں کئے، یہ بھی محتمل ہے کہ ربیعہ نے اسے ابن حبان اور ابن عجلان دونوں سے سماع کیا ہو کیونکہ ابن مبارک بھی ابن ادریس کی مانند حافظ ہیں اور اس روایت میں لو کا لفظ تشدید کے ساتھ نہیں!

طبری کہتے ہیں اس نہی اور جواز پر دال احادیث کے مابین تطبیق کا طریق یہ ہے کہ نہی اس فعل کے جزم کے ساتھ مخصوص ہے جو واقع نہیں ہوا تو معنی یہ ہے کہ کسی شئ کیلئے جو واقع نہیں ہوئی، نہ کہو کہ اگر میں نے یہ کیا ہوتا تو اس کا وقوع ہو جاتا، تحتم اور تیقن کے ساتھ اپنے جی میں اللہ تعالی کی مشیت کے ساتھ اسے مشروط کئے بغیر، اور جو (لو) کے قول سے وارد ہوا وہ اس امر پر محمول ہے کہ اگر اسکا اس شرط مذکور پر ایقان رکھنے والا ہے وہ یہ کہ کوئی شئ واقع نہیں ہوتی مگر اللہ کی مشیت وارادہ کے ساتھ، یہ حضرت ابوبکر کے غار میں اس قول کی مانند ہے: (لو أنَّ أحدهم رَفَعَ قدمَہُ لأبْصَرَنا) (یعنی اگر ان میں سے کوئی اپنا پاؤں اٹھاتا تو ہمیں دیکھ لیتا) تو اس کے ساتھ جزم کیا، اپنے اس تیقن کے باوجود کہ اللہ تعالی قادر ہے کہ کفار کی نظروں کو اندھے پن وغیرہ کے ساتھ ان سے پھیر دے لیکن عادتِ ظاہرہ کے حکم پر جریان کرتے ہوئے یہ بات کہی جبکہ انہیں مکمل یقین تھا کہ اگر اپنے اقدام اٹھا بھی لیں تو انہیں دیکھ نہ پائیں گے

مگر اللہ کی مشیت اگر ہوتی تو، ملخصا،

عیاض کہتے ہیں اس ترجمہِ بخاری اور احادیثِ باب میں مذکور کا مفہوم یہ ہے کہ (لو)اور (لولا) کا استعمال جائز ہے اور اس امر میں جو برائے استقبال ہو اسی شئ سے جس کا فعل اس کے غیر کے وجود کا مرہونِ منت ہو اور یہ بابِ (لو) سے ہے کیونکہ اس میں نہیں داخل کیا مگر وہ جو برائے استقبال ہے اور جو حق، صحیح اور متیقن ہے بخلاف ماضی اور منقضی کے یا جس میں عیب اور قدرِ سابق پر اعتراض ہو، کہتے ہیں نہی دراصل اس صورت کہ حتمی طور پر اس کا اعتقاد رکھتے ہوئے ایسی بات کہے اور یہ کہ (مثلا) اگر فلاں کام کر لیتا تو قطعاً اسے یہ ضرر نہ پہنچتا لیکن جس نے اسے اللہ کی مشیت کی طرف لوٹایا اور یہ کہ اگر اللہ کا ارادہ ومشیت نہ ہوتی تو اس کا وقوع نہ ہوتا تو یہ اس دائرۂ نہی میں نہیں آتا، کہتے ہیں میرے نزدیک معنائے حدیث یہ ہے کہ نہی اپنے ظاہر وعموم پر ہے لیکن یہ تنزیہی نہی ہے، اس پر آپ کا یہ قول دال ہے: (فإن لو تفتح عمل الشیطان) یعنی وہ دل میں معارضہِ تقدیر ڈالتا ہے اور وسوسہ کا وقوع ہوتا ہے! نووی نے اسکا تعقب کرتے ہوئے کہا کہ یہ (لو) کے ماضی میں استعمال سے آیا ہے۔ جیسے آپکا یہ قول: (لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِى مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا أَهْدَيْتُ) تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے اطلاق سے نہی ان امور میں جن میں اب فائدہ نہیں لیکن جس نے اللہ کی طاعت سے فائت پر تاسف کرتے ہوئے کہا یا جو اس پر اس سے متعذر رہا اور اس کا نحو، تو کوئی حرج نہیں اسی پر احادیث میں موجود اکثر استعمال موجود محمول ہے، المفہم میں قرطبی رقم طراز ہیں کہ اس حدیث کی مراد جسے مسلم نے نقل کیا کہ جو وقوعِ مقدور کے بعد اللہ کے امر کے لئے تسلیم اور اس کی تقدیر پر رضا اور فائت کیلئے التفات سے اعراض متعین ہو کیونکہ اگر کسی فائت امر کی بابت سوچا اور کہا اگر یوں کر لیتا تو یوں ہو جاتا تو اسکے دل میں شیطان کے وساوس در آئیں گے اور اگر یہی صورت باقی وقائم رہی تو اسکے خسران کا موجب بنے گی تو یہ توہمِ تدبیر کے ساتھ تقدیرِ سابق کا معارض ہے اور یہی عملِ شیطان ہے کہ آپ کے اس قول کے ساتھ جس کے اسباب کے تعاطی سے منع کیا گیا ہے: (فلا تقل لو فإن لو تفتح عمل الشیطان)

مطلقاً لو کے نطق کا ترک مراد نہیں کیونکہ متعدد اوقات نبی اکرم نے بھی لو کا نطق کیا ہے لیکن اس کے اطلاق سے محلِ نہی تب جب معارضہِ تقدیر کے بطور اس کا اطلاق ہو یہ اعتقاد رکھتے ہوئے کہ یہ مانع اگر مرتفع ہوتا تو خلافِ مقدور واقع ہو جاتا نہ کہ جب اس مانع کی بابت فقط خبر دی اس جہت پر کہ مستقبل میں اس کے ساتھ کوئی فائدہ متعلق ہو تو اس قسم کے جوازِ اطلاق میں اختلاف نہیں ہے اور اس میں عملِ شیطان کا کھولنا نہیں ہے اور نہ جو مفضی الی تحریم ہو! مصنف نے اس باب کے تحت نو احادیث ذکر کی ہیں بعض میں نطق بلو اور بعض میں نطق (لولا) ہے تو اول سے پہلی، دوسری، تیسری، چھٹی، آٹھویں، اور نویں حدیث ہے جبکہ ثانی سے چوتھی، پانچویں اور ساتویں ہے۔

- 7238حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ ذَكَرَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْمُتَلاَعِنَيْنِ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَدَّادٍ أَهِيَ الَّتِى قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ كُنْتُ رَاجِمًا امْرَأَةً مِنْ غَيْرِ بَيِّنَةٍ قَالَ لاَ ، تِلْكَ امْرَأَةٌ أَعْلَنَتْ

أطرافه 5310، 5316، 6855، - 6856

ترجمہ: ابن عباس نے لعان والے میاں بیوی کا ذکر کیا تو عبداللہ بن شداد نے پوچھا کیا اسی خاتون بارے نبی پاک نے فرمایا تھا

اگر میں بغیر ثبوت کے کسی کو رجم کرتا تو اسے کرتا؟ کہا نہیں یہ ایک اور تھی جس کی بری شہرت ہوئی تھی۔

کتاب اللعان میں اس کی مفصل شرح گزری۔

- 7239حَدَّثَنَا عَلِیٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو حَدَّثَنَا عَطَاءٌ قَالَ أَعْتَمَ النَّبِیُّ ﷺ بِالْعِشَاءِ فَخَرَجَ عُمَرُ فَقَالَ الصَّلاَةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ رَقَدَ النِّسَاءُ وَالصِّبْيَانُ فَخَرَجَ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ يَقُولُ لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِی أَوْ عَلَى النَّاسِ وَقَالَ سُفْيَانُ أَيْضًا عَلَى أُمَّتِی لأَمَرْتُهُمْ بِالصَّلاَةِ هَذِهِ السَّاعَةَ قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَخَّرَ النَّبِیُّ ﷺ هَذِهِ الصَّلاَةَ فَجَاءَ عُمَرُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ رَقَدَ النِّسَاءُ وَالْوِلْدَانُ فَخَرَجَ وَهُوَ يَمْسَحُ الْمَاءَ عَنْ شِقِّهِ يَقُولُ إِنَّهُ لَلْوَقْتُ لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِی وَقَالَ عَمْرٌو حَدَّثَنَا عَطَاءٌ لَيْسَ فِيهِ ابْنُ عَبَّاسٍ أَمَّا عَمْرٌو فَقَالَ رَأْسُهُ يَقْطُرُ وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ يَمْسَحُ الْمَاءَ عَنْ شِقِّهِ وَقَالَ عَمْرٌو لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِی وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ إِنَّهُ لَلْوَقْتُ لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِی

طرفه - 571.

ترجمہ: عطاء کہتے ہیں ایک رات نبی پاک نے نماز عشاء میں دیر کی تو حضرت عمر نے نکل کر منادی دی کہ یا رسول اللہ عورتیں اور بچے سو گئے! تو نبی پاک نکلے اور آپ کا سر مبارک پانی کے قطرے گرا رہا تھا، فرمایا اگر مجھے اپنی امت کی مشقت کا خیال نہ ہوتا تو انہیں عشاء کی نماز اس ساعت ادا کرنے کا حکم دیتا، (آگے اس روایت کے مختلف طرق کے حوالے سے تغایر الفاظ کا ذکر کیا)۔

7239م -وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مَعْنٌ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ

شیخ بخاری ابن عیینہ سے راوی ہیں، عمرو سے ابن دینار اور عطاء سے مراد ابن ابورباح ہیں۔ (أعتم النبی الخ) متن کی شرح کتاب الصلاۃ میں مفصلا گزری ہے، یہ عمرو کی عطاء سے مرسل روایت ہے اور ابن جریج کی عطاء عن ابن عباس سے مسند جیسا کہ سفیان نے تبیین کی، وہی (قال ابن جریج عن عطاء الخ) کے قائل ہیں، یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے معلق نہیں، حمیدی کا اپنی مسند میں نقل کردہ سیاق ابن مدینی کے سیاق سے اوضح ہے تو انہوں نے اس کی سفیان سے تخریج کی اور کہا: (حدثنا عمرو عن عطاء) سفیان نے مزید کہا: (وحدثناه ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس) تو پوری حدیث نقل کی پھر حمیدی نے کہا سفیان کئی دفعہ یہ حدیث عمرو اور ابن جریج دونوں سے تحدیث کرتے ہوئے ابن عباس سے اس کا ادراج کرتے تھے اگر متن حدیث ذکر کرتے تو کہتے: (حدثنا أو سمعت أخبر هذا) یعنی عمرو عن عطاء سے مرسلا اور ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس سے موصولا، بقول ابن حجر یہاں علی نے اسے عنعنہ کے ساتھ روایت کیا ہے اس کے باوجود فصل کیا ادراج نہیں کیا اور اس میں متن کے سیاق کی دونوں سے تفصیل کی زیادت بھی کی جب کہا: (أما عمرو فقال: رأسه يقطر) جبکہ ابن جریج نے کہا: (يمسح الماء عن شقه) ان کے قول: (وقال إبراهيم بن المنذر الخ) مراد یہ کہ محمد بن مسلم جو طائفی ہیں نے عمرو سے اسے روایت کیا اور یہ ابن دینار

ہیں اور یہ عطاء سے ابن عباس کے ذکر کے ساتھ موصولا مروی ہے اور یہ سفیان بن عیینہ کی عمرو سے اس تصریح کے مخالف ہے کہ ان کی عطاء سے اس حدیث میں ابن عباس کا حوالہ موجود نہیں ہے تو یہ طائفی کے اوہام میں سے شمار کیا گیا ہے وہ سوئے حفظ کے ساتھ متصف تھے ان کی حدیث کو اسماعیلی نے بھی اسی طرح دونوں طرق کے ساتھ تخریج کیا اور ذکر کیا کہ سفیان سے اسے مدرجاً نقل کرنے والے منجملہ رواۃ میں جیسا کہ حمیدی نے کہا: عبدالاعلی بن حماد، احمد بن عبدہ ضبی اور ابوخیثمہ بھی ہیں اور عبدہ بن عبد الرحیم اور عمار بن حسن نے اسے سفیان سے روایت کرتے ہوئے عمرو کے طریق پر اقتصار کیا اور اس میں ابن عباس کا واسطہ بھی ذکر کیا تو اس میں عبدالاعلی کے وہم سے بھی بڑھ کر وہم میں پڑے، ابن ابوعمر نے اسے دو جگہ ابن عیینہ سے مفصلا درست طرح سے روایت کیا ہے۔

- 7240حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رَبِيعَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ .

طرفه - 887

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا اگر اپنی امت کی مشقت کا خیال نہ ہوتا تو انہیں (ہر نماز کے وقت) مسواک کا حکم دیتا۔

جعفر بن ربیعہ جو کہ مصری ہیں کے طریق سے مختصرا روایت کیا، عبدالرحمن سے مراد اعرج ہیں اسماعیلی نے شعیب بن لیث عن ابیہ سے روایت میں انہیں منسوب ذکر کیا ہے یہاں مذکور پر زیادت نہیں کی تو اس سے دلالت ملی کہ اس طریق میں یہی قدرِ حدیث واقع ہے اسے مزی نے اطراف میں (عند کل صلاۃ) کی زیادت کے ساتھ ذکر کیا، اس طریق میں یہ زیادت کسی اور مخرج کے ہاں نہیں دیکھی، یہ بخاری کے ہاں مالک عن ابوزناد عن اعرج کی روایت میں ثابت ہے، اسے انہوں نے کتاب الجمعہ میں وارد کیا ہے، مزی نے اسے کتاب الصلاۃ کی طرف منسوب کیا بغیر قید الجمعۃ کے اور یہ ان پر قابلِ تعقب ہے، (عند) کی بجائے (مع) ذکر کیا، مسلم کی ابن عیینہ عن ابوزناد سے روایت میں (عند) کے ساتھ ہے اس متن پر وہیں مفصل کلام ہوئی، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں صغانی کے نسخہ میں یہاں یہ عبارت بھی ہے: (تابعه سليمان بن المغيرة عن ثابت عن أنس) یہ خطا ہے صواب وہ جو دیگر کے ہاں آمدہ حدیثِ انس کے عقب میں درج ہے۔

- 7241حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ وَاصَلَ النَّبِيُّ ﷺ آخِرَ الشَّهْرِ وَ وَاصَلَ أُنَاسٌ مِنَ النَّاسِ فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لَوْ مُدَّ بِي الشَّهْرُ لَوَاصَلْتُ وِصَالاً يَدَعُ الْمُتَعَمِّقُونَ تَعَمُّقَهُمْ إِنِّي لَسْتُ مِثْلَكُمْ إِنِّي أَظَلُّ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِ تَابَعَهُ سُلَيْمَانُ بْنُ مُغِيرَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه - 1961 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۱۷۰)

حمید سے مراد طویل ہیں کتاب الصیام میں یہ مشروحا گزری۔ (تابعه سليمان الخ) اسے مسلم نے ابونضر عن سلیمان بن مغیرہ سے موصول کیا ہے مسند عبد بن حمید میں عالی سند کے ساتھ موجود ہے، کریمہ کے نسخہ میں یہ تعلیق حمید کی روایت سے پہلے واقع ہے تو اس کی

صورت یہ بنی گویا یہ حدیث (لولا أن أشق) کیلئے متابعت ہے اور یہ فحش غلطی ہے، درست اس کا یہاں ہونا ہے جیسے دیگر نسخوں میں ہے۔

- 7242حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْوِصَالِ قَالُوا فَإِنَّكَ تُوَاصِلُ قَالَ أَيُّكُمْ مِثْلِي إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِ فَلَمَّا أَبَوْا أَنْ يَنْتَهُوا وَاصَلَ بِهِمْ يَوْمًا ثُمَّ يَوْمًا ثُمَّ رَأَوُا الْهِلَالَ فَقَالَ لَوْ تَأَخَّرَ لَزِدْتُكُمْ كَالْمُنَكِّلِ لَهُمْ

أطرافه 1965، 1966، 6851، - 7299 (سابقہ)

- 7243حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ حَدَّثَنَا أَشْعَثُ عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْجَدْرِ أَمِنَ الْبَيْتِ هُوَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَمَا لَهُمْ لَمْ يُدْخِلُوهُ فِي الْبَيْتِ قَالَ إِنَّ قَوْمَكِ قَصَّرَتْ بِهِمُ النَّفَقَةُ قُلْتُ فَمَا شَأْنُ بَابِهِ مُرْتَفِعًا قَالَ فَعَلَ ذَاكِ قَوْمُكِ لِيُدْخِلُوا مَنْ شَاءُوا وَيَمْنَعُوا مَنْ شَاءُوا لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ أَنْ أُدْخِلَ الْجَدْرَ فِي الْبَيْتِ وَأَنْ أُلْصِقَ بَابَهُ فِي الْأَرْضِ .

أطرافه 126، 1583، 1584، 1585، 1586، 3368، - 4484 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۷۵)

کتاب الحج میں اس کی مفصل شرح گزری۔

- 7244حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْلَا الْهِجْرَةُ لَكُنْتُ امْرَأً مِنَ الْأَنْصَارِ وَلَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيًا وَسَلَكَتِ الْأَنْصَارُ وَادِيًا أَوْ شِعْبًا لَسَلَكْتُ وَادِيَ الْأَنْصَارِ أَوْ شِعْبَ الْأَنْصَارِ

.طرفه - 3779 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۵۰۱)

غزوہ حنین کے باب میں اسکی مفصل شرح گزری۔

- 7245حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَوْلَا الْهِجْرَةُ لَكُنْتُ امْرَأً مِنَ الْأَنْصَارِ ، وَلَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيًا أَوْ شِعْبًا لَسَلَكْتُ وَادِيَ الْأَنْصَارِ وَشِعْبَهَا۔ تَابَعَهُ أَبُو التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الشِّعْبِ .

طرفه - 4330 (سابقہ)

یہ بھی غزوہ حنین میں گزری۔ (تابعه - - في الشعب)یعنی (أو شعبا) کے لفظ کے نقل میں، سبکی کبیر لکھتے ہیں بخاری کا مقصود یہ ہے کہ ترجمۂ ہذا اوران احادیث کے ساتھ لو کا نطق علی الاطلاق مکروہ نہیں البتہ شیٔ مخصوص میں کراہت ضرور ہے جس کا اخذ (من اللو) سے ہے تو تبعیض اور احادیثِ صحیحہ میں اس کے ورود کی طرف اشارہ کیا اسی لئے طحاوی نے حدیث (و إياك واللو) کے بعد لکھا اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی کی نسبت قرآن میں کہنا: (وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ) [الأعراف: ۱۸۸] اور خود آپ کا فرمان: (لو استقبلت من أمري ما استدبرت) اور ایک اور حدیث میں آپ کا قول: (ورجل يقول ولو أن الله آتاني مثل ما آتى فلانا الخ) دال ہے کہ (لو) کل اشیاء میں مکروہ نہیں، منافقین کے قول کی قرآن مین حکایت: (لَوْكَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ)[آل عمران: ۱۵۴] اوران کی بات کا یہ کہہ کر رد کیا: (لَوْكُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ)[آل عمران: ۱۵۴] اس میں سے مباح پر دال ہے، کہتے ہیں ہم نے عربوں کو پایا ہے کہ لو کی ذم کرتے اور اس سے تحذیر کراتے ہیں، وہ کہتے ہیں: (احذر اللو و إياك ولو) ان کی مراد قائل کے اس قول سے ہے: (لو علمت أن هذا خير لعملته)(یعنی اگر جان پاتا کہ یہ خیر ہے تو اس پہ عمل کرتا) حدیثِ سلیمان میں ہے: (الإيمان بالقدر أن تعلم ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولا تقولن لشيء أصابك لو فعلت كذا) (یعنی ایمان بالقدر یہ ہے کہ یقین ہو جو کچھ مجھے ملنے والا ہے وہ مجھ سے رہ نہیں سکتا اور جو نہیں وہ مل نہیں سکتا اور کسی شیٔ کی نسبت یہ نہ کہو اگر یوں کر لیتا) بقول سبکی میں نے آپ کے قول: (احرص على ما ينفعك) کے (و إياك واللو) کے ساتھ اقتران پر غور کیا ہے تو میں نے اسے لو کے مذموم محل کی طرف اشارہ پایا اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک فی الحال جب تک فعلِ خیر ممکن ہو تو اسے کسی اور شیٔ کے فقدان پر ترک نہ کیا جائے تو یوں نہ کہو: (لو أن كذا كان موجودا لفعلت كذا)(اگر یہ موجود ہوتا تو یوں ہوتا) فعل پر قدرت کے باوجود اگرچہ وہ شیٔ موجود نہ بھی ہو بلکہ (اگر وہ فعل خیر کا ہے تو) ضرور کرے اور اس کے عدم فوات پر حریص ہو، دوم جس سے امورِ دنیا میں سے کوئی امر فائت ہو جائے تو وہ اپنے نفس کو اس پر تلہف (یعنی ہائے وائے کرنے) کے ساتھ مشغول نہ کرے کیونکہ اس میں ایک طرح سے تقدیر پر اعتراض ہے اور تعجیل تحسر ہے جو کچھ کام نہیں آسکتا اور اس میں لگ کر وہ بسا اوقات مفید استدراک سے محروم رہ سکتا ہے تو ذم راجع ہے اس امر کی طرف جس کا مآل اور حال میں تفریط ہو اور ماضی کے اس امر میں تقدیر پر اعتراض کی طرف اور یہ اول سے بھی قبیح تر ہے اور اگر اس کے ساتھ کذب بھی منضم ہو جائے تب تو اقبح ہے جیسے منافقین کا قول جو قرآن نے نقل کیا: (لَوِ اسْتَطَعْنَالَخَرَجْنَا مَعَكُمْ) اور ان کا قول: (لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ)[آل عمران: ۱۶۷] اسی طرح ان کا یہ قول: (لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا) [آل عمران: ۱۶۸] پھر کہتے ہیں قرآن میں اللہ تعالیٰ کی کلام میں سے جو بھی (لو) مستعمل ہوا ہے وہ صحیح جہت پر ہے کیونکہ اللہ اس کا عالم ہے جیسے یہ آیت: (قُلْ لَوْكُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ)[آل عمران: ۱۶۸] اور (ولو كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ) [النساء: ۷۸]ونحوہما اور وہ (لو) جو برائے ربط ہے تو وہ زیرِ بحث نہیں اور نہ وہ جو مصدر یہ ہے الا یہ کہ اس کا متعلق مذموم ہو جیسے یہ قولہ تعالیٰ: (وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتٰبِ لَوْ يَرُدُّوْنَكُمْ مِّنْم بَعْدِ إِيْمَانِكُمْ كُفَّاراً) [البقرة: ۱۰۹] اس لئے کہ جو انہوں نے چاہا اس کا خلاف واقع ہوا۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

95 - كتاب أخبار الآحاد (خبرِ واحد)

1 - باب مَا جَاءَ فِي إِجَازَةِ خَبَرِ الْوَاحِدِ الصَّدُوقِ فِي الْأَذَانِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْفَرَائِضِ وَالْأَحْكَامِ

(دینی احکام وفرائض میں صادق فردِ واحد کی اطلاع وخبر معتمد ہے)

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ وَيُسَمَّى الرَّجُلُ طَائِفَةً لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾. فَلَوِ اقْتَتَلَ رَجُلَانِ دَخَلَ فِي مَعْنَى الْآيَةِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾. وَكَيْفَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ أُمَرَاءَهُ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ فَإِنْ سَهَا أَحَدٌ مِنْهُمْ رُدَّ إِلَى السُّنَّةِ

(اللہ تعالی کا فرمان: پس کیوں نہ ہر گروہ سے ایک جماعت دین سمجھنے کیلئے نکلی اور تا کہ اپنی قوم کا انذار کریں جب [حصولِ علم کے بعد] ان کی طرف واپس آئیں تا کہ انہیں بھی فکرِ آخرت ہو، ایک آدمی پر بھی طائفة کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے جیسے قرآن میں ہے: و إن طائفتان من المؤمنين الخ تو اگر دو آدمی باہم لڑ پڑیں تو یہ بھی اس آیت کے معنی میں داخل ہیں اور اللہ تعالے نے کہا: اگر فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے، اور کیسے نبی پاک نے ایک حاکم بنا کر اور اس کے پیچھے دوسرے کو بھیجا کہ اگر ایک کو کچھ بھول لگ جائے تو سنت کی طرف اسے پلٹا دیا جائے)

یہ سب کے ہاں بلفظِ (باب) ہے ماسوائے نسخہِ صغانی کے کہ اس میں ہے: (کتاب أخبار الأحاد) پھر اسکے بعد کہا: (باب ما جاء الخ) تو یہ مقتضی ہے کہ یہ منجملہِ کتاب الاحکام ہو اور یہ واضح ہے اس سے ظاہر ہوا کہ التمنی میں اولی یہ ہے کہ باب لکھا جائے نہ کہ کتاب یا وہ اس باب سے موخر ہو، ابوذر، قابسی اور جرجانی کے ہاں بسملہ ساقط ہے، کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں یہاں باب سے قبل وہ ثابت ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ابواب الاعتصام میں سے ہو کہ اسکے جملہِ متعلقات میں سے ہے تو شائد بعض نساخ نے اس پر اسے مقدم کر دیا، بعض نسخ میں بسملہ سے قبل (کتاب خبر الواحد) ہے، یہ عمدہ نہیں

اجازة سے مراد اس پر عمل کا جواز اور یہ رائے کہ وہ حجت ہے، (بالواحد) سے یہاں مراد حقیقة الوحدت ہے، جہاں تک اصولیوں کی اصطلاح میں تو اس سے مراد جو خبرِ متواتر نہ ہو، ترجمہِ ہذا کے ساتھ ان حضرات کا رد مقصود ہے جو کہتے ہیں خبر تبھی حجت ہو گی اگر ایک سے زائد اسکے راوی ہوں حتی کہ وہ شہادت کی مانند ہو جائے اس سے ان کا رد بھی لازم ہوا جو چار یا اکثر کی شرط لگاتے ہیں، استاذ ابو منصور بغدادی نے نقل کیا کہ بعض نے خبر الواحد کے قبول میں یہ شرط لگائی ہے کہ آخر تک اسے تین نے تین سے روایت کیا ہو جبکہ بعض نے چار، بعض نے پانچ اور بعض نے سات کہا، گویا ان میں سے ہر قائل سمجھتا ہے کہ عددِ مذکور تواتر کا فائدہ دیتا ہے یا اس کی رائے میں خبر (یعنی حدیث) متواتر، آحاد اور دونوں کے مابین متوسط میں منقسم ہے، بقول ابن حجر استاذ سے ان حضرات کا ذکر رہ گیا جو دو کی دو سے شرط لگاتے ہیں اور اسے شہادت کا رتبہ دیتے ہیں، یہ بعض معتزلہ سے منقول ہے مازری وغیرہ نے اسے ابوعلی جبائی سے نقل کیا ہے، ابوعبداللہ حاکم کی طرف بھی منسوب کیا وہ مدعی ہیں کہ یہ شیخین کی شرط ہے لیکن یہ حاکم کی طرف غلط طور پر منسوب کیا ہے جیسا کہ میں نے علوم الحدیث پر اپنی کلام میں اس کی وضاحت کی ہے، قولہ (الصدوق) ضروری قید ہے وگرنہ اس کا مقابل جو کہ کذوب ہے بالاتفاق قابلِ احتجاج نہیں، ایسا راوی جسکا حال معلوم نہ ہو تو یہ تیسری قسم ہوئی، یہ اگر معتضد (یعنی کسی شاہد کے ساتھ متقوی) ہے تو جائز

ہے، اذان، نماز اور روزہ کے ذکر کے بعد قولہ (والفرائض)، یہ عطفِ عام علی خاص سے ہے ان تین کا اِفراد بالذکر ان کی اہمیت کے مدنظر کیا، کرمانی کہتے ہیں تا کہ باور ہو کہ یہ عملیات میں ہے نہ کہ اعتقادیات میں، (الأذان) میں قبولِ خبر سے مراد یہ کہ اگر وہ مؤتمن ہے تو اس کے اذان دینے کا مطلب اس امر کی ضمانت باور ہو گا کہ نماز کا وقت داخل ہو چکا ہے تو اس وقت کی نماز کو ادا کرنا جائز ہو گا،

(الصلاۃ) میں جہتِ قبلہ کا اعلام ہے اسی طرح (الصوم) میں طلوعِ فجر یا غروبِ آفتاب کا اِعلام ہے، (الفرائض) کے بعد (الأحکام) کہنا عام کا اپنے سے اخص عام پر عطف ہے کیونکہ فرائض احکام کا حصہ ہیں۔

(منهم طائفة -- الآية) کریمہ کے نسخہ میں (یحذرون) تک آیت نقل کی دیگر کے ہاں بھی (الآیة) کہنے سے یہی مراد ہے، یہ ان سے اس رائے کا اختیار کرنا ہے کہ (طائفة) کا لفظ واحد فما فوقہ کو متناول ہے اور یہ کسی معین عدد کے ساتھ مختص نہیں، ثعلبی وغیرہ کے بقول یہ ابن عباس، نخعی اور مجاہد سے منقول ہے عطاء، عکرمہ اور ابن زید سے منقول ہے کہ چار پر بولا جاتا ہے ابن عباس سے ایک یہ قول بھی مروی ہے کہ اسکا اطلاق چار سے چالیس تک پر ہے! زہری نے تین کہا اور حسن نے دس، مالک کے بقول کم از کم چار پر اطلاق ہے، ابن تین نے ان کا یہ قول مطلقا نقل کیا در اصل مالک نے یہ بات زانی کے رجم کے وقت حاضر ہونے والوں کی نسبت سے کہی تھی ربیعہ سے پانچ منقول ہے، راغب کہتے ہیں طائفہ کے لفظ کے ساتھ جمع مراد ہوتی ہے اور واحد طائف ہے اور اس سے مراد واحد ہو گا تو صحیح ہے کہ یہ راویہ اور علامہ کی مانند ہو اور یہ بھی صحیح ہے کہ جمع مراد لی جائے، واحد پر بھی اس کا اطلاق ہے! عطاء کہتے ہیں طائفہ دو اور اس سے زائد ہیں، ابو اسحاق نے اسے قوی قرار دیا، زجاج کہتے ہیں طائفہ کا لفظ جماعت کا مشعر ہے اور یہ کم از کم دو ہوتے ہیں، اس کا تعقب کیا گیا کہ لغت میں (طائفة) قطعة من الشیء (کسی شئ کا قطعہ) ہے، اس میں تعداد متعین نہیں، بعض نے آیتِ اولی کے ساتھ استدلال کو ایک اور وجہ کے ساتھ مقرر کیا تو جب کہا: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ) اور اقلِ فرقہ تین ہے اور نفر کو (بطائفة منهم) معلق کیا تو کم از کم نفر ایک شخص ہے اور باقی رہے دو اور بالعکس!

(فلو اقتتل رجلان) کشمیہنی کے نسخہ میں (الرجلان) ہے۔ (دخلا فی معنی الآیة) اس استدلال کے ساتھ حجت لینے میں ان سے شافعی سبقت لے گئے اور ان سے قبل مجاہد نے بھی یہی کہا اور اسکے لئے اللہ تعالی کا یہ قول مانع نہیں: (وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) [النور: ۲] کیونکہ اس کا سیاق مشعر ہے کہ مراد ایک سے اکثر ہے کیونکہ ہم نے یہ نہیں کہا کہ طائفہ ایک ہی ہوتا ہے۔

(وقوله إن جاء کم فاسق الخ) اس سے وجہِ دلالت شرط اور صفت کے مفہوموں سے ماخوذ ہے تو وہ دونوں خبرِ واحد کے قبول کو مقتضی ہیں اور یہ دلیل تقویت کیلئے وارد کی جائے گی نہ کہ بطور مستقل دلیل کے اس لئے کہ مخالف کبھی مفاہیم کا قائل نہیں ہو گا، ائمہ نے کئی دیگر آیات اور بابِ ہذا میں مذکور احادیث کے ساتھ بھی استدلال کیا ہے، مانعین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ صرف ظن کا فائدہ دیتی ہیں! جواب دیا گیا کہ مجموعی طور پر یہ قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں، معنوی تواتر کی مانند، صحابہ و تابعین کے ہاں خبرِ واحد کے ساتھ عمل بغیر نکیر کے عام ہے تو ان کا یہ اتفاق قبولیت کو مقتضی ہے، یہ نہ کہا جائے گا کہ شائد وہ اسکے غیر کے عامل ہوں یا انہی کے عامل ہوں لیکن اس طور کہ یہ کسی مخصوص شئ کے ساتھ اخبارِ مخصوصہ ہیں (یعنی عمومی لحاظ سے یہ ان کے ہاں قابلِ حجت نہ ہوں) کیونکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ ان

کے سیاق سے حاصلِ علم یہ ہے کہ ان کے ظہور کی وجہ سے ان پر عمل پیرا ہوئے ہیں نہ کہ ان کے خصوص کے پیشِ نظر۔

(وكيف بعث النبى الخ) آگے ایک باب میں (بعث الرسل) کا اضافہ بھی آرہا ہے! قولہ (واحدا بعد واحد) سے مراد مبعوث الیہا جہات واطراف کے تعدد کے مدنظر مبعوثین کا تعدد، کرمانی نے اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا اور لکھا ایک کے بعد دوسرا شخص بھیجنے سے آپ کا مقصد یہ تھا کہ اگر پہلے سے کچھ بھول چوک ہوتو دوسرا اسے حق کی طرف پلٹائے اس کے ساتھ بھی یہ خبرِ واحد ہونے سے خارج نہیں ہوتا، یہ قوی استدلال ہے کیونکہ آنجناب کے فعل سے خبرِ واحد (کے مقبول ہونے) کا ثبوت ملا کیونکہ اگر خبرِ واحد قبولیت کیلئے کافی نہ ہوتی تو آپ کے اس بھیجنے کا کوئی فائدہ ومقصد نہ ہوتا، شافعی نے بھی اس پر توجہ دلائی ہے آگے ذکر کروں گا اور اس حدیث سے اسے مؤید کیا: (ليبلغ الشاهد الغائب) اسے صحیحین میں مخرج کیا اور اس حدیث کے ساتھ بھی: (نَضَّرَ اللهُ امرأ سَمِعَ مِنِّیْ حديثاً فأَدَّاهُ) (یعنی اللہ ایسے شخص کو تر وتازہ رکھے جس نے مجھ سے حدیث سنی اور اسے آگے بیان کر دیا) یہ سنن میں ہے، بعض مخالفین نے یہ اعتراض کیا کہ ان کا بھیجا جانا تو زکات وصول کرنے اور فتوی اور اسکے نحو کی غرض سے ہوتا تھا، یہ مکابرت ہے کیونکہ ارسالِ امراء کے ساتھ حاصل علم قبضِ زکات اور ابلاغِ احکام وغیرہ سے اعم ہے اگرچہ ان میں سے مشہور حضرت معاذ بن جبل کی تامیر ہی ہوئی اور آپ کا انہیں یہ ہدایت دینا: (إنك تقدم على قوم أهل كتاب فأعلِمهُمْ أن الله فرض عليهم الخ) روایات بکثرت وارد ہیں کہ ہر شہر والے اپنے پر مقرر شدہ امیر کے پاس اپنے مقدمات کے سلسلہ میں رجوع کرتے تھے اور اس کی خبر کو قبول کرتے تھے اور اسی پر اعتماد کرتے تھے بغیر کسی قرینہ کی طرف التفات کئے اس باب میں کثیر روایات ہیں،

بعض ائمہ نے قولہ: (يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ أُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّك)[المائدة : ٦٧] سے احتجاج کیا ہے کہ آپ کو تمام خلق کیلئے رسول بنایا گیا اور آپ کو حکم ہوا کہ ان تک اللہ تعالی کے احکام کی تبلیغ کریں تو اگر خبرِ واحد غیر مقبول ہوتی تو سب کی طرف ابلاغِ شریعت متعذر رہو جاتا کیونکہ سب کو تو بالمشافہہ مخاطب کرنا ناممکن ہے اسی طرح سب کی طرف ارسالِ تواتر بھی، یہ جید مسلک ہے اسے بھی شافعی پھر بخاری کے بنائے استدلال کی طرف منضم کر دیا جائے! خبرِ واحد رد کرنے کے قائلین نے ذوالیدین کی خبر قبول کرنے میں آنجناب کے توقف سے احتجاج کیا (کیونکہ انہوں نے جب آپ کو خبر دی کہ آپ نے ظہر کی دو رکعتیں پڑھائی ہیں تو آپ نے حاضرین سے پوچھا تھا کیا ذوالیدین نے ٹھیک کہا؟) لیکن اس میں حجت نہیں کیونکہ یہ آپ کے علم کے معارض ہوئی تھی اور ہر خبرِ واحد جو (انسان) کے ذاتی علم کے معارض ہو، قبول نہ کی جائے گی اسی طرح ان حضرات نے حضرت مغیرہ کی دادی اور جنین کی میراث بارے ذکر کردہ حدیث کو قبول کرنے میں حضرات ابوبکر وعمر کے توقف سے بھی احتجاج کیا تا آنکہ محمد بن سلمہ نے گواہی دی کہ میں نے بھی یہ سنا ہے، اسی طرح حضرت عمر کے استئذ ان بارے ابوموسی اشعری کی حدیث قبول کرنے میں توقف سے بھی حتی کہ ابوسعید نے آکر گواہی دی اور حضرت عائشہ کے میت کی اس کے اہلِ خانہ کے رونے کے سبب تعذیب بارے ابن عمر کی خبر کو قبول کرنے میں توقف، جواباً کہا گیا کہ ان سے اس کا وقوع یا تو ارتیاب کے وقت ہوا جیسا کہ قصہ ابوموسی میں کہ انہوں نے یہ خبر وارد کی جب تین مرتبہ استیذان کے بعد ان کے واپس ہونے پر حضرت عمر نے انکار کیا تھا تو حضرت عمر نے ان کی اس خبر کا استثبات چاہا اس اندیشہ کو دور کرنے کی غرض سے کہ مبادا اس کے ساتھ اپنے آپ کا دفاع کیا ہو، اس کا ایضاح میں کتاب الاستیذان میں مدلل طور سے کر چکا ہوں یا پھر کسی

قطعی دلیل کے معارض ہونے کی بناء پر جیسے حضرت عائشہ کے مذکورہ انکار میں ہے جنہوں نے اس آیت کے ساتھ استدلال کیا تھا: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرىٰ) [فاطر: ۱۸] یہ سب تو صرف ان حضرات کیلئے صحیح ہوگا جو دو کا دو سے نقل ضروری قرار دیتے ہیں وگرنہ جو اس سے زائد تعداد کی شرط لگاتے ہیں تو حضرت عائشہ کے قصہ سے قبل مذکور آثار ان کے خلاف حجت ہیں کیونکہ ان حضرات صحابہ نے فقط دو کی خبر قبول کر لی تھی اور یہ حدِ تواتر کو نہیں پہنچتا اور اصل عدم وجود قرینہ ہے کہ اگر وہ موجود ہوتا تو ثانی کی ضرورت نہ پڑتی اور حضرت ابوبکر نے حضرت عائشہ کی خبر کہ آپ کا انتقال پیر کے روز ہوا تھا، قبول کی تھی اسی طرح حضرت عمر نے عمرو بن حزم کی خبر کہ (دية الأصابع سواء) (یعنی انگلیوں کی دیت برابر ہے) اور ضحاک بن سفیان کی یہ خبر (توریث المرأة من دية زوجها) (یعنی بیوی کو اسکے شوہر کی دیت میں سے حصہ دینا) اور امرِ طاعون میں عبدالرحمٰن بن عوف کی خبر بھی، اسی طرح مجوسی سے جزیہ لینے بارے ان کی خبر اور خفین پر مسح کرنے بارے سعد بن ابو وقاص کی خبر، حضرت عثمان نے ابوسعید کی بہن فریعہ بنت سنان کی خبر قبول کی (إقامة المعتدة عن الوفاة في بيتها) (یعنی عدت والی عورت شوہر کی وفات کی صورت میں اپنے گھر میں عدت گزارے گی) بارے ،

اس کے علاوہ بھی کئی امثلہ ہیں، من حیث النظر معاملہ یہ ہے کہ نبی اکرم نے تبلیغِ احکام کیلئے لوگوں کو بھیجا اور خبرِ واحد کا صدق ممکن ہے لہذا اس پر احتیاطاً عمل واجب ہے اور صدق کی خبر کے ساتھ اصابت ظنِ غالب ہے اور اس میں وقوعِ خطا نادر ہے تو مفسدت نادرہ کے ڈر سے مصلحتِ غالبہ کا ترک نہ کیا جائے گا اور مبنی الاحکام عمل بالشہادت پر ہے اور یہ بمجر دھا قطعیت کا فائدہ نہیں دیتیں، بعض خبرِ واحد قبول کرنے والوں نے وہ خبرِ واحد رد کی جو قرآن پر زائد ہو، اس کا تعقب کیا گیا کہ صحابہ کرام نے وضوء سے کہنیاں دھونے کے وجوب کو قبول کیا حالانکہ یہ (قرآن میں مذکور پر) زائد تھا اور خبرِ واحد کے ساتھ اس کے عموم کا حصول بھی ہوا جیسے چوری کی حد کا نصاب ، بعض نے ایسی خبرِ واحد رد کی جس کے ساتھ عمومِ بلویٰ ہوتا ہو (یعنی لوگوں کیلئے مسئلہ اور پرابلم بنتی ہو) اسے (بما يتكرر) کے ساتھ مفسر کیا، تعاقب کیا گیا کہ خود انہوں نے (یعنی احناف) بھی اس کے مثل میں اس پر عمل کیا ہے جیسے نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے کی صورت میں ایجابِ وضوء اسی طرح قئ اور نکسیر پھوٹنے کے ساتھ، یہ سب اصولِ فقہ میں مبسوط ہے میں نے اشارہ پر اکتفاء کیا ہے، بخاری نے اس کے تحت بائیس احادیث نقل کی ہیں۔

علامہ انور لکھتے ہیں مصنف نے بعض مسائلِ اصول میں دخل دیا تو خبرِ واحد کی اجازت کا ذکر کیا، ہم نے سابقہ صفحات میں مبسوطاً اس مسئلہ پر کلام کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر خبرِ واحد قرائن کے ساتھ محتف (یعنی گھری ہوئی) ہو تو دلیلِ قطعی کا فائدہ دیتی ہے جیسے صحیح قول کے مطابق صحیحین (بخاری مسلم) کی روایت ، پھر یہ نظری بحث ہے امام احمد سے منسوب یہ قول ذکر کیا گیا ہے کہ اخبارِ آحاد مطلقاً مفید قطعیت ہیں پھر محدثین نے جو کچھ حدیث کی اقسام کے ضمن میں ذکر کیا ہے: متواتر، خبر الآحاد اور مشہور، یہ جید نہیں، احسن وہ جو حسامی نے ذکر کیا گویا وہ روحِ کلام اور اس کا مغز ہے، اس کی مراجعت کرو (حاشیہ میں مولانا بدر عالم اپنے ہم سبق مولانا عبدالعزیز کے نوٹس کے حوالے سے لکھتے ہیں متواتر وہ جس پر صحابہ کے دور میں عمل ہوا یعنی عملِ فاشی [یعنی جو منتشر] اور مشہور وہ جس پر قرنِ تابعین میں عمل ہوا اور اسے تلقی بالقبول حاصل ہوا، اگرچہ ایک ہی صحابی نے اسے روایت کیا ہو اور خبرِ واحد وہ جس پر ان دونوں قرنوں میں عملِ ظاہر نہ ہوا ہو اھ، میری فہم کے مطابق حاصل یہ ہے کہ محدثین نے ان اقسام کو اسانید کے حال کے اعتبار سے لیا ہے تو

ان کے رواۃ کی کثرت اور قلت کو مدنظر رکھا جب کہ فقہاء نے اس ضمن میں تعامل کو پیش نظر رکھا)

(كل فرقة منهم طائفة) کے تحت کہتے ہیں میرا نہیں خیال کہ لغوی حضرات طائفہ کے لفظ کا مصداق فردِ واحد کو گردانتے ہوں لہذا اس سے ان کا تمسک مستقیم نہیں، مصنف نے اس کا ایک پر بھی اطلاق کیا ہے جیسے اس آیت میں: (و إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا) یعنی اگر دو افراد باہم لڑ پڑیں تو بھی اس آیت کے مصداق میں داخل ہیں۔

7246 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ قَالَ أَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ وَنَحْنُ شَبَبَةٌ مُتَقَارِبُونَ فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عِشْرِينَ لَيْلَةً وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَفِيقًا فَلَمَّا ظَنَّ أَنَّا قَدِ اشْتَهَيْنَا أَهْلَنَا أَوْ قَدِ اشْتَقْنَا سَأَلَنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا بَعْدَنَا فَأَخْبَرْنَاهُ قَالَ ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ فَأَقِيمُوا فِيهِمْ وَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ وَذَكَرَ أَشْيَاءَ أَحْفَظُهَا أَوْ لَا أَحْفَظُهَا وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ وَلْيَؤُمَّكُمْ أَكْبَرُكُمْ

أطرافه 628، 630، 631، 658، 685، 819، 2848، - 6008 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۶۸۷)

مالک بن حویرث بن حشیش، ابن اشیم بھی کہا جاتا ہے، بنی سعد بن لیث بن بکر بن عبد مناۃ بن کنانہ حجازی، بصرہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں ۷۴ھ میں وفات پائی، عبدالوہاب سے ابن عبدالمجید ثقفی اور ایوب سے مراد سختیانی ہیں، تمام راوی بصری ہیں۔

(أتينا النبي) یعنی وفد بنا کر، یہ عام الوفود کا واقعہ ہے، ابن سعد کی کلام سے اشارہ ملتا ہے کہ بنی لیث کا یہ وفد غزوہ تبوک سے قبل تھا اور یہ غزوہ سن نو کے ماہِ رجب میں تھا۔ (و نحن شببة) شاب کی جمع، بڑھاپے سے قبل کا مرحلۂ عمر، ابتدائے کہولت کا بیان کتاب الاحکام میں گزرا ہے، کتاب الصلاۃ میں گزری روایتِ وہیب میں تھا: (أتيت النبي ﷺ في نفر من قومي) نفر ایسا عدد ہے جس کے لفظ سے اس کا واحد نہیں ہے، اس کا اطلاق تین تا دس ہے، الصلاۃ کی روایت میں تھا: (أنا و صاحب لي) قرطبی نے تعددِ وفادت کے ساتھ تطبیق دی ہے اور یہ ضعیف ہے کیونکہ دونوں حدیثوں کا مخرج ایک ہے اور اصل عدمِ تعدد ہے! اولی تطبیق یہ ہے کہ جب آنجناب نے انہیں واپسی کے سفر کا اذن دیا وہ سب اکٹھے تھے تو شائد مالک اور ان کا رفیق دوبارہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے تاکیدا کئی نصیحتوں کا اعادہ کیا، اس زیادت بیان سے یہ افادہ حاصل ہوا کہ کم از کم کتنے افراد ہوں تو جماعت منعقد ہوتی ہے۔

(متقاربون) یعنی عمر میں، بلکہ اس سے اعم میں! چنانچہ ابوداؤد کے ہاں مسلمہ بن محمد عن خالد خداء سے روایت میں ہے: (و كنا يومئذ متقاربين في العلم) (یعنی دینی معلومات کے لحاظ سے ایک جیسے تھے) مسلم کی روایت میں ہے: (كنا متقاربين في القراءة) اس زیادت سے آنجناب کے امام بنانے کے ضمن میں اس کی تقدیم کا ایضاح ماخوذ ہوا کہ اس سے مراد أقرأ پر اس کی تقدیم نہ تھی بلکہ اس حال میں کہ قراءت میں وہ سب برابر ہوں، کرمانی کو اس زیادت کا استحضار نہ ہو سکا تو لکھا ان کا استواء فی القراءت امرِ واقع سے ماخوذ ہوگا کیونکہ انہوں نے اکٹھے اسلام قبول کیا اور ہجرت کی اور بیس راتیں مدینہ آکر صحبتِ نبوی میں رہے لہذا اخذ و تعلم میں مستوی تھے، اس کا تعقب یہ کہہ کر کیا گیا کہ یہ استواء فی العلم کو مستلزم نہیں کیونکہ سب کہ فہم ایک جیسی نہیں ہوتی کہ استواء پر تنصیص نہیں

ہے۔ (رقیقا) ناقلینِ بخاری کے ہاں یہ دو قاف اور فاء پھر قاف کے ساتھ، دونوں طرح ثابت ہے، رواۃِ مسلم کے ہاں فقط دو قاف کے ساتھ ہی ہے یہاں مقصودِ معنی کے لحاظ سے دونوں متقارب ہیں۔

(اشتھینا أھلنا) نسخہ کشمیہنی میں (أھلینا) ہے، یہ اہل کی جمع ہے اہال پر بھی اس کی جمعِ تکسیر مستعمل ہے، الصلاۃ کی روایت میں تھا: (اشتقنا إلی أھلنا) وہیب کی روایت میں ہے: (فلما رأی شوقنا إلی أھلنا) اس سے مراد ہر ایک کی زوجہ یا اس سے اعم۔(ارجعوا إلی أھلیکم) رجوع کی کی اس لئے اذن دی کیونکہ فتحِ مکہ کے بعد ہجرت منقطع ہو چکی تھی اب کوئی آنے والا اپنے اختیار سے مدینہ میں رہائش کرنا چاہتا تو ٹھیک وگرنہ لازم نہ تھا کہ وہیں رہے، بعض ضروری مسائل واحکام کا تعلم کر کے واپس ہو لیتے تھے۔

(وعلموھم و مروھم) ضدِ نہی صیغہِ امر کے ساتھ، مراد اس سے اعم ہے کیونکہ کسی شیٔ سے نہی بالاتفاق منہی عنہ کے بر خلاف کرنے کا امر ہے (مروھم) کا (علموھم) پر عطف اس لئے کہ وہ اس سے اخص ہے یا یہ استیناف ہے گویا کسی سائل نے کہا: (ماذا نعلمھم ؟) تو جواباً کہا: (مروھم بالطاعات کذا و کذا) ابواب الامامت میں گزری حماد بن زید عن ایوب کی روایت میں تھا: (مروھم فلیصلوا صلاۃ کذا فی حین کذا الخ) تو اس سے بابِ ہذا کا مبہم معروف ہوا، مالک کی اس حدیث کے کسی طریق میں بھی اوقاتِ نماز کا بیان نہیں دیکھا تو گویا اسے اپنے ہاں مشہور ہونے کے سبب ترک کیا۔

(وذکر أشیاء الخ) اس جملہ کے قائل راویِ حدیث ابو قلابہ ہیں، ایک طریق میں ہے: (أو لا أحفظھا) یہ برائے تنویع ہے نہ کہ برائے شک۔(و صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِیْ الخ) یعنی منجملہ ان اشیاء کے جو ابو قلابہ کو یاد رہیں آنجناب کا یہ قول بھی ہے، روایتِ وہب میں فقط یہ گزرا: (وصلوا) اسے اختصار قرار دیا گیا ہے تمامِ کلام وہی جو یہاں واقع ہوا۔

یہ کتاب الادب میں اسماعیل بن علیہ کے حوالے سے تاما گزری ہے بقول ابن دقیق العید کثیر فقہاء نے اس قول کے ساتھ کثیر مواضع میں وجوب بالفعل پر استدلال کیا ہے یعنی یہ قول: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِیْ) کہتے ہیں یہ جب تب اس کا اخذ اس کے سبب کے ذکر سے مفرداً ہوا، سیاق مشعر ہے کہ یہ امت کو خطاب ہے کہ وہ اس طرح نمازیں ادا کیا کریں جیسے نبی اکرم کیا کرتے تھے تو اس کے ساتھ استدلال کرنا قوی ہے ہر فعل پر جو ثابت ہو جائے کہ نماز میں یہ آپ کا فعل ہے لیکن (بطور خاص) یہ خطاب مالک بن حویرث اور ان کے ساتھیوں کے لئے واقع ہوا کہ وہ نمازوں کا ایقاع اس وجہ وحالت پر کریں جس پر نبی اکرم کو نماز پڑھتے دیکھا، ہاں حکم میں امت ان کی مشارک ہے بشرطے کہ آپ کا اس مستدل بہ شیٔ کے فعل پر ہمیشگی کے ساتھ استمرار ثابت ہوحتی کہ وہ اس امر کے تحت داخل ہو اور وہ واجب ہو، اس طرح کے کچھ افعال ان پر آپ کے استمرار کے ساتھ مقطوع ہیں لیکن جن کے وجود پر ان نمازوں میں جن سے یہ امرِ نبوی متعلق ہے دال کوئی دلیل نہ ہو تو ہم اس امر کے انہیں متناول ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔

(فإذا حضرت الصلاۃ) یعنی اس کا وقت داخل ہو جائے۔(فلیؤذن أحد کم) یہ محلِ ترجمہ ہے اس سب کی شرح ابواب الاذان اور ابواب الامامۃ میں گزر چکی ہے۔

- 7247حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى عَنِ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ يَمْنَعَنَّ أَحَدَكُمْ أَذَانُ بِلاَلٍ مِنْ سَحُورِه فَإِنَّهُ يُؤَذِّنُ -أَوْ قَالَ يُنَادِي لِيَرْجِعَ

قَائِمَكُمْ وَيُنَبِّهَ نَائِمَكُمْ وَلَيْسَ الْفَجْرُ أَنْ يَقُولَ هَكَذَا وَجَمَعَ يَحْيَى كَفَّيْهِ حَتَّى يَقُولَ هَكَذَا وَ مَدَّ يَحْيَى إِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَتَيْنِ .

طرفاه 621، - 5298 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص: ۵۹۹)

یحی سے قطان تیمی سے سلیمان بن طرخان اور ابوعثمان سے مراد نہدی ہیں، ابن مسعود تک تمام راوی بصری ہیں۔(وجمع يحيى كفيه) یعنی قطان، ابواب الاذان کے باب (الأذان قبل الفجر) میں زہیر بن معاویہ عن سلیمان کے طریق سے اس روایت میں یہ الفاظ تھے: (وليس الفجر أن تقول هكذا وقال با صبعيه إلى فوق) وہاں تبیین کی تھی کہ اصل روایت مقرون بالقول اشارہ کے ساتھ ہے اور سلیمان سے رواۃ نے حکایتِ اشارہ میں تصرف کیا ہے وہیں اس کی مفصل شرح کی۔(من سحوره) بعض نسخ میں اس کی جگہ (من سجوده) ہے، یہ تحریف ہے۔

- 7248حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ بِلَالًا يُنَادِي بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ

أطرافه 617، 620، 623، 1918، - 2656 (یعنی بلال کی اذان رات کی ہے تو کھاؤ پیو حتی کہ ابن ام مکتوم اذان دے)

بابِ مذکور میں یہ بھی مفصلا مشروح گزری۔

- 7249حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ ﷺ الظُّهْرَ خَمْسًا فَقِيلَ أَزِيدَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ وَمَا ذَاكَ قَالُوا صَلَّيْتَ خَمْسًا فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ

أطرافه 401، 1226، - 6671 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰،ص:۷۵۱)

سند میں حکم سے مراد بن عتیبہ ہیں ابراہیم سے نخعی اور علقمہ سے مراد ابن قیس ہیں عبداللہ، ابن مسعود ہیں۔(فقيل له الخ) وہاں گزرا کہ کہنے والے سبھی مقتدی تھے سلام کے بعد حاضرین نے کھسر پھسر شروع کی تو آپ نے استفسار کیا تھا:(ما شأنكم؟) (کیا بات ہے؟) اس پر آپ سے گویا ہوئے کہ آیا نماز میں اضافہ کر دیا گیا ہے؟ وہیں اس کے تمام مباحث گزرے، ابن تین لکھتے ہیں خبرِ واحد کے لئے ترجمہ باندھا ہے لیکن بظاہر یہ روایت اس سے مطابقت نہیں رکھتی کیونکہ بتلانے والی پوری جماعت تھی اور اس کا جواب اگلی حدیث پر کلام کے اثناء آئے گا۔

- 7250حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ انْصَرَفَ مِنِ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ أَقَصُرَتِ الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْ نَسِيتَ فَقَالَ أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ ثُمَّ سَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ ثُمَّ رَفَعَ

أطرافه 482، 714، 715، 1227، 1228، 1229، - 6051 (سابقہ)

محمد سے مراد ابن سیرین ہیں سجود السھو کے ابواب میں اس کی شرح گزری اس کی اور سابقہ حدیث کے اجازۃ خبر الواحد میں ایراد کی وجہ اس امر پر تنبیہہ ہے کہ آنجناب اپنی سہو کی بابت خبرِ واحد پر قانع نہ ہوئے اس لئے کہ یہ خبر آپ کے فعلِ نفس کی معارض تھی (یعنی اپنی دانست میں آپ نے پوری نماز پڑھی تھی) اس لئے قصہ ذوالیدین میں آپ نے دوسروں سے استفہام کیا جب جم غفیر نے ان کے صدق کی آپ کو خبر دی تو آپ نے (اپنے خیال سے) رجوع کیا، سابقہ روایت کے قصہ میں تھا کہ سب نے آپ کو خبر دی اور یہ ان حضرات کے طریق پر جن کی رائے میں سہو میں امام کا رجوع ایسے شخص یا اشخاص کی اِخبار پر مبنی ہونا چاہئے جس کی خبر اس کے ہاں علم کا فائدہ دے اور یہی بخاری کی رائے ہے اسی لئے یہ دونوں روایتیں یہاں نقل کی ہیں بخلاف ان کے جو اسے تذکر (یعنی یاددہانی) پر محمول کرتے ہیں تب اس جگہ اس کا ایراد متجہ نہیں، کرمانی کہتے ہیں یہ خبرِ واحد ہونے سے خارج نہیں اگرچہ مفید للعلم کی حیثیت میں ہوگئی ان قرائن کے سبب جو اس کیلئے موجود ہیں، دیگر نے کہا نبی اکرم نے قصہ ذی الیدین میں اس لئے (دوسروں سے) استثبات کیا کیونکہ وہ بقیہ نمازیوں کی نسبت یہ کہنے میں اکیلے تھے حالانکہ وہ کثیر تھے تو آپ نے سوچا ہوسکتا ہے انہیں غلطی لگی ہو (کیونکہ بقیہ سب چپ تھے) اس سے مطلقاً خبرِ واحد کا رد لازم نہیں آتا۔

- 7251 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ بَيْنَا النَّاسُ بِقُبَاءٍ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ أُنْزِلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنٌ وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةَ فَاسْتَقْبِلُوهَا وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّأْمِ فَاسْتَدَارُوا إِلَى الْكَعْبَةِ .

أطرافه 403، 4488، 4490، 4491، 4493، - 4494 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۴۹)

تحویلِ قبلہ بارے ابن عمر کی حدیث، اس کی شرح کتاب الصلاۃ کے ابواب استقبال القبلہ میں گزری ہے، خبرِ واحد کے ساتھ عمل کے حجت ہونے میں یہ ظاہر ہے کیونکہ صحابہ کرام نے جو بیت المقدس کی طرف رخ کئے نماز میں مشغول تھے تو ایک شخص کے کہنے کہ نبی اکرم نے کعبہ کی طرف نمازوں میں منہ کرنے کا حکم دیا ہے، پر اپنا رخ تبدیل کرلیا تو انہوں نے ان کی خبر کی تصدیق کرتے ہوئے اس پر عمل کیا، بعض نے اعتراض کیا ہے کہ اس خبرِ مذکور نے انہیں ان کی صدق کے علم کا اس لئے افادہ دیا کیونکہ قرینہ موجود تھا وہ یہ کہ نبی اکرم کافی عرصہ سے اس امید و انتظار میں تھے کہ قبلہ تبدیل کردیا جائے کیونکہ آپ نے اس کی مکرر دعائیں بھی کی تھیں بحث تو اس خبرِ واحد کی بابت ہے جو قرینہ سے مجرد ہو، جواب یہ ہے کہ جب یہ تسلیم کرلیا ہے کہ ان صحابہ کرام نے خبرِ واحد پر اعتماد کیا (تو مدعا ثابت ہوا) تو یہ اس کے ساتھ احتجاج کی صحت میں کافی ہے اور اصل عدم قرینہ ہے، یہ بھی کہ قرینہ کے ساتھ محفوف خبرِ واحد پر عمل متفق علیہ معاملہ نہیں تو اس کے ساتھ احتجاج صحیح ہے ان حضرات کے خلاف جو اشتراطِ عدد کرتے اور اطلاق کرتے ہیں اسی طرح جو اشتراطِ قطع کرتے اور کہتے ہیں خبرِ واحد صرف ظن کا فائدہ ہی دیتی ہے جب تک وہ متواتر نہ ہو۔

- 7252 حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ لَمَّا قَدِمَ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ صَلَّى نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا وَكَانَ يُحِبُّ أَنْ يُوَجَّهَ إِلَى الْكَعْبَةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ﴾ فَوُجِّهَ نَحْوَ الْكَعْبَةِ وَصَلَّى مَعَهُ رَجُلٌ الْعَصْرَ ثُمَّ خَرَجَ فَمَرَّ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ هُوَ يَشْهَدُ أَنَّهُ صَلَّى مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَنَّهُ قَدْ وُجِّهَ إِلَى الْكَعْبَةِ فَانْحَرَفُوا وَهُمْ رُكُوعٌ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ .

أطرافه 40، 399، 4486، - 4492

ترجمہ: براء کہتے ہیں نبی پاک نے مدینہ آ کر سولہ یا سترہ ماہ بیت المقدس کی طرف رخ کیے نماز پڑھی اور آپ کی خواہش تھی کہ کعبہ کو قبلہ بنا دیا جائے تو یہ آیت نازل ہوئی ﴿قد نرى الخ﴾ تو یوں کعبہ کو قبلہ بنا دیا گیا، ایک شخص نے آپ کے ساتھ نماز عصر ادا کی پھر اسکا گزر انصار کی ایک جماعت سے ہوا تو کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے آپ کے ساتھ کعبہ کی طرف نماز ادا کی ہے تو وہ حالت رکوع میں ہی کعبہ کی طرف پھر گئے۔

اس کی شرح کتاب العلم اور ابواب استقبال القبلۃ میں گزری وہاں بیان کیا تھا کہ راجح یہ ہے کہ حدیث براء میں اس خبر دینے والے مذکور کے نام کا علم نہ ہوسکا، اس کے شیخ بخاری ابن موسی بلخی ہیں اسرائیل سے ابن یونس اور ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں یہ اسرائیل کے دادا تھے۔

- 7253 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ قَالَ كُنْتُ أَسْقِي أَبَا طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيَّ وَأَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ شَرَابًا مِنْ فَضِيخٍ وَهُوَ تَمْرٌ فَجَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ يَا أَنَسُ قُمْ إِلَى هَذِهِ الْجِرَارِ فَاكْسِرْهَا قَالَ أَنَسٌ فَقُمْتُ إِلَى مِهْرَاسٍ لَنَا فَضَرَبْتُهَا بِأَسْفَلِهِ حَتَّى انْكَسَرَتْ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۶۵۵)

أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5583، 5584، 5600، 5622

یہ کتاب الاشربہ میں مفصلا مشروح گزری اور اس آنے والے شخص کا نام معلوم نہیں، اس کے بعض طرق میں ہے کہ اس کے یہ خبر دینے کے بعد نہ کچھ اور اس سے سوال کیا اور نہ مراجعت کی، یہ خبر واحد کے قبول بارے قوی حجت ہے کیونکہ اس کے ساتھ ایک مباح شیٔ کے نسخ کا اثبات کیا حتی کہ اس کی بناء پر اس کی تحریم کا اقدام کیا اور اس مقتضا پر مکمل عمل پیرا ہوئے۔

- 7254 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ صِلَةَ عَنْ حُذَيْفَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِأَهْلِ نَجْرَانَ لَأَبْعَثَنَّ إِلَيْكُمْ رَجُلًا أَمِينًا حَقَّ أَمِينٍ فَاسْتَشْرَفَ لَهَا أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ فَبَعَثَ أَبَا عُبَيْدَةَ

أطرافه 3745، 4380، - 4381 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۴۷۹)

ابواسحاق، سبیعی ہیں ان کے شیخ صِلہ لام مخفف کے ساتھ، ابن زفر ہیں جن کی کنیت ابو العلاء تھی، کوفی اور عبسی ہیں حضرت حذیفہ کے قبیلہ سے۔ (قال لأهل نجران) اس کا بیان کتاب المغازی کے اواخر میں مع شرح گزرا۔

- 7255حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسٍ ؓ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينٌ وَأَمِينُ هَذِهِ الأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ

.طرفاه 3744، - 4382 (یعنی ہر امت کا ایک امین ہوا ہے میری امت کا امین ابوعبیدہ ہے)

یہ بھی سابقہ حدیث کے ساتھ گزری ہے۔

- 7256حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ حُنَيْنٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ عُمَرَ قَالَ وَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ إِذَا غَابَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدْتُهُ أَتَيْتُهُ بِمَا يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَإِذَا غِبْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدَ أَتَانِي بِمَا يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۶۶۰)

أطرافه 89، 2468، 4913، 4914، 4915، 5191، 5218، 5843، 7263

(كان رجل الخ) ان کے نام کا ذکر کتاب العلم میں گزرا، یہاں قدرِ مذکور ایک حدیث کا طرف ہے جو بتمامہ تفسیر سورۃ التحریم میں گزری اس سے مستفاد ہے کہ حضرت عمر شخصِ واحد کی خبر قبول کرتے تھے۔ (وشهد) کشمیہنی اور مستملی کے ہاں (وشهده) ہے، بعض علماء نے خبرِ واحد قبول کرنے کے ضمن میں نقل کیا کہ ہر صاحب و تابع جس سے کسی دینی نازل ہونے والے حکم سے متعلق پوچھا گیا اور اس نے سائل کو اپنے پاس معلومات بتلائیں تو کسی ایک نے بھی یہ شرط نہیں لگائی تھی کہ جب تک کسی اور سے بھی نہ پوچھ لے اس کی بتلائی باتوں پر عمل نہ کرے گا چہ جائے کہ سب سے پوچھے! بلکہ ہر کوئی اپنے پاس موجود معلوم کی خبر دیتا تھا اور اس کے مقتضا کے مطابق عمل کیا جاتا تھا اور کوئی اس پر ان کا رد نہ کرتا تھا، اس سے خبرِ واحد کے قبول ہونے پر صحابہ کے اتفاق کی دلیل ملی۔

- 7257حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ زُبَيْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيٍّ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ جَيْشًا وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ رَجُلاً فَأَوْقَدَ نَارًا وَقَالَ ادْخُلُوهَا فَأَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا وَقَالَ آخَرُونَ إِنَّمَا فَرَرْنَا مِنْهَا فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لِلَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا لَوْ دَخَلُوهَا لَمْ يَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَقَالَ لِلآخَرِينَ لاَ طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ .

طرفاه 4340، - 7145 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۶،ص:۳۶۹)

(وأمَّرَ عليهم رجلا) یہ عبداللہ بن حذافہ تھے، حدیث کی مفصل شرح اواخر المغازی میں گزری اور طاعتِ امیر بارے بحث کہ معصیت میں کوئی طاعت نہیں الاحکام کے اوائل میں گزری، اس حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ابن تین پر مخفی رہی تو کہا اس میں باب کے مطابق کوئی شیٔ نہیں کیونکہ آگ میں داخل ہونے کے ان کے حکم کی اطاعت نہ کی، بقول ابن حجر لیکن دیگر امور میں وہ ان

کے مطیع تھے اسی کے ساتھ مراد تام ہے۔

- 7257حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ زُبَيْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيٍّ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ جَيْشًا وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ رَجُلاً فَأَوْقَدَ نَارًا وَقَالَ ادْخُلُوهَا فَأَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا وَقَالَ آخَرُونَ إِنَّمَا فَرَرْنَا مِنْهَا فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لِلَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا لَوْ دَخَلُوهَا لَمْ يَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَقَالَ لِلآخَرِينَ لاَ طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ .

طرفاه 4340، - 7145 (سابقہ)

- 7260وَحَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ قَامَ رَجُلٌ مِنَ الأَعْرَابِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْضِ لِي بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَامَ خَصْمُهُ فَقَالَ صَدَقَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْضِ لَهُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَأْذَنْ لِي فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ قُلْ فَقَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا وَالْعَسِيفُ الأَجِيرُ فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةٍ مِنَ الْغَنَمِ وَوَلِيدَةٍ ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى امْرَأَتِهِ الرَّجْمَ وَأَنَّمَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ فَقَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَّا الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ فَرُدُّوهَا وَأَمَّا ابْنُكَ فَعَلَيْهِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ لِرَجُلٍ مِنْ أَسْلَمَ فَاغْدُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا فَغَدَا عَلَيْهَا أُنَيْسٌ فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا .

أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6835، 6842، 6859، 7193، 7258، - 7278 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۱۶۱)

قصہ عسیف بارے حدیث جسے صالح بن کیسان اور شعبہ بن ابوحمزہ کلاہما عن زہری سے تخریج کیا، پہلی سند میں یعقوب بن ابراہیم ،ابن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوف ہیں، کتاب المحاربین میں یہ مفصلا مشروح گزری وہاں بیان کیا تھا کہ بعض کے مطابق (والعسیف الأجیر) اس طریق میں مدرج ہے، ابن قیم خبرِ واحد رد کرنے والوں کہ اگر وہ زائد علی القرآن ہو، کے رد میں لکھتے ہیں ان کی کلام کا مخلص یہ ہے کہ سنت کی قرآن کی نسبت تین حیثیات ہیں ایک: کہ ہر لحاظ سے اس کے موافق ہوتو یہ توارِدادلہ میں سے ہے، دوم: کہ قرآن کی مراد کا بیان ہو، سوم: کہ ایسے حکم پر دال ہو جس سے قرآن ساکت رہا تو یہ تیسری حیثیت آنجناب کی طرف سے حکمِ مبتدأ ہوگا تو اس میں آپ کی طاعت واجب ہے اور اگر نبی اکرم کے انہی اقوال وافعال کی طاعت کریں جو قرآن کے موافق ہیں تو پھر آپ کی طاعتِ خاصہ کیا ہوئی ؟ حالانکہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) [النساء : ۸۰] یہ کہنے والوں کا قول باہم متناقض ہے کہ زائد علی القرآن وہی قبول کیا جائے گا جو متواتر یا مشہور ہو

خود انہوں نے پھوپھی اور خالہ کے کسی کے حبالۂ عقد میں ہوتے ہوئے عورت سے شادی کرنے کو حرام کہا ہے اسی طرح رضاعت کی وجہ سے ان سب رشتوں کا محرم ہونا جو نسبی طور سے ہیں اسی طرح خیارِ شرط، شفعہ، رہن فی الحضر، دادی کی میراث، لونڈی کی تخییر جب اسے آزاد کیا جائے (کہ شوہر کے نکاح کو برقرار رکھے یا نہیں) حائضہ کو صوم وصلاۃ سے منع کرنا، رمضان میں روزہ کی حالت میں جماع کرنے والے پر وجوبِ کفارہ، شوہر کی وفات کی عدت گزرنے والی پر وجوبِ احداد، کھجور کی نبیذ کے ساتھ جوازِ وضوء، ایجابِ وتر، کم از کم مہر کی مقدار دس درہم، اپنی بیٹی کے ہوتے ہوئے پوتی کو چھٹے حصہ کا وارث بنانے، لونڈی کا ایک حیض کے ساتھ استبرائے رحم، ماں جائے بھائی بھی وراثت سے حصہ پائیں گے، والد سے بیٹے کو قتل کرنے کی صورت میں قصاص نہ لیا جائے گا، مجوس سے اخذِ جزیہ، دوسری چوری کی صورت میں پاؤں قطع کرنا، اندمال سے قبل زخموں کا اقتصاص، بیع الکالئ بالکالئ (یعنی ادھار کی خرید وفروخت) سے نہی اور دیگر بے شمار امور ومسائل جن کے ذکر سے بات طویل ہو جائے گی، ان کی بابت سب احادیث آحاد ہیں اور ان کی بعض ثابت اور بعض غیر ثابت ہیں لیکن انہوں نے تین اقسام میں تبدیل کر دیا ہے اور ان کے ہاں اس ضمن کی تفاصیل ہیں جن کی شرح سے بات لمبی ہو جائے گی، ان کے بسط کا محل اصولِ فقہ ہے۔

- 2 باب بَعْثِ النَّبِیِّ ﷺ الزُّبَيْرَ طَلِيعَةً وَحْدَهُ (نبی پاک کا اکیلے حضرت زبیر کو جاسوسی کیلئے بھیجنا)

- 7261 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَدَبَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ الْخَنْدَقِ فَانْتَدَبَ الزُّبَيْرُ ثُمَّ نَدَبَهُمْ فَانْتَدَبَ الزُّبَيْرُ ثُمَّ نَدَبَهُمْ فَانْتَدَبَ الزُّبَيْرُ فَقَالَ لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوَارِيٌّ وَحَوَارِيَّ الزُّبَيْرُ قَالَ سُفْيَانُ حَفِظْتُهُ مِنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ وَقَالَ لَهُ أَيُّوبُ يَا أَبَا بَكْرٍ حَدِّثْهُمْ عَنْ جَابِرٍ فَإِنَّ الْقَوْمَ يُعْجِبُهُمْ أَنْ تُحَدِّثَهُمْ عَنْ جَابِرٍ فَقَالَ فِي ذَلِكَ الْمَجْلِسِ سَمِعْتُ جَابِرًا فَتَابَعَ بَيْنَ أَحَادِيثَ سَمِعْتُ جَابِرًا قُلْتُ لِسُفْيَانَ فَإِنَّ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ يَوْمَ قُرَيْظَةَ فَقَالَ كَذَا حَفِظْتُهُ كَمَا أَنَّكَ جَالِسٌ يَوْمَ الْخَنْدَقِ قَالَ سُفْيَانُ هُوَ يَوْمٌ وَاحِدٌ وَتَبَسَّمَ سُفْيَانُ .

أطرافه 2846، 2847، 2997، 3719، - 4113 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۳۶۴)

حدیثِ جابر، یہ خبرِ واحد کی اجازت بارے چودھویں حدیث ہے، اس کی شرح کتاب الجہاد میں ہو چکی۔ (وقال له أيوب) یعنی سختیانی۔ (يا أبا بكر) یہ محمد بن منکدر کی کنیت ہے ابوعبداللہ کنیت کے بھی حامل تھے ان کے ایک بھائی ابوبکر بن منکدر بھی تھے جن کا نام ہی ان کی کنیت تھی۔ (بين أحاديث) کشمیہنی کے نسخہ میں (أربعة أحاديث) ہے۔ (قلت لسفيان) یعنی ابن عیینہ، قائل علی ابن مدینی ہیں۔ (فإن الثوری الخ) بقول ابن حجر اس لفظ کو کسی مخرج کے ہاں نہیں دیکھا، جس نے اسے سفیان ثوری عن ابن منکدر سے (یوم قریظة) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہو سوائے ابن ماجہ کے، انہوں نے علی بن محمد عن وکیع سے اس لفظ کے ساتھ ذکر کیا تو شائد ابن مدینی نے اسے وکیع سے اخذ کیا ہو تو یہ بات کہی، بخاری نے اسے الجہاد میں ابونعیم سے اور المغازی میں محمد بن کثیر

سے تخریج کیا ہے، مسلم نے اسے المناقب میں اور ابن ماجہ نے وکیع کے طریق سے نقل کیا اور ترمذی نے ابو داؤد حضری کی روایت سے، مسلم اور نسائی نے ابو اسامہ سے بھی اس کی تخریج کی، یہ سب سفیان ثوری سے اس قصہ کے ساتھ اس کے راوی ہیں جہاں تک مسلم ہیں تو انہوں نے اس کا سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ ابن عیینہ کی روایت پر احالہ کر دیا جبکہ بخاری نے ہر دو میں (يوم الأحزاب) ذکر کیا ہے اسی طرح باقیوں نے بھی، ہشام بن عروہ کی ابن منکدر عن جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے خندق کے دن کہا: (من يأتيني بخبر بني قريظة) تو شاید یہی وہم مذکور کا سبب بنا پھر میں نے اسماعیلی کو دیکھا کہ اس طرف توجہ مبذول کرائی اور لکھا نبی اکرم نے دراصل خندق کے دن بنی قریظہ بارے معلومات طلب کیں تھیں پھر اسے فلیح بن سلیمان عن محمد بن منکدر عن جابر سے نقل کیا کہ میں نے آنحضرت کو سنا: (ندب رسول الله ﷺ يوم الخندق من يأتيه بخبر بني قريظة) کہتے ہیں تو حدیث صحیح ہے یعنی (يوم قريظة) کہنے والوں کی روایت کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ وہ دن جب چاہا کہ اس میں ان کی خبر معلوم ہو نہ کہ وہ دن جب ان سے جنگ کی تھی (یعنی یوم قریظہ سے مراد ان سے جنگ ومحاصرہ کا دن نہیں) اور یہی سفیان کے یہ کہنے سے مراد ہے کہ یہ (يو م واحد) ہے۔

(قال سفيان) یعنی ابن عیینہ۔ (هو يوم واحد) یعنی (يوم الخندق) اور (يوم قريظة) یہ دراصل یوم کے زمان پر اطلاق کی صورت میں صحیح ہوگا، وہ زمان جس میں کوئی امر کبیر ہوا ہو چاہے اس کے ایام قلیل ہوں یا کثیر جیسے (يوم الفتح) کہا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ ایام جن میں نبی اکرم نے مکہ میں اقامت کی تھی جب اسے فتح کیا اسی طرح خندق کی جنگ کئی ایام چلی ان کا آخر جب احزاب لوٹ گئے اور نبی اکرم اور صحابہ کرام اپنی منزل کو واپس ہو لئے تب ظہر اور عصر کے درمیان حضرت جبرائیل آئے اور آپ کو بنی قریظہ کی طرف جانے کا حکم دیا تو آپ نکلے اور فرمان جاری کیا کہ کوئی عصر کی نماز ادا نہ کرے مگر بنی قریظہ میں (پہنچ کر) پھر کئی روز تک ان کا محاصرہ کیا حتی کہ سعد بن معاذ کو ثالث مان کر اتر آئے، یہ سب تفصیل کتاب المغازی میں گزری ہے۔

- 3 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ﴾
(نبی پاک کے گھر میں بغیر اجازت آنے کی ممانعت)

فَإِذَا أَذِنَ لَهُ وَاحِدٌ جَازَ (تو اگر ایک نے اسے اجازت دی تو داخل ہونا جائز ہوگا)

(فإذا أذن له الخ) اس کے ساتھ وجہ استدلال یہ ہے کہ اسے کسی عدد کے ساتھ مقید نہیں کیا تو ایک شخص بھی ان منجملہ میں شمار ہوا جن پر وجودِ اذن صادق ہے! جمہور کے نزدیک اس کے ساتھ عمل پر اتفاق ہے حتی کہ اس میں ایسے شخص کی خبر پر بھی اکتفاء کیا ہے جس کی عدالت ثابت نہیں اگر اس کی خبر میں صدق کا کوئی قرینہ قائم ہو،

- 7262 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ حَائِطًا وَأَمَرَنِي بِحِفْظِ الْبَابِ فَجَاءَ رَجُلٌ يَسْتَأْذِنُ فَقَالَ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ فَإِذَا أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ جَاءَ عُمَرُ فَقَالَ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ ثُمَّ جَاءَ عُثْمَانُ فَقَالَ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ .

أطرافه 3674، 3693، 3695، 6216، - 7097 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۴۰۳)

- 7263حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ بْنِ حُنَيْنٍ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ عُمَرَ قَالَ جِئْتُ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي مَشْرُبَةٍ لَهُ وَغُلَامٌ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَسْوَدُ عَلَى رَأْسِ الدَّرَجَةِ فَقُلْتُ قُلْ هَذَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَأَذِنَ لِي

.أطرافه 89، 2468، 4913، 4914، 4915، 5191، 5218، 5843، 7256 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

پھر دو حدیثیں ذکر کیں ایک حدیثِ ابوموسی ایک باغ میں نبی اکرم کے تشریف فرما ہونے کے تذکرہ پر مشتمل جس میں ہے کہ اولا حضرت ابوبکر آئے اور ابوموسی نے ان کے لئے استیذ ان کیا پھر حضرت عمر اور پھر حضرت عثمان کے لئے آپ نے ہر مرتبہ فرمایا: (ائذن له)، دوسری حضرت عمر کی مشربہ کے قصہ بارے حدیث جس میں ہے کہ غلام اسود سے کہا: (قل هذا عمر الخ) یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جو تفسیر سورہ التحریم میں گزری ہے، بخاری یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ آیت میں (یؤذن لکم) صیغۂ مجہول ہے لہذا واحد اور مافوق الواحد سب پر اس کا اطلاق صحیح ہے، اور یہ کہ صحیح حدیث نے اکتفاء بالواحد کی تبیین کی ہے لفظِ آیت کے تناول کے مقتضا کے مطابق تو اس میں خبرِ واحد کے قبول کی حجت ہے اس حدیثِ ابوموسیٰ کی شرح المناقب میں گزری ہے، آیتِ استیذ ان سے متعلقہ بحث تفسیر سورہ احزاب میں گزری

ابن تین کہتے ہیں یہاں کی حدیثِ ابوموسی کے الفاظ: (وأمرني بحفظ الباب) سابق الذکر روایت کے مغایر ہیں جس میں تھا یہ الفاظ تھے: (ولم يأمرني بحفظه) تو ایک وہم ہے بقول ابن حجر بلکہ دونوں روایتیں محفوظ ہیں تو نفی دراصل ان کی آمد کے آغاز سے متعلق ہے کہ وہ خود سے دروازے پر بیٹھ گئے اور کہا میں آج نبی اکرم کی دربانی کی ذمہ داری انجام دوں گا اس وقت تک نبی اکرم نے انہیں ایسا کرنے کا حکم نہ دیا تھا پھر جب ابوبکر آئے اور ان سے کہا حضور سے میرے لئے اجازت مانگیں اب ان کے لئے اجازت دے کر انہیں حکم دیا کہ دروازے پر رہیں تو یہ ان کے رضا کارانہ طور پر دربانی سنبھالنے کی تقریر اور اس پر اظہارِ رضا تھا یا تو تصریحا تب یہ مذکور امر حقیقت شمار ہوگا یا مجرد تقریر کے مدنظر تب یہ مجاز شمار ہوگا، دونوں احتمالوں کے مدنظر یہاں کوئی وہم نہیں، مناقبِ ابوبکر کے باب میں اس کے لئے ایک اور توجیہہ بھی ذکر ہوئی تھی۔

- 4 باب مَا كَانَ يَبْعَثُ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ الْأُمَرَاءِ وَالرُّسُلِ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ

(نبی اکرم نے کئی امراء اور ایلچی اکیلے اکیلے بھیجے)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ دِحْيَةَ الْكَلْبِيَّ بِكِتَابِهِ إِلَى عَظِيمِ بُصْرَى أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى قَيْصَرَ (ابن عباس کہتے ہیں نبی اکرم نے حضرت دحیہ کلبی کو بصریٰ کے حاکم کے پاس اپنا خط دے کر بھیجا تا کہ وہ اسے قیصر تک پہنچا دے)

(واحدا بعد واحد) اس کا مجمل بیان ان ابواب کے شروع میں ہوا ہے، ان سے قبل شافعی نے کہا کہ نبی اکرم نے مختلف سرایا بھیجے تھے اور ہر سریہ پر ایک شخص کو امیر مقرر کیا تھا نیز بادشاہوں کو خطوط روانہ کئے اور ہر بادشاہ کی طرف ایک ایک شخص کو بھیجا تھا اور آپ اپنے امراء وعمال کو بھی ہمیشہ بذریعہ خطوط مختلف اوامر ونواہی ارسال فرماتے رہے جو ایک امیر کی طرف ایک فرستادہ ہی لے کر جاتا

تھا تو تمام والی ان احکامات کا نفاذ کرتے تھے اسی طرح بعد کے خلفاء کے زمانوں میں بھی ایسا ہوتا رہا اھ، جہاں تک سرایا کے امراء ہیں تو محمد بن سعد نے الترجمة النبوية میں ان کا استیعاب کیا ہے، ایک باب باندھا جس میں بالترتیب ان کے اسماء ذکر کئے جہاں تک امرائے بلاد جو آپ کے عہد میں مفتوحہ علاقوں کے بنائے گئے تو مکہ کا امیر آپ نے عتاب بن اسید کو بنایا طائف کا عثمان بن ابوالعاص، بحرین کا علاء بن حضرمی، عمان کا عمرو بن عاص، نجران کا ابوسفیان بن حرب کو اور صنعاء اور دیگر جبال یمن کا امیر باذان کو پھر ان کے بعد ان کے بیٹے شہرو فیروز، مہاجر بن ابوامیہ اور ابان بن سعید بن عاص کو بنایا، سواحل پر ابوموسی کو امیر مقرر کیا تھا، جند اور ماحولہا پر حضرت معاذ بن جبل کا عامل کے بطور تقرر فرمایا اسی طرح وادیِ قریٰ کا امیر عمرو بن سعید بن عاص، تیماء کا یزید بن ابوسفیان اور یمامہ کا ثمامہ بن اثال کو بنایا، سرایا اور بعوث (یعنی وفود) کے امراء کی امارت اسی سریہ و بعث کے اختتام پر ختم ہو جاتی تھی اسی طرح ۹ھ کا امیر الحج حضرت ابوبکر کو مقرر کیا تھا، تقسیمِ غنیمت اور یمن کے خمس کا نگران اور ۹ھ کے حج میں اعلانِ برائت کرنے کی ذمہ داری حضرت علی کو سونپی تھی، بحرین کا جزیہ لانے ابوعبیدہ کو بھیجا ادھر خیبر کی پیداوار کا حساب کتاب کرنے عبداللہ بن رواحہ کو بھیجا، زکات وصول کرنے کیلئے آپ عمال مقرر فرماتے تھے جیسے کچھ قبل ابن لتبیہ کا قصہ گزرا اور جہاں تک بادشاہوں کے نام آپ کے نامہ ہائے مبارک لے جانے والے اصحاب تو ان میں سے حضرت دحیہ اور حضرت عبداللہ بن حذافہ ہیں جن کا ذکر اس ترجمہ میں موجود ہے، مسلم نے نقل کیا کہ نبی اکرم نے اپنے زمانہ کے بادشاہوں کو خطوط بھیجے بقول ابن حجر ابن سعد نے ان کا بھی استیعاب کیا ہے بعض متاخرین نے ان کے ذکر پر مستقل رسالے تالیف کئے، ابن اثیر کے اسد الغابہ سے ان کے احوال کا تتبع کیا جا سکتا ہے۔

(وقال ابن عباس بعث النبی الخ) یہ بدء الوحی میں گزری ان کی حدیث کا طرف ہے وہیں اس کی شرح اور اس عظیمِ بصریٰ کا نام گزرا، یہ تعلیق صرف نسخہِ کشمیہنی میں ثابت ہے۔

- 7264حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّهُ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ بِكِتَابِهِ إِلَى كِسْرَى فَأَمَرَهُ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى عَظِيمِ الْبَحْرَيْنِ يَدْفَعُهُ عَظِيمُ الْبَحْرَيْنِ إِلَى كِسْرَى فَلَمَّا قَرَأَهُ كِسْرَى مَزَّقَهُ فَحَسِبْتُ أَنَّ ابْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ فَدَعَا عَلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُمَزَّقُوا كُلَّ مُمَزَّقٍ .

أطرافه 64، 2939، - 4424 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۴۴۰)

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں۔ (فأمره أن يدفعه الخ) یہاں یہی واقع ہے (فأمره) میں ضمیر ایلچی کے لئے ہے جس پر (بعث) کا لفظ دال ہے، المغازی کے اواخر میں گزرا کہ یہ عبداللہ بن حذافہ سہمی تھے جن کے سریہ کا ذکر ابھی گزرا۔ (فحسبت أن ابن المسيب الخ) قائل زہری ہیں۔ (أن يمزقوا الخ) اس میں اس عذاب کی تلمیح ہے جو اللہ نے اہلِ سبا کو دیا (یعنی قرآن میں ان کے عذاب کا ذکر کرتے ہوئے یہی الفاظ استعمال کئے) اللہ نے آپ کی یہ دعا قبول کی تو شیرویہ کو اس کے والد کسری ابوویز (پرویز) پر مسلط کیا (پرویز نے آپ کا نامہ مبارک پھاڑا تھا) جس نے اسے قتل کر ڈالا اور خود بادشاہ بن بیٹھا مگر تھوڑے

عرصہ بعد ہی مر گیا، اس کا قصہ مشہور ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں زرکشی کے ہاں یہاں خبط واقع ہوا چنانچہ انہوں نے بحوالہ ابن عباس نقل کیا کہ نبی اکرم نے کسری کو اپنا خط ارسال کیا، امہات میں یہی واقع ہوا (بعث) کے بعد (دحية) ذکر نہیں کیا اور صواب اس کا اثبات ہے، نسخہ کشمیہنی میں یہ معلقاً مذکور ہے جس میں یہ عبارت ہے: (قال ابن عباس بعث النبی ﷺ دحية بكتابه إلى عظيم بصرى وأن يدفعه إلى قيصر) اور یہ صواب ہے اھ، گویا انہیں تو ہم ہوا کہ دونوں قصے ایک ہیں ان دونوں کا ابن عباس سے منقول ہونا ان کے لئے یہ بات لکھنے کا باعث بنا، حق یہ ہے کہ عظیمِ بصری کی طرف حضرت دحیہ ایلچی تھے جبکہ عظیمِ بحرین کی طرف بھیجے گئے ایلچی کا نام اگرچہ اس روایت میں مذکور نہیں ہوا مگر دیگر میں مذکور ہے اور وہ عبداللہ بن حذافہ تھے، یہی دلیل کافی ہے کہ بحرین و بصری کی درمیانی باہمی مسافت ایک ماہ کی تھی اور بصری بادشاہِ روم قیصر کی مملکت میں اور بحرین بادشاہ فارس کسری کی مملکت میں تھا وضوح کے باوجود میں نے یہ تشریح اس لئے کر دی کہ کہیں کوئی غلط فہمی میں نہ پڑ جائے۔

- 7265حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ الْأَكْوَعِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ مِنْ أَسْلَمَ أَذِّنْ فِي قَوْمِكَ أَوْ فِي النَّاسِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ أَنَّ مَنْ أَكَلَ فَلْيُتِمَّ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ أَكَلَ فَلْيَصُمْ .

طرفاه 1924، - 2007 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۱۰۱)

کتاب الصیام میں یہ مشروحا گزری، یحیی سے مراد قطان ہیں۔ (والرجل من أسلم) یہ ہند بن اسماء بن حارثہ تھے جیسا کہ گزرا۔

- 5 باب وَصَاةِ النَّبِيِّ ﷺ وُفُودَ الْعَرَبِ أَنْ يُبَلِّغُوا مَنْ وَرَاءَهُمْ
(نبی پاک کی وفود کو نصیحت کہ یہ تعلیمات اوروں کو بھی پہنچا دیں)

قَالَهُ مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ (مالک بن حویرث نے اسے نقل کیا)

وصاة قصر کے ساتھ وصیۃ کے معنی میں ہے، واو مفتوح ہے اس کا کسر بھی جائز ہے اس کا بیان کتاب الوصایا کے اوائل میں گزرا۔ (قاله مالك الخ) ان ابواب کے شروع میں گزری ان کی روایت کی طرف اشارہ ہے۔

- 7266حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ وَحَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُقْعِدُنِي عَلَى سَرِيرِهِ فَقَالَ إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنِ الْوَفْدُ قَالُوا رَبِيعَةُ قَالَ مَرْحَبًا بِالْوَفْدِ وَالْقَوْمِ غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامَى قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ كُفَّارَ مُضَرَ فَمُرْنَا بِأَمْرٍ نَدْخُلُ بِهِ الْجَنَّةَ وَنُخْبِرُ بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا فَسَأَلُوا عَنِ الْأَشْرِبَةِ فَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ وَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ أَمَرَهُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ قَالَ هَلْ تَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ -وَأَظُنُّ فِيهِ صِيَامُ رَمَضَانَ وَتُؤْتُوا مِنَ الْمَغَانِمِ الْخُمُسَ وَنَهَاهُمْ عَنِ الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالْمُزَفَّتِ وَالنَّقِيرِ وَرُبَّمَا قَالَ الْمُقَيَّرِ قَالَ احْفَظُوهُنَّ وَأَبْلِغُوهُنَّ مَنْ وَرَاءَكُمْ .

أطرافه 53، 87، 523، 1398، 3095، 3510، 4368، 4369، 6176، 7556 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۰۱)

دوسرے طریق کے شیخ بخاری اسحاق، ابن راہویہ ہیں ابوذر کے ہاں نسبت ثابت ہے لہذا کرمانی کے تردد کی ضرورت نہ تھی کہ یہ ابن منصور ہیں یا ابن ابراہیم، نضر سے مراد ابن شمیل ہیں۔ (كان ابن عباس الخ) اس کا سبب باب (ترجمان الحاكم) میں مذکور گزرا کہ وہ ان کے ترجمان تھے مسند ابن راہویہ کی نضر بن شمیل اور عبداللہ بن ادریس (قالا حدثنا شعبة) کی روایت میں صراحت سے یہ عبارت ہے: (يجلسني معه على سريره فأترجم بينه وبين الناس) ۔(أن وفد عبدالقيس) ان کے قصہ کی شرح کتاب الایمان پھر کتاب الاشربہ میں گزری یہاں غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (احفظوهن وأبلغوهن الخ) سے ہے کہ یہ امرِ تبلیغ ہر فرد کو متناول ہے تو اگر فردِ واحد کی تبلیغ کے ساتھ یہ نہ ہوسکتی ہوتی تو انہیں اس کی ترغیب نہ دلاتے۔

- 6 باب خَبَرِ الْمَرْأَةِ الْوَاحِدَةِ (اکیلی عورت کی دی ہوئی خبر)

- 7267حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ تَوْبَةَ الْعَنْبَرِيِّ قَالَ قَالَ لِي الشَّعْبِيُّ أَرَأَيْتَ حَدِيثَ الْحَسَنِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَاعَدْتُ ابْنَ عُمَرَ قَرِيبًا مِنْ سَنَتَيْنِ أَوْ سَنَةٍ وَنِصْفٍ فَلَمْ أَسْمَعْهُ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ غَيْرَ هَذَا قَالَ كَانَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فِيهِمْ سَعْدٌ فَذَهَبُوا يَأْكُلُونَ مِنْ لَحْمٍ فَنَادَتْهُمُ امْرَأَةٌ مِنْ بَعْضِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّهُ لَحْمُ ضَبٍّ فَأَمْسَكُوا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُوا أَوِ اطْعَمُوا فَإِنَّهُ حَلَالٌ أَوْ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ شَكَّ فِيهِ وَلَكِنَّهُ لَيْسَ مِنْ طَعَامِي

ترجمہ: توبہ عنبری کہتے ہیں مجھے شعبی نے کہا ذرا حسن (بصری) کی نبی پاک سے روایات تو دیکھو، میں دو یا ڈیڑھ برس ابن عمر کے پاس بیٹھتا رہا ہوں تو انہیں سنا کہ نبی پاک سے احادیث بیان کرتے ہوں ما سوائے اس ایک حدیث کے کہ کچھ صحابہ جن میں حضرت سعد بھی تھے گوشت کا سالن کھانے لگے تو ایک ام المؤمنین نے انہیں ندا دی کہ یہ سانڈے کا گوشت ہے اس پر وہ رک گئے تو نبی پاک نے کہا کھاؤ اور کھلاؤ کہ یہ حلال ہے یا کہا اس میں کوئی حرج نہیں لیکن یہ میرے کھانے میں سے نہیں ہے (یعنی مجھے طبعا یہ اچھا نہیں لگتا)۔

یہ ان ابواب کی بائیسویں حدیث ہے۔ (عن توبة) یہ ابن کیسان ہیں انہیں ابوالمورّع کہا جاتا تھا، عنبری بنی عنبر کی طرف نسبت ہے جو بنی تمیم کی مشہور شاخ تھی۔ (أرأيت حديث الحسن الخ) بصری مراد ہیں، رؤیت یہاں بصری اور استفہام انکاری ہے، شعبی نبی اکرم سے مرسل احادیث نقل کرنے والوں کا انکار کیا کرتے تھے یہ اشارہ تھا کہ ایسا کرنے والوں کے لئے باعث

آپ سے تحدیث کا طلبِ اکثار تھا وگرنہ وہ خود موصول سنی روایات پر ہی اکتفاء کرتے تھے! کرمانی کہتے ہیں شعبی کی مراد یہ تھی کہ حسن باوجود صحابی نہ ہونے کے بلاواسطہ نبی اکرم سے نقل احادیث کا اکثار کرتے ہیں اور ابن عمر حالانکہ صحابی ہیں مگر اتنے محتاط ہیں کہ کم ہی ایسا کرتے ہیں، ابن حجر کے بقول گویا ابن عمر اس بارہ میں اپنے والد کی رائے کے تابع تھے کہ وہ دو وجہ سے نبی اکرم سے قلتِ تحدیث کی ترغیب دیا کرتے تھے، ایک اس اندیشہ سے کہ کہیں قرآن کے تعلم اور اس کے معانی کے تفہم کا اہتمام کم نہ ہو جائے، دوم اس حدشہ سے کہ کہیں ایسی باتیں آپ کی طرف منسوب نہ کر دی جائیں جو آپ نے کہی نہ ہوں کیونکہ (عموما) صحابہ کرام احادیث کی کتابت نہ کرتے تھے تو لمبی مدت گزرنے پر نسیان سے امن نہ تھا، سعید بن منصور نے صحیح سند کے ساتھ شعبی عن قرظہ بن کعب عن عمر سے نقل کیا کہ کہا: (أقِلُّوا الحديث عن النبی ﷺ وأنا شريككم)، اس بارے کچھ بحث کتاب العلم میں گزری ہے۔

(قاعدت ابن عمر) جملہ حالیہ ہے مراد یہ کہ وہ یہ مدتِ مذکورہ ان کی مجلس میں حاضر رہے ہیں۔ (قريبا من سنتين الخ) ابن ماجہ کے ہاں عبداللہ بن بن ابو السفر عن شعبی سے منقول ہے کہ میں نے ایک برس ان کے ساتھ مجالست کی تو تطبیق یہ ہے کہ سال سے کچھ عرصہ زائد یہ مجالست تھی تو کبھی الغاء اور کبھی جبرِ کسر کر کے بیان کرتے تھے، شعبی مکہ اور کبھی مدینہ میں مجاورت کرتے تھے (یعنی عارضی طور پر تحصیلِ علم کے لئے رہائش اختیار کرتے تھے) وگرنہ تو وہ کوفی ہیں، ابن عمر کبھی کوفہ میں نہیں رہے۔ (غير هذا) جو حدیث آگے ذکر کی، گویا اس وقت صرف اسی کا انہیں استحضار تھا۔ (فذهبوا يأكلون الخ) اسی طرح مختصرا یہ قصہ ذکر کیا الذبائح میں یہ مفصلا گزرا ہے اسماعیلی کے ہاں معاذ عن شعبہ سے ہے: (فأتوا بلحم ضب)۔ (من بعض أزواج النبیؐ) یہ حضرت میمونہ تھیں، کتاب الاطعمہ میں گزرا۔ (شك فيه) یہ شعبہ کا قول ہے شک کے فاعل ابن عمر سے اس کے راوی ہیں، محمد بن جعفر عن شعبہ کی روایت میں اس کی تبیین ہے اسے احمد نے اپنی مسند میں تخریج کیا، گوہ کے گوشت بارے کتاب الصید والذبائح میں مفصل بحث گزر چکی ہے، وہاں عبداللہ بن دینار عن ابن عمر کی روایت میں آنجناب کے یہ الفاظ تھے: (لا أُحِلُّهُ ولا أُحَرِّمُهُ) یہ یہاں آپ کے قول (فإنه حلال) کے مخالف نہیں مراد یہ کہ میرے لئے یہ مالوف نہیں اس لئے اس کا گوشت نہیں کھاتا نہ کہ اس وجہ سے کہ یہ حرام ہے۔

علامہ انور (قال الشعبي أرأيت الحسن الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں یعنی ان پر اظہارِ تعجب کر رہے ہیں کہ اکثارِ احادیث کرتے ہیں حالانکہ تابعی ہیں نبی اکرم سے لقاء نہیں ہو پائی تو ان کی احادیث مراسیل ہیں (وقاعدت ابن عمر الخ) کے تحت کہتے ہیں میں نے (اپنی کتاب) نیل الفرقدین میں لکھا ہے کہ کیا بات ہے کہ شعبی نے باوجود یہ طویل عرصہ ابن عمر کے ساتھ رہنے کے باوجود انہیں رفع یدین کرتے نہیں دیکھا، تو اس کی تفصیل کے لئے نیل الفرقدین کی مراجعت کرو۔

خاتمہ

کتاب الاحکام اور مابعد تمنی اور اجازۃ خبر الواحد کے ابواب (163) مرفوع احادیث پر مشتمل ہیں معلق اور اس کے حکم میں روایات کی تعداد (37) ہے مکررات۔ اب تک کے صفحات میں (149) احادیث ہیں سوائے چھ کے سب متفق علیہ ہیں، کتاب التمنی کی (27) احادیث ہیں جو سب مکررات ہیں ان میں چھ معلق طرق بھی ہیں، خبرِ واحد میں (22) روایات ہیں جو سب مکرر ہیں ان میں ایک معلق طریق ہے ان میں (58) آثارِ صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

- 96 کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة (کتاب وسنت پر عمل)

اعتصام عصمة سے افتعال ہے مراد اللہ تعالٰی کے اس فرمان کا امتثال: (وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعاً)[آل عمران : ۱۰۳] کرمانی لکھتے ہیں یہ ترجمہ اس آیت سے ماخوذ ہے: (واعتصموا الخ) کیونکہ حبل سے مراد کتاب وسنت ہے اور یہ بطورِ استعارہ ہے قدرِ مشترک دونوں کا مقصود (کے حصول) کا سبب ہونا جو یہاں ثواب اور عذاب سے نجات ہے جیسے اسی کے ساتھ کئی مقصود امور کا حصول ہوتا ہے مثلاً کنویں سے پانی نکالنا وغیرہ ، کتاب سے مراد قرآن (المتعبد بتلاوته) (یعنی وحیِ متلو جس کی تلاوت تعبداً کی جاتی ہے) اور سنت جو نبی اکرم سے وارد ہے آپ کے اقوال ، افعال ، آپ کی تقریر (یعنی آپ کے سامنے کوئی فعل ہوا یا بات کہی گئی یا آپ کے علم میں آئی تو آپ نے رد وانکار نہ کیا) اور ایسا فعل جس کا آپ نے ھم (یعنی ارادہ) کیا ، اصلِ لغت میں سنت (کا معنی) طریقہ ہے ، اصولیوں اور محدثین کی اصطلاح میں وہ جو ذکر کیا ، بعض فقہاء کی اصطلاح میں سنت وہ جو مستحب کا مترادف ہے ، بقول ابن بطال کسی کے لئے عصمت حاصل نہیں مگر کتاب اللہ اور سنتِ رسول میں یا علماء کے اجماع میں کتاب وسنت میں سے کسی ایک میں مذکور معنی پر ، پھر انہوں نے سنت کی بابت بحث کی بطور نبی اکرم سے وارد کے ، اس کا بیان ایک باب کے بعد آئے گا ۔

علامہ انور باب (الاعتصام بالکتاب و السنة) کی بابت لکھتے ہیں یعنی ان کی حجیت کا بیان و اثبات ! شائد مصنف عمل بالقیاس مطلقاً کے قائل نہیں اسی لئے اسکی حجیت کے اثبات سے تعرض نہیں کیا بلکہ اس کے برخلاف ترجمہ باندھا جیسے کہا : (باب ما یذکر من ذم الرأی و تکلف القیاس) پھر اس کے بعد اس عنوان سے : (مما علمه الله لیس برأی ولا تمثیل) تو اس طرح ذمِ قیاس میں اطلاق کیا ، قیاس قیاس میں فرق وفصل نہیں کیا اسی لئے میں کہتا ہوں کہ بخاری مطلقاً اس کے منکر ہیں اور شارحینِ بخاری چونکہ مذاہبِ اربعہ میں سے کسی نہ کسی مذہب کے پیروکار تھے اور ان میں عمل بالقیاس ہے تو کہا بخاری نے صرف فاسد قیاس کی ذم کی ہے نہ کہ مطلقاً ، میں کہتا ہوں جہاں تک حجیتِ قیاس ہے تو وہ جیسا آپ نے (یعنی شارحین سے مخاطب ہیں) ذکر کیا لیکن یہ کہنا کہ بخاری کی بھی یہی رائے ہے تو یہ بات میں ان کی کلام میں نہیں پاتا ، صحیح روش یہ ہوتی ہے کہ متکلم کی مراد کا ادراک اولا اسی وجہ پر کیا جائے جس کا اس نے ارادہ کیا نہ کہ من الرأس تاویل کر کے کہ کبھی کسی قول کی ایسی تاویل ہو جاتی ہے جس کے ساتھ قائل راضی نہ ہو تو میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ اس بابت بخاری کا مذہب ظاہری جیسا ہے واللہ اعلم بحقیقة الحال ، اگر کہو وہ کیونکر قیاس کے منکر ہو سکتے ہیں جب کہ ان کی اس کتاب میں ان کے لاتعداد قیاسات ہیں (یعنی فقہی آراء واستنباطات) تو میرا جواب یہ ہے کہ شائد وہ اسے قیاس کا نام نہیں دیتے اور نہ اس کے عامل ہیں لیکن وہ تنقیحِ مناط کے عامل ہیں ، دونوں کے مابین محصلِ فرق یہ ہے کہ نص اگر ایسے مورد میں وارد ہو جس میں مجتہد نظر کرے تو اوصافِ موثرہ وغیرہ کے مابین تمیز کرے تو جب ان کی تنقیح کرے گا تو لامحالہ موردِ نص سے نص کو عام کرے گا اور اس کا حکم ان اوصاف پر دائر ہوگا جہاں بھی وہ پائے جائیں اور اس وقت جب اس کا محقق کردہ مناط متحقق ہو تو الحکم المنصوص بھی متحقق ہوگا تو اس میں اولاً نص کو مدنظر رکھنا ہوگا ، ثانیاً خارجی جزئیات کو پھر ان کا حکم اصل پر ان کے قیاس کی جہت سے ماخوذ نہ ہوگا بلکہ ان میں اس مناط کے تحقق سے ، بخلاف قیاس کے کہ اس میں اولا نص مدِ نظر نہیں ہوتی بلکہ اولا جزئیات ہوتی ہیں تو جب مجتہد ان کے لئے طلبِ حکم کرتا ہے تو نصوص

کی طرف دیکھتا ہے تاکہ انہیں ان کے اقرب کے ساتھ ملحق کرے تو جب وہ کسی نص کے مصادف ہو تو اسے معلل کرتا ہے اور لامحالہ تعلیل کے ساتھ عموم ہو جاتا ہے تب اس کے لئے سائغ ہوگا کہ ان جزئیات کا حکم اس نص سے اخذ کرے تو ان دونوں میں نصوص و جزئیات کے ضمن میں نظر باہم متعاکس ہے اگرچہ دونوں مآل میں متحد ہیں لیکن دونوں عمل باہم متغایر ہیں جو قوۃً اور ضعفاً باہم متفاوت ہیں، غزالی نے عمدگی سے حجیتِ قیاس کا اثبات کیا ہے ان کے مستصفیٰ سے اس کی مراجعت کرلو، میں کہتا ہوں اکثر صحابہ کرام قیاسِ جلی کے عامل تھے میں انہیں اس سے پیچھے نہ ہٹنے والا نہیں دیکھتا حتی کہ ابن جریر طبری نے کہا ہے کہ اس کا انکار بدعت ہے۔

- 7268حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مِسْعَرٍ وَغَيْرِهِ عَنْ قَيْسِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ لِعُمَرَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَوْ أَنَّ عَلَيْنَا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا ﴾ لاَتَّخَذْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا فَقَالَ عُمَرُ إِنِّي لأَعْلَمُ أَيَّ يَوْمٍ نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ نَزَلَتْ يَوْمَ عَرَفَةَ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ .سَمِعَ سُفْيَانُ مِنْ مِسْعَرٍ وَمِسْعَرٌ قَيْسًا وَقَيْسٌ طَارِقًا

أطرافه 45، 4407، - 4606 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۴۳۲)

(سفيان عن مسعر وغيره) سفیان سے مراد ابن عیینہ اور مسعر سے ابن کِدام ہیں اور غیر جسے مبہم رکھا کسی کے ہاں اسکی تصریح نہیں دیکھی مگر محتمل ہے کہ یہ سفیان ثوری ہوں چنانچہ احمد نے اسے ان کے حوالے کے ساتھ قیس بن مسلم سے نقل کیا ہے، یہ جدلی کوفی مکنی ب: ابوعمرو ہیں عابد ثقہ اور ثبت تھے اِرجاء کا ان پر الزام آیا، ایک اور راوی قیس بن مسلم نام کے بھی ہیں مگر یہ شامی اور غیر مشہور تھے انہوں نے بھی عبادہ بن صابت سے روایت کی ہے ان کی حدیث بخاری کی کتاب خلق الافعال میں مذکور ہے، طارق بن شہاب، احمسی ہیں صحابہ کرام میں شمار کئے گئے ہیں کیونکہ آنجناب کی رؤیت سے مشرف ہیں عہدِ نبوی میں بڑی عمر کے تھے البتہ آپ سے سماع ثابت نہیں۔ (قال رجل من اليهود) اس پر کتاب الایمان اور تفسیر سورۃ المائدہ میں میں کلام گزری ہے مع دیگر شرح کے حضرت عمر کے جواب کا حاصل یہ تھا کہ ہم نے اس دن کو عید بنا رکھا جیسا کہ وہاں ذکر کیا۔

(سمع سفيان الخ) یہ بخاری کی کلام ہے، اشارہ کرتے ہیں کہ سند میں مذکور عنعنہ سماع پر ہی محمول ہے کیونکہ ان کے علم میں ہے کہ ان سب کا اپنے اپنے شیخ سے سماع ثابت ہے، قولہ تعالیٰ: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ الخ) کا ظاہر دال ہے کہ امورِ دین اس آیت کے نزول کے وقت مکمل ہو گئے تھے، اس کا نزول آپ کی وفات سے تقریباً اسی دن قبل ہوا اس پر بعد احکام میں سے کوئی شئ نازل نہیں ہوئی لیکن یہ کہنا محلِ نظر ہوگا، ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اکمال سے مراد جو اصولِ ارکان سے متعلق ہے نہ کہ جو ان سے متفرع ہیں اسی لئے اس میں منکرینِ قیاس کے لئے کوئی تمسک نہیں، اول (یعنی کہ اس آیت کے نزول کے بعد کوئی نیا حکم نازل نہیں ہوا) کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر ان کی حجت کا رد یہ کہہ کر ممکن ہے کہ حوادث میں استعمالِ قیاس امر الکتاب سے ماخوذ ہے اگرچہ یہ نہ ہو مگر اس آیت کا عموم ہی: (وَمَا آتَاكُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) آنجناب کا امر بالقیاس اور آپ کی اس پر تقریر وارد ہے، لہذا یہ موصوف بالکمال کے عموم میں مندرج ہے، ابن تین داؤدی سے نقل کیا کہ آیت: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) [النحل : ۴۴]

کی بابت کہا اللہ تعالیٰ نے کثیر امور مجملاً نازل کئے ہیں تو نبی اکرم نے ان امور کی تفسیر کی جن کی آپ کے عہد میں ضرورت پڑی اور جن کی آپ کے عہد میں ضرورت نہیں پڑی ان کی تفسیر وتشریح کا معاملہ علمائے امت کے سپرد کر دیا ہے، اسکی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (وَلَوْرَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ) [النساء : ۸۳]۔

- 7269 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ الْغَدَ حِينَ بَايَعَ الْمُسْلِمُونَ أَبَا بَكْرٍ وَاسْتَوَى عَلَى مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَشَهَّدَ قَبْلَ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ أَمَّا بَعْدُ فَاخْتَارَ اللَّهُ لِرَسُولِهِ ﷺ الَّذِي عِنْدَهُ عَلَى الَّذِي عِنْدَكُمْ وَهَذَا الْكِتَابُ الَّذِي هَدَى اللَّهُ بِهِ رَسُولَكُمْ فَخُذُوا بِهِ تَهْتَدُوا وَإِنَّمَا هَدَى اللَّهُ بِهِ رَسُولَهُ .

طرفه - 7219 (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

(الغد حين بايع الخ) سمع کے ساتھ متعلق ہے، غد کا متعلق محذوف ہے اسکی تقدیر یہ ہے: (من وفاة النبی ﷺ) جیسا کہ اس کا بیان کتاب الاحکام کے باب (الا ستخلاف) میں گزرا وہاں کا سیاق اتم تھا اس روایت میں یہ زیادت ہے: (فاختار الله لرسوله الذی عنده على الذی عند کم)۔

- 7270 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ ضَمَّنِي إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ وَقَالَ اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَابَ .

أطرافه 75، 143، 3756

ترجمہ: ابن عباس کہتے ہیں نبی پاک مجھے اپنے سے چمٹایا اور دعا فرمائی اے اللہ اسے کتاب کا علم عطا فرما۔

یہ کتاب العلم میں مشروحا گزری اور ان رواۃ کا ذکر بھی جنہوں نے بلفظ (التاویل) اسے نقل کیا ہے، تاویل کا معنی کتاب التوحید کے باب (قوله تعالیٰ: بل هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيد) میں بیان ہوگا۔

- 7271 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ سَمِعْتُ عَوْفًا أَنَّ أَبَا الْمِنْهَالِ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا بَرْزَةَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يُغْنِيكُمْ أَوْ نَعَشَكُمْ بِالإِسْلاَمِ وَبِمُحَمَّدٍ ﷺ .

طرفه - 7112 (یعنی اللہ تمہیں اسلام کے ساتھ غنی کر دیا یا کہا تمہیں اٹھا دیا اور متحرک کر دیا)

یہ کتاب الفتن کے شروع میں گزری، ایک طویل حدیث کا اختصار ہے وہیں مفصلا مشروح ہوئی۔ (ينظر فی أصل كتاب الاعتصام) اس میں اشارہ ہے کہ بخاری نے کتاب الاعتصام کے عنوان سے ایک مستقل کتاب تالیف کی تھی جس میں سے اپنی جامع کی شرط کے موافق روایات یہاں نقل کیں جیسا کہ الادب المفرد میں کیا جب یہ لفظ اپنے ہاں کے مغایر پایا تو اس اصل کی مراجعت پر احالہ کر دیا، گویا دمِ گفتگو وہ کتاب پاس موجود نہ تھی تو اسکی مراجعت کر لینے اور وہاں سے اصلاح کر لینے کی ہدایت دی، اس کا نحوان کے لئے (أَنْقَضَ ظَهْرَكَ) [ألم نشرح: ۳] کی تفسیر میں بھی واقع ہوا وہاں اس طرف توجہ مبذول کرائی تھی، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا ہے کہ یہاں بخاری نے حدیثِ ابو برزہ اس لئے نقل کی کہ اس سے خبر الوحد کی تثبیت مستفاد ہے، یہ ان کی غفلت ہے

کہ یہ موضوع ختم ہو چکا، الاعتصام کے ساتھ اس حدیث کی مناسبت اس کے جملہ: (إن الله نعشكم بالكتاب) سے ہے جو نہایت ظاہر ہے۔

- 7272حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَتَبَ إِلَى عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ يُبَايِعُهُ وَأُقِرُّ لَكَ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ عَلَى سُنَّةِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ فِيمَا اسْتَطَعْتُ .

طرفاه 7203، - 7205 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

یہ کتاب الاحکام کے اواخر میں باب (كيف يبايع الإمام) کے تحت اتم سیاق سے گزر چکی ہے اسی سے (و أقرلك) کا معطوف علیہ ظاہر ہوتا ہے۔

- 1 باب قَوْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ (قولِ نبوی: مجھے جوامع الکلم عطا کئے گئے ہیں)

- 7273حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَبَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي أُتِيتُ بِمَفَاتِيحِ خَزَائِنِ الأَرْضِ فَوُضِعَتْ فِي يَدِي قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَدْ ذَهَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنْتُمْ تَلْغَثُونَهَا أَوْ تَرْغَثُونَهَا أَوْ كَلِمَةً تُشْبِهُهَا .

أطرافه 2977، 6998، 7013 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۴۷۰)

جوامع الکلم کی تفسیر وتشریح کتاب التعبیر کے باب: (المفاتيح في اليد) میں زہری کے حوالے سے گزری جس کا حاصل یہ تھا کہ نبی کریم ایجازِ کلام کے ساتھ تکلم فرماتے تھے جس کے لفظ قلیل ہوتے مگر وہ کثیر المعانی ہوتی، غیر زہری نے جزم کیا ہے کہ جوامع الکلم سے مراد قرآن ہے، اس کا قرینہ (بعثت) کا لفظ ہے اور قرآن ایجازِ لفظ اور اتساعِ معنی میں غایت ہے (نصرت بالرعب) کی شرح کتاب التیمم میں گزری۔ (فوضعت في يدي) یعنی مفاتیح، اس کی مراد کا بیان کتاب التعبیر کے باب (النفخ في المنام) میں گزرا۔

(قال أبو هريرة الخ) اسی سند کے ساتھ یہ موصول ہے۔ (و أنتم ترغثونها الخ) یہ رغث سے ہے، سعۃ العیش (یعنی مال ودولت کی فراوانی) سے کنایہ ہے اس کی اصل: (رغث الجدي أمه) سے ہے جب بچہ ماں کا دودھ پئے اور (أرغثته أي أرضعته) (یعنی اسے اپنا دودھ پلایا) اسی سے (رغوث) کہا گیا، اور جو لام کے ساتھ ہے تو کہا گیا وہ رغث میں ایک لغت ہے، بعض نے تصحیف قرار دیا بعض نے کہا یہ لَغیث سے ماخوذ ہے جو اس طعام کو کہتے ہیں جو شعیر (یعنی جو) کے ساتھ مخلوط ہو، اسے صاحب المحکم نے ثعلب سے نقل کیا، مراد یہ کہ (يأكلونها كيفما اتفق) (یعنی جو روکھا سوکھا ملے کھا لینا) اور اس میں بعد ہے، ابن بطال کہتے ہیں لغث کو میں نے ان لغات میں نہیں پایا جن کی میں نے ورق گردانی کی ہے اھ، بقول ابن حجر ان کی کتاب کے

حاشیہ میں پڑھا کہ یہ دونوں صحیح اور فصیح لغت ہیں ان کا معنی ہے: (الأكل بالنهم) (بہت کھانا) مغلطائی نے ابو المعالی لغوی کی کتاب المنتہی کے حوالے سے نقل کیا کہ (لغث طعامه و لعث طعامه إذا فرقه) کہتے ہیں لغیث جو کیل (یعنی غلہ تولنے کے برتن) میں دانے باقی رہ جائیں اس پر اس کا مفہوم ہوگا کہ تم مال کا اخذ کر کے پھر اسے مفرق کر دیتے ہو (یعنی فضول خرچیاں کرتے ہو) اور مال کے لئے مستعار کیا وہ (لفظ) جو طعام کے لئے ہے کیونکہ طعام اہم وہ شئ ہے جن کے لئے مال و دولت جمع کی جاتی ہے

ان کا زعم ہے کہ جامع بخاری کے بعض نسخوں میں (تلعقونها) ہے! بقول ابن حجر یہ تصحیف ہے اگر چہ کچھ اس کی بھی توجیہہ ہوسکتی ہے، کتاب الجہاد میں گزری عقیل سے روایت میں: (تَنْتَلونها) تھا بعض کے ہاں تاء محذوف ہے، نثل سے جو بمعنی استخراج ہے: (نثل كنانته) یعنی اپنے ترکش میں موجود تیر باہر نکالے اور (نثل جرابه) یعنی تھیلی کو جھاڑا، (نثل البئر) کنویں کی مٹی نکالی تو معنی ہوگا تم مال کا استخراج اور اس کے ساتھ تمتع کرتے ہو، ابن تین داؤدی سے ناقل ہیں کہ اس حدیث میں یہی محفوظ ہے بقول نووی یعنی جو مسلمانوں پر دنیا کھولی گئی اور یہ غنائم وکنوز کو شامل ہے، اول پر اکثر نے اقتصار کیا بعض رواۃِ مسلم کے ہاں پہلے نون کی بجائے میم کے ساتھ ہے، یہ تحریف ہے۔

- 7274 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا مِنَ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلاَّ أُعْطِىَ مِنَ الآيَاتِ مَا مِثْلُهُ أُومِنَ أَوْ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِى أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ فَأَرْجُو أَنِّى أَكْثَرُهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

طرفه - 4981 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص:۱۸)

سعید سے مراد ابن ابو سعید مقبری ہیں ابو سعید کا نام کیسان تھا۔ (أو آمن عليه البشر) یہ راوی کا شک ہے، اول امن اور ثانی ایمان سے ہے، ابن قرقول نے ذکر کیا کہ قابسی کے نسخہ میں فتح ہمزہ اور کسرِ میم کے ساتھ ہے بغیر مد کے، امان سے، ابن تین نے اس کی تصویب کی مگر یہ صواب نہیں۔

(إنما كان الذى أوتيته) مستملی کے ہاں (أوتيت) ہے، اس حدیث کی مفصل شرح فضائل القرآن میں گزری، قولہ (إنما كان الذى الخ) میں معنائے حصر یہ ہے کہ قرآن اعظم المعجزات اور افید و ادوم ہے کیونکہ دعوت و حجت پر مشتمل ہے اور اسکا انقطاع آخر الزمان تک جاری و ساری ہے، جب کوئی شئ اس کے مقارب نہیں چہ جائے کہ اس کے مساوی ہو تو اسکے ماسوا اس کی نسبت ایسے ہیں گویا واقع ہی نہیں ہوئے، بعض نے کہا بخاری کے سابقہ حدیث کے بعد اس حدیث کے ایراد سے اخذ کیا جائے گا کہ ان کے نزدیک راجح یہ ہے کہ جوامع الکلم سے مراد قرآن ہے لیکن یہ لازم نہیں، آپ کے قول (بعثت بجوامع الكلم) میں دخولِ قرآن کی بابت شک نہیں نزاع دراصل یہ ہے کہ غیر قرآن آپ کی کلام میں سے کچھ اس میں داخل ہے یا نہیں؟ قرآنی جوامع الکلم کی امثلہ میں سے یہ آیات ذکر کی گئی ہیں: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[البقرة : ۱۷۹] اور: (وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُوْلَ وَ يَخْشَ اللَّهَ وَ يَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُوْنَ) [النور : ۵۲] اور دیگر، احادیث کی اس ضمن کی مثالوں میں سے حضرت عائشہ سے مروی یہ حدیث: (كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رَدٌّ) (یعنی ہر ایسا عمل جس پر ہمارا امر

نہیں وہ مردود ہے) اور: (كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل) دونوں متفق علیہ ہیں اور حدیثِ ابو ہریرہ: (و إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)(یعنی جب تمہیں کوئی حکم دوں تو حسبِ استطاعت اس پہ عمل کرو) آگے جلد اس کی شرح آرہی ہے اور حضرت مقدام کی یہ حدیث: (ما ملأ ابن آدم وعاءً شرًّا من بطنه) (یعنی ابن آدم نے اپنے پیٹ سے برا برتن نہیں بھرا) اسے اربعہ نے نقل کیا اور ابن حبان وحاکم نے حکمِ صحت لگایا اور دیگر کثیر جن کا تتبع کیا جا سکتا ہے

یہ وہ احادیث ہوں گی جن کے الفاظ رواہ کے تصرف سے سالم رہے ہوں، ان کی معرفت کی سبیل یہ ہے کہ مخارجِ حدیث قلیل ہوں اور الفاظ متفق ہوں (یعنی ایک جیسا سیاق ہی متعدد رواۃ نے نقل کیا ہو) وگرنہ اگر مخارج کثیر ہوئے تو ایسا کم ہی ہوگا کہ حدیث کے الفاظ ایک جیسے ہوں کیونکہ اکثر روۃ کی روش یہ رہی تھی کہ روایت بالمعنی پر اقتصار کرتے رہے جب انہیں یقین ہوا کہ جو الفاظ وہ استعمال کر رہے ہیں وہ وافی ہیں (یعنی معنی کو بخوبی ادا کر رہے ہیں) ان کے اکثر کے لئے اس کا باعث یہ بنا کہ انہوں نے احادیث کی کتابت نہ کی پھر لمبا عرصہ گزرنے پر معنی تو ذہن میں مرتسم رہ گیا مگر عین ان الفاظ کا وہ استحضار نہ کر سکے جو نبی کریم نے استعمال کئے تھے تو مصلحتِ تبلیغ کے مد نظر بالمعنی روایت کیا پھر کئی دفعہ زیادہ حافظ رواۃ کے ذکر کردہ سیاق سے ظاہر ہوا کہ بعض کے الفاظ ادائیگیِ معنی نہیں کرتے۔

- 2 باب الاقْتِدَاءِ بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (سنتِ نبوی کی پیروی)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ قَالَ أَيِمَّةً نَقْتَدِى بِمَنْ قَبْلَنَا وَيَقْتَدِى بِنَا مَنْ بَعْدَنَا وَقَالَ ابْنُ عَوْنٍ ثَلاَثٌ أُحِبُّهُنَّ لِنَفْسِى وَلإِخْوَانِى هَذِهِ السُّنَّةُ أَنْ يَتَعَلَّمُوهَا وَيَسْأَلُوا عَنْهَا وَالْقُرْآنُ أَنْ يَتَفَهَّمُوهُ وَيَسْأَلُوا عَنْهُ وَيَدَعُوا النَّاسَ إِلاَّ مِنْ خَيْرٍ (قرآن میں ہے: اور ہمیں متقین کا امام بنا، کہا: یعنی ہم سلف کی اور ہمارے بعد والے ہماری اقتداء کریں بقول ابن عون تین باتیں ہیں جنہیں میں اپنے لئے اور اپنے اخوان کیلئے پسند کرتا ہوں: یہ سنت کا علم کہ اسکا تعلم کریں اور اس کی بابت جستجو کریں اور قرآن کہ اسکا تفہم اور جستجو کریں اور یہ کہ سب کا ذکرِ خیر ہی کیا کریں)

یعنی ان کا قبول کرنا اور ان کے مدلولات پر عمل پیرا ہونا، تو جہاں تک آپ کے اقوال ہیں تو یہ امر، نہی اور اِخبار پر مشتمل ہیں، امر و نہی کا حکم ایک مستقل باب میں بیان ہوگا، جہاں تک آپ کے افعال تو ان کا بھی ایک الگ باب میں ذکر آرہا ہے۔(وقول الله تعالىٰ واجعلنا-- قال أئمة الخ) سب کے ہاں قائل کے ابہام کے ساتھ ہے، یہ بات قولِ مجاہد سے ثابت ہے اسے فریابی اور طبری وغیر ہمانے ان سے بسند صحیح انہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا اسے ابن ابو حاتم نے بھی ان سے بسند صحیح نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (قال يقول اجعلنا ائمة في التقوىٰ حتى نَأتَمَّ بِمَنْ كان قبلنا و يَأْتَمُّ بنا مَنْ بعدنا) طبری اور ابن ابو حاتم کی علی بن ابو طلحہ عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ معنی یہ ہے ہمیں ہمارے اہل کے لئے ائمہِ تقوی بنا کہ وہ ہماری اقتداء کریں، یہ طبری کے الفاظ ہیں اور ابن ابو حاتم نے یہ الفاظ نقل کئے: (اجْعَلْنَا أئمةَ هدى لِيُهْتَدىٰ بنا ولا تَجْعَلْنَا أئمةَ ضَلاَلَةٍ) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اہلِ سعادت کے بارہ میں کہا: (وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا)[الأنبياء: ۷۳] اور اہلِ شقاوت کی بابت کہا: (وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ)[القصص: ۴۱] طبری نے اس معنی کو ترجیح دی کہ انہوں نے دعا کی کہ وہ متقین کے لئے ائمہ بنیں، یہ

نہیں کہا کہ متقین کو ان کے لئے ائمہ بنا پھر انہوں نے (إماما) یعنی مفرد کا لفظ استعمال کرنے بارے بحث کی حالانکہ مراد جماعت ہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام اسمِ جنس ہے لہذا واحد اور زائد کو متناول ہے! عبد بن حمید نے بسند صحیح قتادہ سے قولہ تعالیٰ: (وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ إِمَاماً) [الفرقان : ۷۴] کی تفسیر میں نقل کیا:(أي قادةً في الخير و دُعَاةَ هُدىٍ يُؤْتَمُّ بنا في الخير) (یعنی خیر کے قائد اور ہدایت کے داعی) ابن ابو حاتم نے سدی سے نقل کیا کہ مراد یہ نہیں کہ ہم لوگوں کی قیادت کریں بلکہ مراد یہ کہ ہمیں ان کے لئے حلال وحرام بیان کرنے کے ائمہ بنا (یعنی علمائے دین) جعفر بن محمد سے یہ معنی نقل کیا: (اجعلني رضا فإذا قلت صَدَّقُوني وقَبِلُوا مني) (یعنی مجھے قبولیت عامہ عطا فرما بولوں تو لوگ مجھے سچا سمجھیں اور قبول کریں)

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ہمارے شیخ ابن ملقن نے اپنی شرح میں متقدمین کی تبع میں اولا مذکور تفسیر کو حسن بصری کی طرف منسوب کرنے پر اقتصار کیا مگر مجھے اس کی سند نہیں ملی اور ثانی کو ضحاک کی طرف، یہ ابن عباس سے بھی صحت کے ساتھ ثابت ہے، ابن ابو حاتم نے اسے عکرمہ اور سعید بن جبیر سے بھی نقل کیا ہے انہوں نے ابو صالح اور عبداللہ بن شوذب سے بھی یہ منقول کیا۔

(وقال ابن عون الخ) یہ عبداللہ بصری ہیں جو تابعی صغیر تھے، ان کا یہ قول محمد بن نصر مروزی نے کتاب السنۃ میں اور جوزقی نے ان کے طریق سے (قال محمد بن نصر حدثنا يحيى بن يحيى حدثنا سليم بن أخضر سمعت ابن عون) سے نقل کیا اس میں ہے کہ کئی مرتبہ ان سے یہ بات سنی، اسے ابن قاسم لالکائی نے بھی کتاب السنۃ میں قعنبی کے طریق سے: (سمعت حماد بن زيد يقول قال ابن عون) نقل کیا ہے۔(و لإخواني) حماد کی روایت میں: (و لأصحابي) ہے۔ (هذه السنة) سے ان کا اشارہ نبی اکرم کے طریقہ کی طرف نوعیت کا اشارہ تھا نہ کہ شخصیہ۔ (أن يتفهموه) یحی کی روایت میں ہے: (فيتدبروه) تفہم سے بھی یہی مراد ہے۔ (يدعوا الناس الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے دال کی زبر کے ساتھ، ودع سے بمعنی ترک ! کشمیہنی کے ہاں دالِ ساکن کے ساتھ ہے دعاء سے، نسخۂ صغانی میں بھی یہی ہے اول کے لئے یہ امر مؤید ہے کہ یحی بن یحی کی روایت میں ہے: (ورجل أقبل على نفسه ولهاً عن الناس إلا مِنْ خير) اس لئے کہ ترکِ شر میں خیرِ کثیر ہے، بقول کرمانی قرآن کے تفہم اور سنت کے تعلم کی بات کی کیونکہ امرِ غالب یہ ہے کہ مسلمان اول امر میں قرآن کا تعلم ہی کرتا ہے اسے تعلمِ قرآن کے لئے کسی نصیحت وتلقین کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا (اس سے بڑھ کر) انہیں اس کے معانی کے تفہم وتدبر اور اس کے منطوق کے ادراک کی نصیحت کی اھ، یہ بھی محتمل ہے کہ سبب یہ ہو کہ قرآن مجلد شکل میں اس وقت تک مدون ہو چکا تھا جب کہ احادیث ابھی تک جمع نہ کی گئی تھیں تو ان کے تعلم سے ان کی مراد ان کا جمع وتدوین تھا تا کہ ان کے تفہم سے متمکن ہو سکیں بخلاف قرآن کے کہ وہ مجموع ہو چکا تھا تو اب اس کے تفہم کی طرف تبادر کی ضرورت تھی، اسکے تحت تیرہ احادیث لائے ہیں۔

- 7275حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ وَاصِلٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ جَلَسْتُ إِلَى شَيْبَةَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ قَالَ جَلَسَ إِلَيَّ عُمَرُ فِي مَجْلِسِكَ هَذَا فَقَالَ هَمَمْتُ أَنْ لَا أَدَعَ فِيهَا صَفْرَاءَ وَلَا بَيْضَاءَ إِلَّا قَسَمْتُهَا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ .قُلْتُ مَا أَنْتَ بِفَاعِلٍ قَالَ لِمَ قُلْتُ لَمْ يَفْعَلْهُ صَاحِبَاكَ قَالَ هُمَا الْمَرْآنِ يُقْتَدَى بِهِمَا .

طرفه - 1594 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۵۱۶)

شیخِ بخاری باہلی بصری ہیں ابو عباس کنیت اور ابن مدینی کے طبقہ کے تھے، عبدالرحمن سے ابن مہدی سفیان سے ثوری اور واصل سے مراد ابن حبان ہیں، کتاب الحج کی روایت میں ثوری نے ان سے تصریحِ تحدیث کی تھی، ابو وائل، شقیق بن سلمہ ہیں۔ (إلی شیبۃ) یہ ابن عثمان بن طلحہ عبدری کلید بردارِ کعبہ ہیں، کتاب الحج کے باب (کسوۃ الکعبۃ) میں روایتِ ہذا کی شرح کے اثناء ان کے نسب نامہ کا ذکر گزرا، صحیحین میں ان کی یہی ایک حدیث ہے جسے صرف بخاری نے تخریج کیا ہے۔ (أن لا أدع الخ) ضمیر کعبہ کے لئے ہے اگرچہ سابق میں اس کا ذکر نہیں ہوا، الحج کی روایت میں یہ الفاظ تھے: (علی کرسی فی الکعبۃ) یعنی اس کے دروازے کے پاس، ابن بطال لکھتے ہیں حضرت عمر نے مال کی مسلمانوں کی مصالح میں تقسیم کا ارادہ کیا جب شیبہ نے کہا کہ یہ کام نہ نبی اکرم نے کیا (کہ کعبہ کے خزانہ میں موجود مال اہلِ اسلام میں تقسیم کیا ہو) اور نہ آپ کے بعد حضرت ابو بکر نے تو یہ خیال ترک کر دیا کیونکہ وہ آپ دونوں کے عمل کے برخلاف کرنا پسند نہ کرتے اور خیال کرتے تھے کہ آپ دونوں کی اقتداء واجب ہے! بقول ابن حجر تمامِ کلام یہ ہے کہ نبی اکرم کی تقریر آپ کے حکم کے مرتبہ ہی میں ہے تو اس میں بھی آپ کی اقتداء واجب ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے عموم کے مدنظر: (وَاتَّبِعُوهُ) [الأعراف: ۱۵۸] اور کعبہ کے ضمن میں آپ نے صورت حال جوں کی توں باقی رکھی تھی،

جہاں تک حضرت ابو بکر ہیں تو انہوں بھی اس سے کچھ تعرض نہ کیا تو ان کا عدم تعرض دال ہے کہ ان کے لئے آنجناب کے قول سے اور فعل سے کچھ ایسا ظاہر نہ ہوا جو تقریرِ مذکور کے معارض ہو کہ اگر ظاہر ہوتا تو ضرور اس پر عمل کرتے بالخصوص اس زمانہ میں قلتِ مال کی وجہ سے اس کی ضرورت بھی تھی تو حضرت عمر کے زمانہ میں تو قلتِ مال کی صورت بھی نہ تھی لہذا ان کے لئے (کعبہ کے مال سے) عدم تعرض اولیٰ تھا۔

- 7276 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَأَلْتُ الأَعْمَشَ فَقَالَ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ سَمِعْتُ حُذَيْفَةَ يَقُولُ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ الأَمَانَةَ نَزَلَتْ مِنَ السَّمَاءِ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ وَنَزَلَ الْقُرْآنُ فَقَرَءُوا الْقُرْآنَ وَعَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ

.طرفاه 6497، - 7086 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۴۵۱)

کتاب الفتن میں یہ مشروحا گزری۔

- 7277 حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ سَمِعْتُ مُرَّةَ الْهَمْدَانِيَّ يَقُولُ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ إِنَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ﷺ وَشَرَّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَإِنَّ مَا تُوعَدُونَ لآتٍ، وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ

.طرفه - 6098 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۹،ص:۷۸۳)

عمرو بن مرہ، جملی ہیں ان کے شیخ مرۃ، ابن شراحیل ہیں انہیں مرۃ الطیب بھی کہا جاتا تھا، ہمدانی ہیں اپنے سے راوی عمرو کے والد نہیں۔ (وأحسن الهدی الخ) اکثر کے ہاں ہاء کی زبر اور سکونِ دال کے ساتھ ہے، کشمیہنی نے ہاء پر پیش اور قصر کے ساتھ ضبط

کیا، اول کا معنی: (الهيئة و الطريقة) اور ثانی ضدِ ضلال ہے۔ (وشرُّ الأمور محدثاتها الخ) یہ حدیث اس زیادت کے بغیر کتاب الادب میں گزری ہے وہاں کچھ وہ ذکر کیا تھا جو دال تھا کہ بخاری نے وہاں اس کا اختصار کیا ہے، یہاں شرح کرنے سے قبل یہ وضاحت ضروری سمجھتا ہوں کہ اس حدیث کے ظاہرِ سیاق سے لگتا ہے کہ یہ موقوف ہے لیکن جو قدرِ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے وہ اس میں آپ کا قول: (و أحسن الهدى هدى محمد ﷺ) ہے کہ اس میں آپ کی صفات میں سے ایک صفت کی اِخبار ہے اور یہ اقسامِ مرفوع میں سے ایک ہے، کم ہی شارحین نے اسے نوٹ کیا ہے اور یہ متفق علیہ کی مانند ہے احادیثِ مرفوعہ پر اقتصار کرنے والے مصنفین کی آنجناب کی شمائل میں وارد احادیث کی تخریج کے مدنظر کہ اکثر یہ احادیث آپ کی خِلقت کی صفت اور آپ کی ذات جیسے چہرہ مبارک اور بال، سے متعلق ہیں، اسی طرح آپ کی صفتِ خلق مثلاً حلم اور درگزر کرنے سے متعلق اور یہ بھی ان میں مندرج ہے پھر حدیثِ مذکور ایک اور طریق سے تصریح بالرفع کے ساتھ ابن مسعود سے وارد ہے، اسے اصحابِ سنن نے تخریج کیا لیکن یہ بخاری کی شرط پر نہیں، مسلم نے اسے حضرت جابر سے بھی مرفوعاً نقل کیا اس میں ایک زیادت سمیت، یہ بھی ان کی شرط پر نہیں اس کا بیان کتاب الادب کے باب (الهدى الصالح) میں کر چکا ہوں

محدثات دالِ مفتوح کے ساتھ، محدثۃ کی جمع، مراد نیا ایسا کام جس کی شرع میں کوئی اصل نہ ہو! عرفِ شرع میں اسے بدعت کہتے ہیں لیکن کوئی ایسا امر جس کے لئے کوئی اصل ایسی ہو جس پر شرع دال ہو تو وہ بدعت نہیں تو عرفِ شرع میں بدعت مذموم ہے بخلافِ لغت کے کہ لغوی لحاظ سے ہر ایسی شئ جو بغیر سابق مثال کے نیا فعل ایجاد کیا جائے، بدعت کہلاتی ہے چاہے وہ محمود ہو یا مذموم، یہی بات (محدثة) اور (الأمر المحدث) بارے کہی جائے گی جس کا ورود اس حدیثِ عائشہ میں ہوا: (ومن أحدث فى أمرنا ماليس منه فهو رَدٌّ) جیسا کہ کتاب الاحکام میں اس کی شرح گزری، مشار الیہ حدیثِ جابر میں یہ بھی ہے: (وكُلُّ بدعة ضلالة) عرباض بن ساریہ کی حدیث میں ہے: (و إياكم ومحدثات الأمور فإن كُلَّ بدعة ضلالة) یہ ایک حدیث ہے جس کے شروع میں ہے: (وعظنا رسول الله ﷺ موعظة بليغة) (کہ ایک دن نبی اکرم نے ہمیں بڑی بلیغ وعظ کی) تو یہ ذکر کیا اور اس میں یہ بھی ہے اسے احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا اور ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، معنی کے اعتبار سے یہ حدیث مشار الیہ حدیثِ عائشہ سے قریب ہے اور وہ جوامع الکلم میں سے ہے،

امام شافعی کہتے ہیں بدعت دو قسم کی ہے: ایک بدعتِ محمودہ اور دوسری بدعتِ مذمومہ! تو جو سنت کے موافق ہو وہ محمود اور جو اس کے مخالف ہو وہ مذموم ہے، اسے ابونعیم نے بالمعنی ابراہیم بن جنید عن شافعی سے نقل کیا، بیہقی نے مناقبِ شافعی میں ان سے نقل کیا کہ محدثات کی دو قسمیں ہیں تو جو محدث کتاب، سنت، اثر یا اجماع کے مخالف ہو وہ بدعتِ ضلال ہے اور جو خیر سے محدث ان میں سے کسی کے مخالف نہ ہو وہ غیر مذموم ہے اھ، بعض علماء نے بدعت کو احکامِ خمسہ میں تقسیم کیا اور یہ واضح ہے، ابن مسعود سے ثابت ہے کہ کہا: (قد أصبحتم على الفطرة و إنكم ستُحدِثُونَ و يُحدَثُ لكم فإذا رأيتم محدثة فعليكم بالهدى الأول) (یعنی اب تم فطرت پر ہو چکے ہو لیکن بعد ازاں نئے نئے امور پیدا کئے جائیں گے جب بھی کوئی ایسا امر دیکھو تو تم پہ لازم ہے کہ ہدیِ اول پہ رہو) تو محدثات میں سے حدیث کی تدوین، پھر تفسیر قرآن پھر خالص فقہی رائے سے مولد (یعنی نئی ضروریات کے لحاظ سے پیش آمدہ

) مسائل کی تدوین پھر اعمالِ قلوب سے متعلق کی تدوین ہے (یعنی روحانیات کے مسائل و امور) جہاں تک اول (یعنی حدیث کی تدوین) تو حضرات عمر، ابو موسی اور ایک گروہ نے اس کا انکار کیا لیکن اکثر نے اس کی رخصت دی، جہاں تک ثانی ہے تو تابعین کی ایک جماعت جیسے شعبی نے اس کا انکار کیا اور جو ثالث ہے اس کا امام احمد اور کچھ نے انکار کیا، مابعد کا بھی احمد نے شدید انکار کیا، انہی محدثات میں سے اصولِ دیانات بارے بحثیں تھیں تو ان کی نسبت بھی مثبت و نافی دو گروہ ہوئے، اول نے مبالغہ کیا حتی کہ تشبیہ کے مرتکب بنے اور ثانی نے بھی اور وہ تعطیل کے قائل بنے

سلف جیسے ابو حنیفہ، ابو یوسف اور شافعی نے بھی اس کا شدید انکار کیا اہلِ کلام کی ذم میں ان کی کلام مشہور ہے اس کا سبب یہ تھا کہ ان لوگوں نے ان امور کے بارہ میں بھی کلام کی جن کی بابت نبی اکرم اور آپ کے صحابہ ساکت رہے تھے، مالک سے منقول ہے کہ نبی اکرم اور ابو بکر وعمر کے عہود میں اَہواء (یعنی ذاتی خواہشات) میں سے کوئی شئ نہ تھی یعنی خوارج، روافض اور قدریہ کے نظریات اور بدعات، تین فاضلہ قرون کے بعد متاخرین نے ان اکثر امور (کی بحث وتمحیص) میں توسع اختیار کیا جن کا ائمہ تابعین اور ان کے اتباع نے انکار کیا تھا وہ اس پر قانع نہ ہوئے حتی کہ مسائلِ دیانت کو کلامِ یونان کے ساتھ خلط کر دیا اور فلاسفہ کی کلام کو اصل ٹھہرایا اور ان کی مخالف آثار کی تاویلات کرنے لگے چاہے وہ کتنی ہی مستکرہ ہوں پھر اسی پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ دعویٰ کیا کہ جو کچھ انہوں نے مرتب کیا ہے وہ اشرف العلوم ہے اور وہی اولی بالتحصیل ہے اور جو ان کی مصطلحات استعمال نہیں کرتا وہ عامی و جاہل ہے، تو سعید وہی جس نے اس کا تمسک کیا جس پر سلف پر تھے اور خلف کے اِحداث سے اجتناب کیا، اگر اس سے چارہ کار نہ ہو تو قدرِ حاجت پر ہی اکتفاء کرے اور اول کو ہی مقصود بالأ صالت قرار دے

احمد نے جید سند کے ساتھ غضیف بن حارث سے نقل کیا کہتے ہیں میری طرف عبدالملک بن مروان نے پیغام بھیجا کہ ہم نے لوگوں کو اس امر پر جمع کر دیا ہے کہ منبر پر جمعہ کے دن اور فجر وعصر کے بعد قصص (یعنی درس اور تقاریر) پر ہاتھوں کو بلند کریں (یعنی گویا نعرے مارتے اور سبحان اللہ وغیرہ کہتے ہوئے، جیسے آجکل نعتیں پڑھنے والے پیشہ ور حضرات خود بول کر ہاتھ اٹھواتے ہیں) تو انہوں نے کہا میری نظر میں یہ دونوں کام بدعت ہیں میں انہیں قبول کرنے والا نہیں ہوں کیونکہ نبی کریم کا فرمان ہے کہ کسی قوم نے کسی بدعت کا رواج نہیں کیا مگر اس کا مثل سنت سے اٹھا لیا جاتا ہے لہذا سنت کا تمسک ہر اِحداثِ بدعت سے بہتر ہے۔ اھ، اگر اس صحابی کا یہ جواب ہے ایسے امر بارے جس کے لئے سنت میں اصل موجود ہے (یعنی رفع یدین کرنا جو کئی مقامات پر ثابت تو ہے اسی طرح وعظ و درس دینا) تو ان امور کی بابت کیا خیال ہو جن کے لئے دین میں کوئی اصل نہیں پھر ایسے امور جو مخالفِ سنت کسی فعل پر مشتمل ہوں؟ کتاب العلم میں گزرا کہ ابن مسعود ہر جمعرات کے دن ہی وعظ وتذکیر کیا کرتے تھے تا کہ لوگ اکتاہٹ کا شکار نہ بنیں (یعنی روزانہ ایسا نہ کرتے تھے) کتاب الرقاق میں گزرا کہ ابن عباس نے تلقین کی کہ جمعہ کے جمعہ ہی تحدیث کرو، اگر نہیں مانتے تو چلو دو دن ایسا کرو (یعنی ہفتہ میں) اسی طرح کی نصیحت حضرت عائشہ نے عبید بن عمیر کو کی،

قصص سے مراد تذکیر و وعظ ہے نبی کریم کے عہد میں یہ موجود تھی لیکن آپ نے اسے خطبہ جمعہ کی طرح راتبہ نہیں بنایا (یعنی اس کیلئے کوئی معین ایام یا اوقات مقرر نہیں کئے) بلکہ جب اس کی ضرورت محسوس کرتے تب اس غرض سے رونق آراء ہوتے، جہاں تک

حدیثِ عرباض میں قولہ: (فإن كل بدعة ضلالة) (و إياكم ومحدثات الخ) کے بعد تو یہ دال ہے کہ محدث بدعت کہلائے گا ،قولہ (كل بدعة ضلالة) اپنے منطوق ومفہوم کے اعتبار سے قاعدہِ شرعیہ کلیہ ہے، جہاں تک اس کا منطوق تو مثلا کہا جائے فلاں حکم بدعت ہے اور ہر بدعت ضلالت ہے تو شرع سے اس کا کوئی واسطہ نہ ہوگا کیونکہ شرع ساری کی ساری ہدی ہے تو اگر ثابت ہو کہ حکمِ مذکور بدعت ہے تو دونوں مقدمے صحیح ہوئے اور مطلوب پر منتج ہوئے ، آپ کے قول: (كل بدعة ضلالة) سے مراد جو محدث امر ہو اور بطریقِ عام وخاص شرع سے اس کے لئے کوئی دلیل نہ ہو، حدیثِ ابن مسعود کے آخر میں قولہ: (وإن ما توعدون الخ) تو اپنی وعظ کو کسی مناسبِ حال آیتِ قرآنی کے ساتھ ختم کرنا چاہا،

ابن عبدالسلام (القواعد) کے اواخر میں لکھتے ہیں بدعت کی پانچ اقسام ہیں: ایک واجبہ جیسے نحو وصرف کے (تعلم کے) ساتھ اشتغال جس کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول کی کلام کی فہم ہوتی ہے کیونکہ حفظِ شریعت واجب ہے اور اس کا حصول نہیں ہوتا مگر اس کے ساتھ تو یہ مقدمۃ الواجب میں سے ہوئی، اسی طرح شرحِ غریب (یعنی مبہم مسائل اور امور کی شرح) اور اصولِ فقہ کی تدوین اور صحیح د سقیم کی تمییز کی طرف توصل ،

دوم بدعتِ محرمہ یہ وہ جسے مخالفینِ سنت مثلا قدریہ، مرجئہ اور مشبہہ نے گھڑا ہو، سوم مندوب بدعت یہ ہر احسان (یعنی نیکی کا کام) جو اس معین شکل کا عہد نبوی میں معہود (یعنی موجود) نہ ہوسکا ہو جیسے تراویح باجماعت پڑھنا (لیکن تین دن نبی پاک نے تراویح پڑھائیں ہیں اور جاری نہ رکھنے کی وجہ بھی بیان فرمادی ، وفات کے بعد چونکہ وہ خدشہ موجود نہ تھا لہذا حضرت عمر نے ان کا باجماعت اہتمام کرایا) مدارس بنانا (اس کی بھی ابتدائی شکل صفہ کی صورت عہدِ نبوی میں موجود ہے) ، ربط، تصوفِ محمود بارے کلام، مجالسِ مناظرہ کا انعقاد اگر مقصود اللہ کی رضا (یعنی احقاقِ حق اور ابطالِ باطل) ہو،

چہارم بدعتِ مباحہ جیسے فجر اور عصر کی نماز کے بعد مصافحہ کرنا ور اکل وشرب اور مجلس ومسکن کی مستلذات میں توسع اختیار کرنا، کبھی اس کا بعض مکروہ یا خلافِ اولی ہوگا (یہ چار اقسام ملی ہیں جب کہ شروع میں کہا پانچ ہیں اللہ اعلم) (فاضل محشی لکھتے ہیں جن حضرات نے بدعت کو حسنہ اور سیئہ یا محمودہ اور مذمومہ میں تقسیم کیا ہے جیسے امام شافعی وغیرہ تو یہ اصلِ لغوی کی جہت سے ہے نہ کہ شرعی معنی کے لحاظ سے تو شرع میں تمام بدعات ہی مذموم ہیں، حدیث: (فإن كل محدثة الخ) کے عموم کے پیشِ نظر، اس کی جنس سے اس کے لئے مخصص نہیں ، بدع کی پانچ احکام تکلیفیہ کی طرف یہ تقسیم محدث اور غیر مستوی ہے اس کی کوئی دلیل نہیں، شاطبی نے اپنی کتاب الاعتصام کے تیسرے باب کے آخر میں اس پر سخت نکتہ چینی کی ہے اس پر صلاۃ التراویح میں حدیث رقم: ۲۰۱۰ کی شرح کے اثناء ہمارا بھی ایک نوٹ گزرا ہے)۔

7278و - 7279حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ قَالَا كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ

.حديث 7278أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6835، 6842، 6859، 7193، 7258، - 7260(نبی پاک نے فریقین سے کہا میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ کی رو سے کروں گا)

(لأقضين بينكما بكتاب الله) یہاں کا سیاق موہم ہے کہ ضمیر ابو ہریرہ اور زید کی طرف راجع ہے مگر ایسا نہیں یہ دراصل والدِ عسیف اور اس کے مستاجر کے لئے ہے بخاری نے اختصار کرتے ہوئے غرضِ ترجمہ پر اقتصار کیا اور ثابت کیا کہ سنت پر کتاب اللہ کا اطلاق ہو جاتا ہے کیونکہ یہ احادیث بھی اللہ تعالیٰ کی وحی و تقدیر سے ہیں، قرآن میں ہے: (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) [النجم: ۳-۴]۔

- 7280حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ حَدَّثَنَا هِلَالُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ يَأْبَى قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''میری ساری امت جنت میں داخل ہوگی مگر جو انکار کرے گا (وہ داخل نہیں ہوگا)۔'' لوگوں نے عرض کی کہ وہ کون ہے (جس نے انکار کیا)؟ فرمایا: ''جس نے میری اطاعت کی وہ تو جنت میں جائے گا اور جس نے میری (عملاً) نافرمانی کی اس نے انکار کیا۔

فلیح سے مراد ابن سلیمان مدنی ہیں ان کے شیخ ہلال ابن ابو میمونہ کے ساتھ معروف تھے۔ (إلا من أبى) ای امتنع، اس کا ظاہر یہ ہے کہ عموم مستمر ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک دخولِ جنت سے ممتنع نہ ہوگا اسی لئے صحابہ نے پوچھا: (ومن يأبى) تو تبیین فرمائی کہ ان کی طرف دخول سے امتناع کی اسناد آپ کی سنت سے ان کے امتناع اور احتراز سے مجاز ہے اور یہ رسول کا عصیان ہے، کتاب الاحکام کے شروع میں حضرت ابو ہریرہ کی یہ مرفوع حدیث گزری: (من أطاعني فقد أطاع الله)، احمد اور حاکم نے صالح بن کیسان عن اعرج عن ابو ہریرہ سے مرفوعا نقل کیا: (لتدخلن الجنة إلا مَنْ أَبىٰ وشرد على الله شراد البعير) (یعنی تم بالضرور جنت جاؤ گے مگر وہ جس نے انکار کیا اور بھاگے ہوئے اونٹ کی طرح اللہ سے دور بھاگا) اس کی سند شیخین کی شرط پر ہے، طبرانی کے ہاں جید سند کے ساتھ ابو امامہ سے اسکے لئے شاہد بھی ہے! موصوف بالا باء اگر کافر ہے تب تو وہ اصلاً ہی جنت میں داخل نہ ہوگا اور اگر مسلمان ہے تو مراد شروع میں اولین کے ساتھ اس کے جنت میں دخول سے امتناع مگر جسے اللہ چاہے۔

یہ حدیث بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 7281حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَادَةَ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ حَدَّثَنَا سَلِيمُ بْنُ حَيَّانَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مِينَاءَ حَدَّثَنَا أَوْ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ جَاءَتْ مَلَائِكَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ نَائِمٌ فَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّهُ نَائِمٌ وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْعَيْنَ نَائِمَةٌ وَالْقَلْبَ يَقْظَانُ فَقَالُوا إِنَّ لِصَاحِبِكُمْ هَذَا مَثَلًا فَاضْرِبُوا لَهُ مَثَلًا فَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّهُ نَائِمٌ وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْعَيْنَ نَائِمَةٌ وَالْقَلْبَ يَقْظَانُ فَقَالُوا مَثَلُهُ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا وَجَعَلَ فِيهَا مَأْدُبَةً وَبَعَثَ دَاعِيًا فَمَنْ أَجَابَ الدَّاعِيَ دَخَلَ الدَّارَ وَأَكَلَ مِنَ الْمَأْدُبَةِ وَمَنْ لَمْ يُجِبِ الدَّاعِيَ لَمْ يَدْخُلِ الدَّارَ وَلَمْ يَأْكُلْ مِنَ الْمَأْدُبَةِ فَقَالُوا أَوِّلُوهَا لَهُ يَفْقَهْهَا فَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّهُ نَائِمٌ وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ

الْعَيْنَ نَائِمَةٌ وَالْقَلْبَ يَقْظَانُ فَقَالُوا فَالدَّارُ الْجَنَّةُ وَالدَّاعِي مُحَمَّدٌ ﷺ فَمَنْ أَطَاعَ مُحَمَّدًا ﷺ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَى مُحَمَّدًا ﷺ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمُحَمَّدٌ ﷺ فَرْقٌ بَيْنَ النَّاسِ

7281م -تَابَعَهُ قُتَيْبَةُ عَنْ لَيْثٍ عَنْ خَالِدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ عَنْ جَابِرٍ خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ

ترجمہ: جابر بن عبداللہؓ کہتے ہیں نبی اکرم کی خدمت میں (چند) فرشتے حاضر ہوئے اور آپ سوئے ہوئے تھے بعض فرشتوں نے کہا کہ یہ سوتے ہیں، بعض نے کہا ان کی آنکھ سوتی ہے مگر دل جاگتا ہے پھر وہ کہنے لگے کہ تمہارے ان صاحب (یعنی رسول کریم) کی ایک مثال ہے، وہ مثال تو بیان کرو بعض فرشتوں نے کہا یہ تو سوتے ہیں، بعض نے کہا آنکھ سوتی ہے مگر دل جاگتا ہے۔ پھر وہ کہنے لگے کہ ان کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے مکان بنایا اور (لوگوں کی دعوت کے لیے) کھانا پکایا پھر ایک بلانے والے کو بھیجا پس جس شخص نے اس بلانے والے کے کہنے کو قبول کیا وہ تو مکان میں بھی داخل ہوگا اور کھانا بھی کھائے گا پھر انھوں نے کہا کہ اس کی توضیح کرو بعض کہنے لگے یہ تو سوتے ہیں، بعض نے کہا کہ آنکھ سوتی ہے مگر دل جاگتا ہے پھر انھوں نے اس مثال کی توضیح کو اس طرح بیان کیا کہ وہ مکان جنت ہے اور اس کی طرف بلانے والے محمد ہیں جس نے محمد کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے محمد ﷺ کی نافرمانی کی تو درحقیقت اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور محمد ﷺ نے اچھے کو برے سے جدا کردیا ہے ۔

ان کے دادا کا نام بَختری تھا ثقہ واسطی اور ابو جعفر کے ساتھ مکی تھے بخاری میں ان سے دو حدیثیں ہیں دوسری کتاب الادب میں گزری یہ شیوخِ بخاری کے چوتھے طبقہ سے ہیں ان کے شیخ یزید، ابن ہارون ہیں۔ (حدثنا سلیم۔ وأثنی علیه) اثنی کا فاعل یزید اور اس جملہ کے قائل محمد ہیں۔ (قال حدثنا أو سمعت) اس کے قائل سعید بن میناء ہیں شک کرنے والے سلیم ہیں، (جابر) میں جائز ہے کہ اسے نصب اور رفع کے ساتھ پڑھا جائے، نصب اولیٰ ہے۔ (جاء ت ملائکة) ان میں سے کسی فرشتہ کا نام نہ جان سکا لیکن سعید بن ابو ہلال کی ترمذی کے ہاں اس کے عقب میں مذکور معلق روایت میں ہے کہ اس واقعہ میں حضرات جبریل اور میکائیل آئے تھے اس کے الفاظ ہیں ایک روز نبی اکرم ہماری طرف نکلے اور فرمایا: (إنی رأیت فی المنام کأن جبریل عند رأسی و میکائیل عند رجلی) تو محتمل ہے کئی دیگر بھی ہمراہ ہوں اس روایت میں انہی پر اقتصار کیا جنہوں نے یہ مکالمہ کیا، ترمذی کی۔ اور اس کی تحسین کی اور ابن خزیمہ نے صحت کا حکم لگایا، ابن مسعود سے حدیث میں ہے کہ نبی اکرم ان کے زانو پر سر رکھ کر سو گئے آپ جب سوتے تو خراٹے لیتے تھے تو (فبینا أنا قاعد إذ أنا برجال علیهم ثیابٌ بیضٌ أللہ اعلم بما بِهِمْ مِنْ جَمَال فجلست طائفة منهم عند [شائد روایت میں عند کے بعد رأسه بھی ہو لیکن فتح میں نہیں ہے] رسول اللہ وطائفة عند رجلیه) (یعنی میں بیٹھا ہوا تھا کہ کچھ سفید لباس پہنے لوگ آئے، اللہ جانتا ہے کہ کس قدر صاحبِ حسن و جمال تھے بعض نبی پاک کے [سر مبارک] کے پاس اور بعض آپ کے قدموں کے پاس بیٹھ گئے)۔

(قال فاضربوا الخ) نسخہِ ابوذر سے (قال) کا لفظ ساقط ہے۔ (فقال بعضهم إنه نائم الخ) رامہرمزی لکھتے ہیں اس تمثیل کے ساتھ حیاتِ قلت اور اس کی صحتِ خواطر مراد ہے، کہا جاتا ہے: (رجل یقظٌ) جب وہ ذکی القلب (یعنی بیدار مغز) ہو ابن مسعود کی روایت میں ہے: (ما رأینا عبدا قطُّ أُوتِیَ مثل ما أوتی هذا النبی إن عیینه تناماں وقلبه یقظان

اضربوا له مثلا) سعید بن ابو ہلال کی روایت میں ہے: (فقال أحدهما لصاحبه اضرب له مثلا فقال اسمع سمع أذنك و اعقل عقل قلبك إنما مثلك) اس کا نحو طبرانی کے ہاں ربیعہ جرشی کی روایت میں ہے احمد نے ابن مسعود کی حدیث میں یہ اضافہ بھی ذکر کیا: (فقال اضربوا له مثلا ونؤول أو نضرب و أولوا) (یعنی ان کیلئے کوئی مثال بیان ہم اس کی تاویل کریں گے یا تم تاویل کرنا ہم مثال ذکر کرتے ہیں) اس میں ہے: (لیعقل قلبك)۔

(مثله کمثل رجل بنی الخ) حدیث ابن مسعود میں ہے: (مثل سید بنی قصرا) احمد کی روایت میں ہے: (بنیانا حصینا ثم جعل مأدبة فدعا الناس إلى طعامه وشرابه فمن أجاب أكل من طعامه وشرب من شرابه ومن لم يجبه عاقَبَهُ أو قا ل عَذَّبَهُ) (یعنی ایک عمارت بنائی اور اس میں ایک دعوت کا اہتمام کیا اور لوگوں کو دعوت دی تو جس نے قبول کی اس نے کھانا پینا ناول کیا اور جس نے قبول نہ کی اسے اس نے سزا دی) روایت احمد میں یہ بھی ہے: (عذب عذابا شدیدا) مادبۃ کی دال پر پیش ہے زبر بھی منقول ہے بقول ابن تین ابو عبد الملک سے منقول ہے کہ دونوں فصیح لغت ہیں، رامہرمزی نے بھی یہی کہا حدیث: (القرآن مأدبة الله) کی شرح میں کہتے ہیں مجھے ابو موسی الحامض نے کہا جو پیش کے ساتھ کہتا ہے اس کی مراد ولیمہ ہے اور جو زبر کے ساتھ کہتا ہے اسکی مراد (أدب الله الذی أدَّبَ به عباده) (یعنی اللہ کی سنت جو اس نے اپنے بندوں میں جاری کی ہے) بقول ابن حجر اس پر یہاں پیش متعین ہے۔

(وبعث داعیا) سعید کی روایت میں ہے: (ثم بعث رسولا یدعو الناس إلى طعامه فمنهم من أجاب الرسول ومنهم من ترکه)۔ (فقال بعضهم أوِّلُوهَا له الخ) کہا گیا اس سے اہل تعبیر کیلئے حجت ماخوذ ہے جو کہتے ہیں خواب ہی میں اگر تعبیر کا وقوع ہو جائے تو یہ معتمد علیہ ہے بقول ابن بطال (أولوها له) دال ہے کہ خواب اسی تعبیر پر ہوگا جو نیند میں کر دی گئی (اگر ایسا ہوا تو) مگر یہ محل نظر ہے کہ اس واقعہ میں اختصاص کا احتمال ہے کیونکہ دیکھنے والے نبی اکرم اور مرئی ملائکہ تھے تو یہ دیگر کے حق میں مطرد نہیں۔(فقالوا الدار الجنة) یعنی جس کے ساتھ تمثیل واقع ہوئی، سعید بن ابو ہلال کی روایت میں مزید یہ بھی ہے: (فالله هو الملك والدار الإسلام والبيت الجنة وأنت يا محمد رسول الله) احمد کی ابن مسعود سے حدیث میں ہے: (أما السيد فهو رب العالمين وأما البنيان فهو الإسلام والطعام الجنة ومحمد الداعي فمن اتبعه كان في الجنة) (یعنی وہ سید ۔جس نے محل بنایا۔ اللہ رب العالمین ہے، محل اسلام اور کھانا جنت اور داعی محمد ہیں جس نے دعوت قبول کی وہ جنت میں جائیں گے)۔

(فمن أطاع محمدا الخ) کیونکہ آپ صاحب مادبہ کے رسول ہیں تو جس نے دعوت قبول کی اور دعوت میں آ گیا اس نے طعام تناول کیا اور یہ دخول جنت سے کنایہ ہے، اس کا بیان سعید کی روایت میں واقع ہوا اس کے الفاظ ہیں: (و أنت يا محمد رسول الله فَمَنْ أَجَابَكَ دَخَلَ الإسلام ومن دخل الإسلام دخل الجنة ومن دخل الجنة أَكَلَ ما فِيهَا)۔

(ومحمد فرق بين الناس) ابو ذر کے ہاں راء کی تشدید کے ساتھ بطور فعل ماضی ہے دیگر کے نسخوں میں راء کی جزم اور (قاف کی) تنوین کے ساتھ ہے دونوں متجہ ہیں، کرمانی کہتے ہیں اس تمثیل سے مفرد کی مفرد کے ساتھ تشبیہ مقصود نہیں بلکہ یہ مرکب کی مرکب کے ساتھ تشبیہ ہے قطع نظر طرفین کی مفردات کی باہمی مطابقت کے، بقول ابن حجر دیگر طریق میں اس مذکورہ مطابقت پر دال الفاظ

موجود ہیں چنانچہ ابن مسعود کی روایت میں ہے:(فلما استیقظ قال سمعت ما قال ھؤلاء ھل تدری من ھم؟) (یعنی آپ جب بیدار ہوئے تو فرمایا تم نے ان حضرات کی باتیں سنی تھیں؟ جانتے ہو یہ کون تھے؟) کہتے ہیں میں نے کہا: (اللہ ورسولہ أعلم قال ھم الملائکۃ والمثل الذی ضربوا، الرحمٰن بنیٰ الجنۃ ودعا إلیھا عبادہ)(یعنی وہ فرشتے تھے)

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں کتاب المناقب میں ایک اور طریق کے ساتھ سلیم بن حبان سے اسی اسناد کے ساتھ گزرا:(قال النبی ﷺ مثلی ومثل الأنبیاء کرجل بنیٰ دارا فأکملھا و أحسنھا إلا موضع لبنۃ) یہ ایک دیگر حدیث اور دیگر تمثیل ہے وہ نبوت اور آپ کے خاتم الانبیاء ہونے سے متعلق ہے جبکہ یہ اسلام کی دعوت اور قبول وانکار کرنے والوں کے احوال سے متعلق ہے، دونوں کو ایک سمجھنے والے واہم ہیں ان میں ابو نعیم بھی ہیں مستخرج میں جب حدیثِ باب کا مخرج ان پر تنگ ہوا اور اپنے ذخیرہ میں اسے اس کا کوئی طریق نہ ملا تو حدیثِ لبنہ نقل کر دی یہ خیال کرتے ہوئے کہ دونوں ایک ہی حدیث ہیں مگر ایسا نہیں، اسماعیلی اس سے سالم رہے تو انہوں نے جب اسے اپنی مرویات میں نہ پایا تو اسے بال جازۃ فربری عن البخاری سے اپنی روایت سے ان کی سند کے ساتھ اسے نقل کیا، یزید بن ہارون نے اسی سند کے ساتھ حدیثِ لبنہ بھی نقل کی ہے اسے ابو الشیخ نے کتاب الامثال میں احمد بن سنان واسطی عنہ سے تخریج کیا اور اس سند کے ساتھ حدیث: (مثلی ومثلکم کمثل رجل أوقدَ نارًا) نقل کی لیکن وہ ابو ہریرہ سے ہے نہ کہ حضرت جابر سے، رامہر مزی نے حدیثِ باب کتاب الامثال میں معلقا ذکر کی ہے، لکھتے ہیں: (وروی یزید بن ھارون) تو سند ذکر کی اور یزید کے ساتھ اس کی سند موصول نہیں کی اور اس کا معنی ضحاک بن مزاحم سے مرسلا نقل کر دیا۔

(تابعہ قتیبۃ عن لیث) یعنی ابن سعد۔(عن خالد) یعنی ابن یزید اور وہ ابو عبد الرحیم مصری ہیں جو ثقات میں سے تھے۔(عن سعید بن أبی الخ) اسی قدرِ حدیث پر اقتصار کیا، اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس کا بقیہ اسی کا مثل ہے دونوں کا باہمی اختلافِ الفاظ بیان کر چکا ہوں، اسے ترمذی نے قتیبہ سے اسی سند کے ساتھ موصول کیا اسماعیلی نے بھی حسن بن سفیان اور ابو نعیم ابو العباس سراج کلاہما عن قتیبہ سے اسے موصول کیا

سراج نے اپنی روایت میں لیث اور ان کے شیخ کی نسبت ذکر کی ہے ترمذی اسکی تخریج کے بعد لکھتے ہیں یہ حدیث مرسل ہے سعید بن ابو ہلال نے حضرت جابر کو نہیں پایا بخاری کے اس کے ایراد کا فائدہ اس توہم کا ازالہ ہے جو کسی کو ہوسکتا ہے کہ سعید بن میناء کا طریق موقوف ہے کیونکہ انہوں نے نبی اکرم کی طرف اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی تو یہ طریق لائے کیونکہ اس میں یہ تصریح موجود ہے پھر ترمذی نے لکھا یہ نبی اکرم سے اس سے اصح ایک دیگر اسناد کے ساتھ بھی وارد ہے، کہتے ہیں اس باب میں ابن مسعود کی روایت بھی ہے پھر اپنی سند کے ساتھ اسے نقل کیا اور صحت کا حکم لگایا، میں اس میں مذکور کی تبیین کر چکا ہوں، ترمذی نے جو اسے مرسل قرار دیا اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ سعید اور جابر کے درمیان منقطع ہے، یہ منقطع حدیث ربیعہ جرشی کے ساتھ معتضد ہے جسے طبرانی نے اسی کے نحو سیاق کے ساتھ جید سند سے نقل کیا، سعید بن ابو ہلال سعید بن میناء سے دیگر شخص ہیں جن کا ذکر پہلی سند میں ہوا دونوں مدنی ہیں لیکن ابن میناء تابعی ہیں بخلاف ابن ابو ہلال کے،

دونوں کے مابین تطبیق یا تو تعددِ مرئی کے ساتھ ہوگی اور یہ واضح ہے یا یہ کہ خواب تو ایک ہی ہے البتہ بعض رواۃ نے وہ کچھ یاد

رکھا جو بعض نے نہیں رکھا، سعید بن ابو ہلال کی حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ آپ کو خواب اپنے گھر میں آیا کیونکہ یہ الفاظ ذکر کئے: (خرج علینا الخ) جبکہ ابن مسعود کی روایت میں ہے کہ اس شب جب جنوں سے ملاقات کو نکلے انہیں قرآن سنایا پھر صبح کے وقت ان کے زانو پر سر رکھ کر تھوڑی دیر سو گئے تب کا یہ واقعہ ہے، تطبیق یہ دی جائے گی کہ خواب کی وہی کیفیت ہے جو ابن مسعود کی روایت میں ذکر کی پھر گھر واپس آ کر صحابہ کی طرف نکلے تو اسے بیان کیا باقی امور میں منافات نہیں ہے، ابن مسعود کا فرشتوں کو خوش شکل آدمیوں کی صورت میں ذکر کرنے سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ آدمیوں کے بھیس میں ظاہر ہوئے تھے احمد، بزار اور طبرانی نے علی بن زید عن یوسف بن مہران عن ابن عباس سے سعید بن ابو ہلال کی حدیث کے اول کا نحو ذکر کیا لیکن دونوں فرشتوں کے نام ذکر نہیں کئے اور اس مثل کو سابق الذکر سیاق سے دیگر ذکر کیا پھر کہا: (إن مثل هذا و مثل أمته كمثل قوم سفر انتهوا إلى رأس مفازة الخ) کہ کچھ لوگ سفر میں تھے کہ ایک صحرا تک پہنچے ان کے ساتھ اتنا زادِ سفر نہ تھا کہ صحرا قطع کر لیتے اور نہ اتنا کہ واپس ہی لوٹ آئے اسی دوران ایک شخص ادھر آیا اور گویا ہوا کیا خیال ہے اگر میں تمہیں نہایت ہرے بھرے باغوں اور حوضوں میں لے چلوں کیا میرے ساتھ آؤ گے؟ کہا ہاں تو وہ انہیں لے کر باغوں تک پہنچا، انہوں نے کھایا پیا اور خوب موٹے تازے ہوئے تو ان سے کہنے لگا تمہارے آگے ان سے بھی بارونق اور زیادہ ہرے بھرے باغات ہیں اور ان سے بھی بھرے ہوئے حوض ہیں میرے پیچھے آؤ تو ایک گروہ نے کا واللہ یہ سچ کہتا ہے ہم ضرور اس کا کہنا مانیں گے جبکہ دوسروں نے کہا ہم تو یہیں ٹھیک ہیں ادھر ہی رہیں گے، تو یہ اگر محفوظ ہے تو تعدد پر محمول کرنا قوی ہے یا تو خواب کو یا پھر ضربِ مثل کو لیکن علی بن زید حافظہ کی جہت سے ضعیف ہیں، ابن عربی حدیثِ ابن مسعود کی تشریح میں لکھتے ہیں مقصود مادبہ ہے اور وہ جس میں اکل وشرب ہوتا ہے تو اس میں ان صوفیہ کا رد ہے جو کہتے ہیں جنت میں وصال ہی مطلوب ہے اور حق یہ ہے کہ ہمارے لئے وصال ہی نہیں بلکہ جسمانی ونفسانی اور حسی وعقلی شہوات کے پورا ہونے کا انتظام بھی ہے اور ان سب کا اکٹھ جنت میں ہے اھ ، بقول ابن حجر ان کا یہ دعوائے رد واضح نہیں ہے، کہتے ہیں اس میں ہے کہ جس نے دعوت قبول کی اسے عزت بخشی گئی اور جس نے نہ کی اس کی اہانت کی گئی اور یہ ان (یعنی صوفیہ) کے اس قول کے خلاف ہے کہ جسے ہم نے بلایا لیکن نہ آیا تو اسکا ہم پر فضل ہے اور جو آیا ہمارا اس پر فضل ہے تو یہ فی النظر مقبول ہے لیکن جہاں تک عبد کا اس کے غلام کے ساتھ تعلق تو یہ وہ جو حدیثِ ہذا میں متضمن ہے۔

- 7282 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ يَا مَعْشَرَ الْقُرَّاءِ اسْتَقِيمُوا فَقَدْ سُبِقْتُمْ سَبْقًا بَعِيدًا فَإِنْ أَخَذْتُمْ يَمِينًا وَشِمَالاً لَقَدْ ضَلَلْتُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا

ترجمہ: حضرت حذیفہ نے کہا اے قراء کی جماعت! استقامت اختیار کرو تو (اس میدان میں) بہت آگے بڑھ چکے ہو اب اگر دائیں بائیں ہو جاؤ گے تو نہایت گمراہ ہو جاؤ گے۔

سفیان سے ثوری، ابراہیم سے نخعی اور ہمام سے مراد ابن حارث ہیں، سند کے تمام راوی کوفی ہیں۔ (یا معشر القراء) مراد قرآن و سنت کے عباد علماء، گیارہویں حدیث میں اس کا ایضاح آئے گا۔ (استقیموا) یعنی استقامت کی راہ پر چلو، یہ اللہ تعالی کے اوامر سے۔ فعلا وترکا۔ کنایہ ہے۔ (سبقتم) بصیغہِ معلوم جیسا کہ ابن تین نے جزم کیا ان کے غیر نے ضمِ سین (یعنی بصیغہ مجہول) بھی نقل کیا، اول معتمد ہے! محمد

بن یحی ذہلی نے ابونعیم شیخ بخاری سے اس میں یہ زیادت بھی نقل کی: (فإن استقمتم فقد سبقتم) اسے ابونعیم نے متخرج میں تخریج کیا۔ (سبقا بعیدا) أي ظاهرا، اسے موصوف بالبُعد کیا کیونکہ یہ سابقین کی غایت وانتہاء ہے اس کے ساتھ ان حضرات کومخاطب کیا جنہوں نے اوائلِ اسلام کا زمانہ پایا تو جب کتاب وسنت کے ساتھ تمسک کیا تو ہر خیر کی طرف سبقت کی کیونکہ بعد والے اگرچہ جتنے بھی عالم وعابد ہوں ان سابقین الی الاسلام کے مرتبہ کونہیں پاسکتے وہ حساً اور حکماً ان سے بہت بعید ہے۔

(فإن أخذتم یمینا الخ) یعنی امرِ مذکور کی مخالفت کی، حضرت حذیفہ کی یہ کلام اس آیت سے منتزع ہے: (وَ أَنَّ هٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ)[الأنعام: ۱۵۳] اس حدیثِ حذیفہ کی جو بات حکمِ رفع میں ہے وہ ان کا مہاجرین وانصار کے سابقین الی الاسلام کی فضیلت کی طرف اشارہ کرنا جو راہِ استقامت پر گامزن رہے تو عہدِ نبوی میں شہید ہو گئے یا آپ کے بعد یا طبعی طور پر فوت ہوئے مگر رہے اسی استقامت کی راہ پر۔

- 7283 حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمًا فَقَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي رَأَيْتُ الْجَيْشَ بِعَيْنَيَّ ، وَإِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْعُرْيَانُ فَالنَّجَاءَ فَأَطَاعَهُ طَائِفَةٌ مِنْ قَوْمِهِ فَأَدْلَجُوا فَانْطَلَقُوا عَلَى مَهَلِهِمْ فَنَجَوْا وَكَذَّبَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ فَأَصْبَحُوا مَكَانَهُمْ فَصَبَّحَهُمُ الْجَيْشُ فَأَهْلَكَهُمْ وَاجْتَاحَهُمْ فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ أَطَاعَنِي فَاتَّبَعَ مَا جِئْتُ بِهِ وَمَثَلُ مَنْ عَصَانِي وَكَذَّبَ بِمَا جِئْتُ بِهِ مِنَ الْحَقِّ

ترجمہ: ابوموسیٰ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا میری اور جس کے ساتھ مجھے اللہ نے بھیجا کی مثال ایک آدمی کی سی ہے جو کسی قوم کے پاس آیا اور کہا اے میری قوم میں نے ایک لشکر کو اپنی ان آنکھوں سے دیکھا ہے اور میں تمہیں واضح طور پہ اس کے خطرہ سے ڈراتا ہوں تو بچ جاؤ بچ جاؤ تو ایک گروہ نے اس کی اطاعت کی اور رات کے اندھیرے میں نکل گئے تو یہ نجات پا گئے جبکہ ایک گروہ نے اسکی تکذیب کی اور وہیں رہے تو صبحدم لشکر ان پہ حملہ آور ہوا اور انہیں ہلاک کر ڈالا تو یہ میری اتباع کرنے والوں اور میری نافرمانی اور جو میں لایا ہوں اسکی تکذیب کرنے والوں کی مثال ہے۔

کتاب الرقاق کے باب (الا نتهاء عن المعاصی) میں اس کی شرح مفصل گزری، برید سے مراد ابن عبداللہ بن ابو بردہ ہیں ابو بردہ ان کے شیخ کے دادا ہیں جو ابوموسیٰ اشعری کے بیٹے تھے۔

- 7284 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ قَالَ عُمَرُ لِأَبِي بَكْرٍ كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.فَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه .عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ

.أطرافه 1399، 1457، 6924 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۰۱)

7285 - فَقَالَ وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عِقَالاً كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهِ فَقَالَ عُمَرُ فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ اللَّهَ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ قَالَ ابْنُ بُكَيْرٍ وَعَبْدُ اللَّهِ عَنِ اللَّيْثِ عَنَاقًا وَهُوَ أَصَحُّ .

أطرافه 1400، 1456، 6925 (سابقہ)

حضرت ابوبکر کے اہلِ ردہ سے قتال بارے روایتِ ابو ہریرہ، کچھ قبل اس کا ذکر گزرا۔ (قال ابن بكير) یعنی یحی بن عبد اللہ بن بکیر مصری۔ (وعبد الله) یعنی کاتب لیث جو ابو صالح کی کنیت کے حامل تھے! مراد یہ کہ قتیبہ نے اسے اسی سندِ مذکور کے ساتھ لیث سے (لو منعونی كذا) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا (یہاں محشی لکھتے ہیں نسخوں میں یہی ہے مگر تم دیکھ رہے کہ یہاں مذکور روایتِ قتیبہ میں یہ لفظ نہیں ہے تو شائد یہ کوئی اور روایت ہے) کشمیہنی کے نسخہ میں یہاں (كذا و كذا) ہے اسے یحی اور عبد اللہ نے لیث سے اسی سند کے ساتھ (عناقا) کے لفظ سے بھی نقل کیا ہے۔ (وهو أصح) یعنی ان رواۃ کی روایت سے جنہوں نے (عقالا) ذکر کیا جیسا کہ اس طرف کتاب الزکاۃ میں اشارہ گزرا ہے یا ان سے جنہوں نے مبہما ذکر کیا۔

7286 - حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ قَالَ قَدِمَ عُيَيْنَةُ بْنُ حِصْنِ بْنِ حُذَيْفَةَ بْنِ بَدْرٍ فَنَزَلَ عَلَى ابْنِ أَخِيهِ الْحُرِّ بْنِ قَيْسِ بْنِ حِصْنٍ وَكَانَ مِنَ النَّفَرِ الَّذِينَ يُدْنِيهِمْ عُمَرُ وَكَانَ الْقُرَّاءُ أَصْحَابَ مَجْلِسِ عُمَرَ وَمُشَاوَرَتِهِ كُهُولاً كَانُوا أَوْ شُبَّانًا فَقَالَ عُيَيْنَةُ لِابْنِ أَخِيهِ يَا ابْنَ أَخِي هَلْ لَكَ وَجْهٌ عِنْدَ هَذَا الْأَمِيرِ فَتَسْتَأْذِنَ لِي عَلَيْهِ قَالَ سَأَسْتَأْذِنُ لَكَ عَلَيْهِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَاسْتَأْذَنَ لِعُيَيْنَةَ فَلَمَّا دَخَلَ قَالَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ وَاللَّهِ مَا تُعْطِينَا الْجَزْلَ وَمَا تَحْكُمُ بَيْنَنَا بِالْعَدْلِ فَغَضِبَ عُمَرُ حَتَّى هَمَّ بِأَنْ يَقَعَ بِهِ فَقَالَ الْحُرُّ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِنَبِيِّهِ ﷺ ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ وَإِنَّ هَذَا مِنَ الْجَاهِلِينَ فَوَاللَّهِ مَا جَاوَزَهَا عُمَرُ حِينَ تَلاَهَا عَلَيْهِ وَكَانَ وَقَّافًا عِنْدَ كِتَابِ اللَّهِ .

طرفه - 4642 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص: ۲۱۹)

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں جیسا کہ مزی نے جزم کیا، ابو اویس کا نام عبد اللہ تھا مدنی، اصحی ابن وہب، عبد اللہ مصری اور یونس ،ابن یزید ایلی ہیں۔ (قدم عيينة بن حصن) فزاری جو صحابہ میں شمار کئے گئے ہیں جاہلیت میں شجاعت، جہل اور درشت مزاجی کے ساتھ موصوف تھے المغازی میں ان کا ذکر گزرا، فتح مکہ کے سال مسلمان ہو گئے اور حنین میں حاضر ہوئے آنجناب نے مولفین القلوب میں انہیں شامل کرتے ہوئے اونٹ عطا کئیا نہی کا ذکر کرتے ہوئے عباس بن مرداس سلمی نے کہا تھا: (أ تجعل نهبي ونهب

العبسی د بین عیینة والأقرع) اقرع بن حابس کے ساتھ ان کا ایک واقعہ آگے باب (مایکرہ من التعمق) میں آئے گا، حضرت ابوبکر کے ساتھ ان کا ایک واقعہ معروف ہے جب ان سے مطالبہ کیا کہ ایک جاگیر انہیں الاٹ کر دیں لیکن حضرت عمر نے منع کر دیا، بخاری نے التاریخ الصغیر میں اسے ذکر کیا نبی اکرم نے انہیں (الأحمق المطاع) کا لقب دیا ہوا تھا، یہ بھی طلحہ اسدی کے پیروکاروں میں شامل ہو گئے تھے جب اس نے نبوت کا دعوی کیا مسلمان جب اس پر غالب آئے طلحہ تو بھاگ گیا اور عیینہ قیدی بنالیا گیا جناب ابوبکر کے پاس لایا گیا جنہوں نے اسے توبہ کرنے کو کہا انہوں نے کر لی بعدازاں فتوحات میں شامل رہے اعرابیوں کی کچھ ان میں مخصوص جفاء ہمیشہ موجود رہی۔

(قیس) والدِ حر، صحابہ میں ان کا ذکر نہیں دیکھا گویا جاہلیت پر فوت ہوئے، حر کا صحابہ میں ابوعلی بن سکن اور ابن شاہین نے ذکر کیا ہے، عتبیہ میں مالک سے منقول ہے کہ عیینہ مدینہ آئے اور اپنے اندھے بھتیجے کے گھر بطورِ مہمان اترے وہ رات کو نماز پڑھتے رہے صبحدم مسجد چلے گئے تو عیینہ نے کہا میرا بھتیجا میرے پاس چالیس برس رہا لیکن میری باتیں نہ مانتا تھا اب قریش کا کس قدر جلدی مطیع بن چکا ہے، اس میں اشعار ہے کہ حر کے والد جاہلت میں فوت ہو گئے تھے۔ (وکان القراء) یعنی علماء ے عباد (یعنی نرے قاری نہیں مراد بلکہ اس زمانہ میں اس لفظ کا اطلاق ان حضرات پر ہوتا تھا جو قراءتِ قرآن کے ساتھ ساتھ اس کی فہم اور عمل کے ساتھ بھی موصوف تھے) اس سے دلالت ملی کہ حضرت حر میں یہ صفات موجود تھیں۔ (ومشاورته) واو پر زبر اور زیر دونوں جائز ہیں۔ (عند هذا الأمير) یہ جملہ عیینہ کی جفاء پر دلیل ہے کہ اس کا حق تھا کہ امیر المومنین کہتا لیکن وہ اکابر کی منازل سے ناواقف تھے۔ (فاستأذن الخ) یعنی مجھے خلوت میں ملنے کا موقع دیں وگرنہ حضرت عمر کی مجلس میں ہر کوئی آسکتا تھا کسی قسم کی روک ٹوک نہ تھی البتہ ان کی خلوت و راحت کے اوقات میں صرف ان کی خصوصی اجازت سے ہی آیا جا سکتا تھا اسی لئے حضرت حر نے کہا میں آپ کیلئے اجازت طلب کروں گا کہ آپ خلوت میں ان سے مل سکیں۔ (قال ابن عباس فاستأذن) یعنی حر نے، یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔

(یابن الخطاب) تفسیر اعراف میں گزری شعیب عن زہری کی روایت میں تھا کہ یہ سن کر کہا: (هی) بعض میں (هيه) ہے، نووی اسکا ضبط ذکر کر کے لکھتے ہیں یہ ایسا کلمہ ہے جو استزادت (یعنی گفتگو آگے بڑھانے) کیلئے استعمال کیا جاتا ہے، پہلی ہاء کی جگہ ہمزہ بھی استعمال کر لیتے تھے (اردو پنجابی میں اس کا مترادف: ہونہہ ہے) ان سے قبل قاسم بن ثابت نے بھی الدلائل میں یہ لکھا جیسا کہ صاحب المشارق نے نقل کیا، انہوں نے ابن زبیر کے قول (جو ان کے حوالے سے گزرا جب اہلِ شام کے انہیں: ابن النطاقتین کہہ کر عار دلانے پر چند اشعار بطورِ تمثل پڑھے) (إيه) کی بابت لکھا کہ یہ کلمہِ استزادت ہے، غیر معروف کلام میں زبر کے ساتھ: (أيها عنا) کہا جاتا ہے بمعنی: (کُفَّ) (یعنی بس ہو جاؤ) کہتے ہیں یعقوب بن سکیت کا قول ہے کہ تم کسی سے کلام یا عمل کی استزادت کیلئے (إيه) کہو گے اگر وصل کیا تو منون کرو گے اور کہو گے: (إيهٍ حَدِّثْنَا) یہ نہایہ میں نقل کیا اور مزید یہ بھی جب کہو (إيها)نصب کے ساتھ تو یہ چپ ہو جانے کا حکم ہے، لیث لکھتے ہیں کبھی یہ کلمہِ استزادت اور کبھی کلمہِ زجر کے بطور استعمال ہوتا ہے (ہونہہ بھی اس طرح ہے بمعنی کف بھی ہم استعمال کرتے ہیں اور استزادت کیلئے بھی) جیسے کہا جاتا ہے: (إيه عنا) ای کُفَّ (یعنی بابا ہماری جان چھوڑو)

کرمانی کہتے ہیں یہاں (هيه) پہلی ہاء کی زیر کے ساتھ ہے، بعض نسخوں میں ہمزہ کے ساتھ ہے اور یہ اسمائے افعال میں سے

ہے، دوسری ہاء کا ضبط نہیں کیا پھر کہا بعض نسخ میں دوسری ہاء کے حذف کے ساتھ ہے اس کا بھی یہی معنی ہے یا پھر یہ کسی محذوف کی ضمیر ہے ای(ھی داھیة أو القصة ھذه) ہمارے شیخ ابن ملقن نے اپنی شرح میں ان کے قول: (ھی یا ابن الخطاب) پر اقتصار کیا بمعنی التھدید لہ (یعنی یہ ان کیلئے دھمکی آمیز لہجہ تھا) زرکشی کی تنقیح میں ہے: (ھی یابن الخطاب) ہاء کی زیر اور آخر میں ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ، تم کسی سے برائے استزادت کہو گے: (ھیه) اور (إیه) آخر میں ہمزہ مفتوحہ کی کوئی وجہ نہیں تو شائد یہ کاتب سے پڑ گیا ہو یا کلام سے کچھ ساقط ہوا ہو، سیاق مقتضی ہے کہ اس کلمہ کے ساتھ زجر کا ارادہ کیا اور طلبِ کف (یعنی رک جاؤ یعنی بس بس آگے کچھ مت کہنا) نہ کہ استزادت کا، اس کلمہ بارے کچھ بات مناقبِ عمر کے باب میں گزری ہے۔ (یابن الخطاب) یہ بھی ان کی جفاء کی دلیل ہے کہ یوں مخاطب کیا۔(الجزل) ای الکثیر، اصلِ جزل(ما عَظُمَ من الحطب)(یعنی بڑی مقدار کا ایندھن)۔

(ولا تحکم) غیرِ کشمیہنی میں لا کی جگہ (ما) ہے۔ (بأن یقع به) یعنی انہیں مار لگائیں، التفسیر میں شعیب کی روایت میں تھا: (حتی ھَمَّ به) وہاں کی ایک روایت میں یہ الفاظ تھے: (حتی ھم أن یوقع به)۔ (فقال الحر یا أسیر الخ) شعیب کی روایت میں ہے: (فقال له الحر) اسماعیلی کی بشر بن شعیب عن ابیہ عن زہری سے روایت میں ہے: (فقال الحر بن قیس قلت یا أسیر المومنین) یہ مقتضی ہے کہ یہ ابن عباس کی حر سے روایت سے ہو اور وہ خود اس موقع پر موجود نہ تھے بلکہ حر سے اسے اخذ کیا، اس پر چاہئے تھا کہ حر کا بھی رجالِ بخاری میں ذکر کیا جاتا مگر میں نے یہ نہیں دیکھا۔(فو الله ما جاوزھا) میرا خیال ہے یہ ابن عباس کی کلام ہے ہمارے شیخ ابن ملقن نے جزم کے ساتھ اسے حر کی کلام قرار دیا، یہ محتمل ہے اسماعیلی کی مشار الیہ روایت اس کی تائید کرتی ہے،(ما جاوزھا) کا مطلب ہے کہ اس کے مدلول و مقتضیٰ پر عمل کیا تبھی آگے کہا: (و کان وقافا الخ) اس میں اکثر کی رائے کی تقویت ہے کہ یہ آیت محکم ہے

طبری اس بارے اقوالِ سلف نقل کر کے لکھتے ہیں بعض نے یہ رائے اختیار کی کہ یہ آیتِ قتال کے ساتھ منسوخ ہے لیکن اولیٰ بالصواب یہ ہے کہ یہ غیر منسوخ ہے کیونکہ اللہ تعالی نے مشرکین سے مخاصمت کے ضمن میں اپنے نبی کو اسکی تعلیم دی ہے اور اس میں نسخ پر کوئی دلالت نہیں، گویا یہ نبی اکرم کو مشرکین کے ان لوگوں کا تعارف کرانے کیلئے نازل ہوئی جن سے قتال پر آپ مامور نہیں کئے گئے یا اس کے ساتھ مسلمانوں کی تعلیم مراد ہو سکتی ہے اور انہیں عفو و درگزر کی تربیت دی ہے تا کہ اللہ کی طرف سے ایک دوسرے کے ساتھ رہن سہن کے طور وطریقوں کی تعلیم ہو ان امور میں جو واجب نہیں لیکن جو واجب ہو فعلاً یا ترکاً اس کا نفاذ ضروری ہے ملخصا

راغب کہتے ہیں(خذ العفو) کا معنی ہے: (خذ ما سَھلَ تناوُلهُ) (یعنی جس کا اخذ سہل ہے اسے اختیار کرو) بعض نے کہا: (تعاط العفو مع الناس) اور معنی ہوا: (خُذُ ما عفی لك من أفعال الناس وأخلاقھم وسھل مِنُ غیر کلفة) اور ان سے جہد و مشقت کے طالب نہ بنیں کہ مبادا وہ بدک جائیں، یہ آپ کے فرمان: (یَسِّرو، ولا تُعَسِّرُوا) کی مانند ہے اسی سے یہ شعر ہے: (خذی العفو منی تستدعی مَوَدَّتیُ ولا تنطقی فی سوأتی حین أغضب) (یعنی جو آسانی سے تمہیں مجھ سے مل سکے لے لو اس طرح میری تم سے محبت باقی اور قائم رہے گی اور جب میں غصہ میں ہوں تو میری برائی مت کرنا) ابن مردویہ نے حضرت جابر اور احمد نے حضرت عقبہ بن عامر سے روایت نقل کی کہ جب یہ آیت نازل ہوئی نبی کریم نے حضرت

جبریل سے اس بارے پوچھا تو انہوں نے کہا اے محمد آپکا رب آپ کو حکم دیتا ہے کہ قطع تعلقی کرنے والے سے صلہ رحمی کریں، محروم کرنے والے کو عطا کریں اور زیادتی کرنے والے سے درگزر کریں تو نبی اکرم نے فرمایا: (ألا أدُلُّكَ على أشرف أخلاق الدنيا والآخرة) (یعنی کیا تمہیں دنیا و آخرت کے اعلی ترین اخلاق بارے نہ بتلاؤں؟) لوگوں نے کہا جی یہ کیا ہے؟ تو یہ ذکر کیا، طیبی کی کلام کا محصل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اس آیت میں آپ کو مکارمِ اخلاق کا حکم دیا ہے تو آپ نے اپنی امت کو اس کی تعلیم دی اور اس کا محصل لوگوں کے ساتھ حسن معاشرت اور کوشش کر کے ان سے بہتر روش اپنانا اور مدارات کرنا اور ان کی فروگزاشتوں سے غضِ بصر کرنا ہے، آیت میں مذکورہ مامور بہ عرف کے معنی بارے مفصل بحث التفسیر میں بیان ہو چکی ہے۔

- 7287حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ عَنْ أَسْمَاءَ ابْنَةِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهَا قَالَتْ أَتَيْتُ عَائِشَةَ حِينَ خَسَفَتِ الشَّمْسُ وَالنَّاسُ قِيَامٌ وَهِيَ قَائِمَةٌ تُصَلِّي فَقُلْتُ مَا لِلنَّاسِ فَأَشَارَتْ بِيَدِهَا نَحْوَ السَّمَاءِ فَقَالَتْ سُبْحَانَ اللَّهِ فَقُلْتُ آيَةٌ قَالَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ نَعَمْ فَلَمَّا انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ مَا مِنْ شَيْءٍ لَمْ أَرَهُ إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي حَتَّى الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَأُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي الْقُبُورِ قَرِيبًا مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أَوِ الْمُسْلِمُ لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ فَيَقُولُ مُحَمَّدٌ جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ فَأَجَبْنَا وَآمَنَّا فَيُقَالُ نَمْ صَالِحًا عَلِمْنَا أَنَّكَ مُوقِنٌ وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أَوِ الْمُرْتَابُ لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ

أطرافه 86، 184، 922، 1053، 1054، 1061، 1235، 1373، 2519، 2520

ترجمہ: اسماء کہتی ہیں میں حضرت عائشہ کے ہاں آئی جب سورج گرہن لگا تھا اور لوگ نماز میں تھے تو وہ بھی نماز میں مشغول تھیں میں نے کہا لوگوں کو کیا ہوا؟ تو ہاتھ سے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور کہا سبحان اللہ میں نے کہا یہ نشانی ہے؟ تو سر ہلایا تو جب نبی پاک نماز سے پھرے تو اللہ کی حمد وثناء کے بعد کہا میں نے جو امور قبل ازیں نہ دیکھے تھے تو انہیں اپنی اس جگہ سے دیکھا حتی کہ جنت اور دوزخ بھی اور میری طرف وحی کی گئی ہے کہ تم جلد ہی قبور میں فتنۂ دجال سے آزمائے جاؤ گے تو مومن یا کہا مسلم، کہے گا محمد ﷺ ہمارے پاس دلائل سمیت آئے تھے تو ہم نے قبول کیا اور ایمان لائے تو اسے کہا جائے گا آرام سے سو جاؤ ہمیں علم ہے کہ تم صاحب ایمان ہو اور جو منافق ہے تو کہے گا مجھے کچھ پتہ نہیں میں نے تو لوگوں کو ایک بات کہتے سنا تو خود بھی (بلا سوچے سمجھے) کہہ دی تھی۔

(حين خسفت) مستملی کے نسخہ میں(كسفت) ہے۔(فأجبناه)نسخہ کشمیہنی میں ہے: (فأجبنا وآمنا) اس حدیث کی مفصل شرح صلاۃ الکسوف میں گزری ہے۔

- 7288حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى

أَنْبِيَائِهِمْ فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا جب تک میں تمہیں چھوڑے رکھوں تم بھی مجھے چھوڑے رکھو (یعنی خواہ مخواہ سوالات نہ کرو) کہ تم سے پہلے لوگ اپنے بے جا سوالات اور انبیاء کے سامنے اپنے اختلاف کرنے کی وجہ سے ہلاکت کا شکار بنے تو جب تمہیں کسی چیز سے منع کروں تو رک جاؤ اور جب تمہیں کوئی حکم دوں تو بساط بھر اس پر عمل کرو۔

شیخ بخاری جیسا کہ حافظ ابو اسماعیل ہروی نے جزم کیا ابن ابو اویس ہیں، اپنی کتاب ذم الکلام میں ذکر کرتے ہیں کہ مالک سے وہ اس کے ساتھ متفرد ہیں، مالک سے اس کی روایت پر عبد اللہ بن وہب نے ان کی متابعت کی ہے، یہی کہا، دار قطنی نے ان کے ساتھ اسحاق بن محمد فروی اور عبد العزیز اویسی کے نام بھی ذکر کیے اور وہ دونوں شیوخِ بخاری میں سے ہیں اسے انہوں نے غرائبِ مالک میں۔ اس میں وہ روایاتِ مالک تخریج کی جو موطا میں نہیں۔ ان چاروں کے حوالے سے نقل کیا ہے اسی طرح ابو قرہ موسی بن طارق کے طریق سے بھی اور ولید بن مسلم اور محمد بن حسن شیبانی صاحبِ ابو حنیفہ سے بھی یہ تینوں امام مالک سے اسکے راوی ہیں تو اس طرح یہ سات عدد راوی ہیں، بخاری نے مالک عن ابو زناد عن اعرج عن ابو ہریرہ کی سند سے یہ حدیث صرف اسی جگہ ہی تخریج کی ہے اسے مسلم نے مغیرہ بن عبد الرحمٰن اور سفیان اور ابو عوانہ نے ورقاء سے نقل کیا ہے، یہ تینوں ابو زناد سے اسکے راوی ہیں، مسلم نے اسے زہری عن سعید بن مسیب وابو سلمہ بن عبد الرحمٰن سے بھی نقل کیا اور ہمام بن منبہ اور ابو صالح اور محمد بن زیاد کی روایت سے بھی، ترمذی نے اسے ابو صالح سے تخریج کیا یہ سب ابو ہریرہ سے اس کے رواۃ ہیں آگے ان کی روایات میں موجود فائدہ زائدہ بارے ذکر کروں گا۔

(دعونی) مسلم کی روایت میں (ذرونی) ہے، یہی معنی ہے مسلم نے اس حدیث کا محمد بن زیاد کی روایت میں سبب بھی ذکر کیا چنانچہ وہ حضرت ابو ہریرہ سے ناقل ہیں کہ ہمیں آنجناب نے تقریر کرتے ہوئے کہا اللہ نے تم پر حج فرض کیا ہے لہٰذا حج کرو، ایک شخص نے کہا کیا ہر سال یا رسول اللہ؟ آپ خاموش رہے حتی کہ اس نے تین مرتبہ کہا تب فرمایا اگر میں ہاں کہہ دیتا تو ہر سال کرنا واجب ہو جاتا اور اس کی تمہیں استطاعت نہ ہوتی پھر فرمایا: (ذَرُونِی ما تَرَکْتُکُمْ) (یعنی جب تک میں تمہیں چھوڑے رکھوں مجھے چھوڑے رکھو یعنی خواہ مخواہ سوالات نہ کرو کہ اس کے نتیجہ میں سختی ہوتی جائے گی) اسے دار قطنی نے مختصر نقل کیا اور یہ زیادت بھی کی: (فنزلت: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ) [المائدة: ۱۰۱] طبری کے ہاں التفسیر میں ابن عباس سے اس کا شاہد بھی ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: (فاترکونی ما ترکتکم) اس بارے تفصیلی بحث آمدہ باب میں آئے گی۔

(ما ترکتکم) یعنی جب تک میں تمہیں چھوڑے رکھوں کہ کسی شئ کے فعل یا کسی شئ سے رکنے کا حکم نہ دوں، دونوں لفظوں کے درمیان مغایرت کی ہے کیونکہ انہوں (یعنی عربوں) نے اس باب کا فعل ماضی، اسم فاعل، اور اسم مفعول نظر انداز کر رکھا ہے (یعنی استعمال نہیں کرتے) صرف فعل مضارع کا اثبات کیا ہے جو (یَذَرُ) ہے فعل امر (ذَرْ) ہے، اس کا مثل (دع) اور (یدع) ہے لیکن اس کا ماضی (ودع) بھی مسموع ہے شاذ قراءت میں یوں پڑھا گیا: (ما وَدَعَكَ رَبُّكَ وما قَلىٰ) ابراہیم بن عبلہ اور ایک گروہ نے یہ پڑھا ہے! شاعر کہتا ہے: (ونحن ودعنا آل عمرو بن عامر فرائس أطراف المثقفة السمر)

یہ بھی محتمل ہے کہ تفنن فی العبارت کے بطور یہ ذکر کیا ہو وگرنہ (اترکونی) کہتے، اس امر سے مراد کسی شئ کے بارہ میں

ترکِ سوال اس خدشہ سے کہ کہیں (پوچھ لینے سے) اس کا وجوب یا تحریم نہ نازل ہو جائے، اسی طرح کثرتِ سوال سے منع کیا کیونکہ اس میں عموماً تعنت ہے (یعنی تشدید اور تکلیف) اور اس ڈر سے کہ کہیں جواب ایسے امر کے ساتھ نہ واقع ہو جائے جو مستقل ہو، اور کبھی یہ ترکِ امتثال کا باعث ہو سکتا ہے جس سے مخالفت کا وقوع ہو گا، ابن فرج کہتے ہیں (ذرونی الخ) کا مطلب یہ ہے کہ ان مواضع سے استفصال کا اکثار نہ کرو جو کسی وجہ کیلئے مفید ہو سکتے ہیں جو ظاہر اگر ہو اگرچہ وہ اس کے غیر کیلئے مناسب ہی ہوں جیسے آپکا قول: (حجوا) اگرچہ تکرار (یعنی بار بار حج کرنے) کے لئے صالح ہے تو چاہئے کہ اس پر اکتفاء کیا جائے جس پر لفظ صادق آتا ہے اور وہ ہے ایک مرتبہ کرنا کیونکہ (فعل امر میں) اصل عدم زیادت ہے اور حکم دیا کہ ایسے مواقع پر اکثارِ تنقیب نہ کریں (یعنی کرید کرید کر پوچھنا) کیونکہ بنی اسرائیل جیسے احوال پیدا کرنے کا یہ موجب بن سکتا ہے جب انہیں حکم ہوا کہ گائے ذبح کریں تو اگر اسی پر اکتفاء کرتے ہوئے کوئی سی بھی گائے ذبح کر دیتے تو امتثالِ امر ہو جاتا لیکن وہ پوچھتے گئے اور جواباً ان پر سختی و تنگی کی جاتی رہی اس سے آپ کے قول: (فإنما هلك من كان قبلكم الخ) کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے،

بزار اور ابن ابوحاتم نے اپنی تفسیر میں ابو رافع عن ابو ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا کہ اگر بنی اسرائیل کوئی عام سی گائے بھی ذبح کر ڈالتے تو وہ کفایت کرتی لیکن انہوں نے اپنے اوپر تشدید کی تو اللہ نے بھی ان پر تشدید کی، اسکی سند میں عباد بن منصور ہیں اور ان کی حدیث حسن کی قبیل سے ہوتی ہے، اسے طبری نے ابن عباس سے موقوفاً اور ابو عالی سے مقطوعاً بھی نقل کیا، اس کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا ہے کہ ورودِ شرع سے قبل کوئی حکم نہیں اور اشیاء میں اصل عدمِ وجوب ہے۔ (سؤالهم) رفع کے ساتھ بطورِ فاعل، غیر کشمیہنی میں (أهلك بسؤالهم) ہے ای (بسبب سؤالهم)۔ (واختلافهم) رفع و جر دونوں وجہ پر ہے احمد کی روایتِ ہمام میں: (فإنما هلك) ہے اس میں (بسؤالهم) ہے اس پر (و اختلافهم) میں جر متعین ہے، زہری کی روایت میں ہے: (فإنما هلك) اور (سؤالهم) اور (واختلافهم) میں تب رفع متعین ہے، جہاں تک اربعین میں نووی کا قول کہ (واختلافهم) فاء کی پیش کے ساتھ ہے نہ کہ زیر! تو یہ اس روایت کے اعتبار سے جو انہوں نے ذکر کی ہے یعنی زہری کے طریق سے۔

(فإذا نهيتم عن شيء الخ) محمد بن زیاد کی روایت میں ہے: (فانتهوا منه) اسی طرح اس امر کو میں نے اس مقدمہ پر دیکھا ہے اور مناسبت ظاہر ہے، زہری کی مشار الیہ روایت کے شروع میں ہے: (وَمَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوْهُ) تو نووی نے اربعین میں اسی پر اقتصار کیا اور حدیث کو بخاری و مسلم کی طرف منسوب کیا تو اربعین کے بعض شراح نہی کی ماسوا پر تقدیم کی مناسبت ڈھونڈھنے میں متشاغل ہوئے یہ نہ جانا کہ یہ رواۃ کے تصرف سے ہے اور یہاں بخاری نے جو الفاظ نقل کئے ہیں وہ فنِ حدیث کی حیثیت سے ارجح ہیں کیونکہ دونوں (یعنی بخاری اور مسلم) ابو زناد کے طریق پر تو متفق ہیں زہری کے طریق پر نہیں، اگرچہ زہری کی سند اصح الاسانید میں شمار کی جاتی ہے ابو زناد کی سند بھی انہی میں شمار ہوتی ہے اس لحاظ سے دونوں مستوی ہیں اور اس میں زیادت شیخین کا اس پر اتفاق ہوا، قاضی تاج الدین نے شرح المختصر میں گمان ظاہر کیا ہے کہ شیخین اس سیاق پر متفق ہیں چنانچہ ابن حاجب کے قول کہ امر برائے ندب بھی ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ فرمان نبوی: (إذا أمرتكم بأمر فَأْتُوا منه ما استطعتم) ہے، کے بعد لکھتے ہیں اسے بخاری و مسلم نے نقل کیا اور دونوں کا سیاق ہے: (وما أمر تكم به فافعلوا منه ما استطعتم) یہ دراصل اکیلے مسلم کے نقل کردہ

الفاظ ہیں دراصل انہیں نووی کی اربعین سے دھوکہ لگا پھر یہ نہی سب مناہی میں عام ہے، اس سے مستثنی ہے وہ جس کے فعل پر مکلف مجبور کیا جائے مثلا شراب نوشی اور یہ جمہور کی رائے پر، ایک قوم نے مخالفت کی تو عموم سے تمسک کیا اور کہا معصیت کے ارتکاب پر اکراہ اسے مباح نہ کرے گا، صحیح عدم مواخذہ ہے اگر حقیقۃً اکراہ کی صورت موجود ہوئی

بعض شافعیہ نے اس سے زنا کو مستثنی کیا ہے کہتے ہیں اس پر اکراہ متصور نہیں گویا ان کی مراد اس میں تمادی (یعنی ایک حد تک تو مجبور کیا جانا ممکن ہے لیکن اگر آگے سارا فعل کیا تو اسکا مطلب ہوا کہ اسکی اپنی مرضی اور شہوت بھی شامل ہوگئی) ہے وگرنہ مانع نہیں کہ کوئی بغیر سبب کسی کی بات قبول کر کے اجنبیہ عورت کے ساتھ زنا پر مجبور کیا جائے تو وہ ایسا کر لے تو اس کا مثل محال نہیں، اگر اپنے اختیار و مرضی سے یہ کیا تو زانی شمار ہوگا، اس کے ساتھ استدلال کیا ہے ان حضرات نے جو کہتے ہیں حرام شئ جیسے شراب کے ساتھ تداوی جائز نہیں اور نہ پیاس دور کرنے کے لئے اسے استعمال کرنا، نہ پھنسے ہوئے لقمہ کو حلق سے اس کے ذریعہ اتارنا، شافعیہ کے ہاں صحیح قول یہ ہے کہ لقمہ اتارنے میں اس کا جواز ہے تا کہ جان کی حفاظت ہو تو یہ حالتِ اضطراری میں مردار کھانے کی مانند ہے بخلاف تداوی کے کہ نصاً اس سے نہی ثابت ہے چنانچہ مسلم میں حضرت وائل سے مرفوعا وارد ہے کہ یہ دواء نہیں بلکہ داء ہے، ابو داؤد کی حضرت ابو درداء سے مرفوع روایت میں ہے: (ولا تَدَاوُوا بحرام) یعنی حرام چیز کے ساتھ علاج نہ کرو، انہی کی حضرت ام سلمہ سے مرفوع روایت میں ہے بے شک اللہ تعالی نے میری امت کی شفا اس پر حرام اشیاء میں نہیں رکھی، جہاں تک پیاس ہے تو وہ شراب پینے سے ختم نہیں ہوگی اور اس لئے کہ یہ تداوی کے معنی میں ہے (جو حرام ہے) تحقیق یہ ہے کہ اجتنابِ منہی کا امر اپنے عموم پر ہے جب تک اس کا معارض ارتکابِ منہی کا امر وارد نہ ہو جیسے مضطر کے لئے مردار کھانے کی اجازت کا ورود، بقول فاکہانی منہی کا اجتناب متصور نہیں حتی کہ سب کا ترک کرے اگر بعض سے اجتناب کیا تب وہ امتثال کرنے والا شمار نہ ہوگا بخلاف امر کے۔ یعنی مطلق۔ کہ اس ضمن میں جس اقل مایصدق علیہ الاسم پر عمل کر لیا وہ امتثال شمار ہوا۔ اھ ملخصا، یہاں ابن فرج نے جواب دیا ہے کہ نہی امر کو مقتضی ہے تو مقتضائے نہی کے لئے ممتثل نہ بنے گا حتی کہ ان آحاد میں سے (کم از کم) ایک کو نہ کیا جنہیں نہی متناول ہے بخلاف امر کے کہ وہ اس کے برعکس ہے، اسی سے یہ اختلاف پیدا ہوا کہ کیا کسی شئ کے کرنے کا امر اس ک عکس سے (خود بخود) نہی شمار ہوگی؟ اور کیا کسی شئ سے نہی اس کی عکس کا امر ہوا؟۔

(و إذا أمر تكم بشيء) مسلم کی روایت میں (بأمر) ہے۔ (فأتوا منه ما استطعتم) زہری کی روایت میں ہے: (وما أمرتكم به) ہمام کی مشار الیہ روایت میں ہے: (و إذا أمرتكم بالأمر فائتمروا ما استطعتم) ابن زیاد کی روایت میں ہے: (فافعلوا) نووی کہتے ہیں یہ جملہ جوامع الکلم اور قواعدِ اسلام میں سے ہے اس میں کثیر احکام داخل ہیں مثلا نماز اس شخص کے لئے جو اس کے کسی رکن یا شرط کی ادائیگی سے عاجز ہے تو جیسے بھی بن پڑے ادا ضرور کرے اسی طرح وضوء، سترِ عورہ، بعض سورہ فاتحہ کا حفظ، بعضِ فطرانہ کا اخراج اگر پورا ادا کرنے کی استطاعت نہیں اسی طرح مثلا رمضان میں کسی دن کسی عذر کی بنا پر علی الصبح روزہ رکھنے کی طاقت نہ تھی پھر دن کو اس کی استطاعت پالی اور دیگر کئی مسائل جن کے ذکر سے بات طویل ہو جائے گی

ان کے غیر نے اس سے ثابت ہوا کہ جو بعض امور سے عاجز رہا اس سے مقدور (بھر کرنا) ساقط نہ ہوا بعض فقہاء نے اس کی یوں تعبیر کی کہ (الميسور لا يَسقُطُ بالمعسور) (یعنی جو فعل اپنے بس اور استطاعت میں ہو وہ تو کرے، کسی اور مشکل امر کی بنا

پر وہ ساقط نہ ہوگا) جیسے نماز کے بعض ارکان کی ادائیگی کی عدم استطاعت سے وہ ارکان بھی ساقط نہیں ہو جاتے جن کی استطاعت ہے اور (بطور مثال کہا کہ) اندھے کی حرام پہ نظر پڑنے سے اور مجبوب (یعنی جس کا آلہِ تناسل کاٹا ہوا ہے، نامرد بھی اس میں شامل ہے) کی زنا سے توبہ کرنا صحیح ہے کیونکہ اندھا اور مجبوب اظہارِ ندامت پر تو قادر ہیں تو ان کے عجز کی وجہ سے ان سے عدم عود پر عزم (کا اظہار) ساقط نہیں کہ یہ کہہ کر عادۃً ان سے یہ عود متصور نہیں لہذا اس کے عدم پر عزم کا کوئی معنی نہیں، اس کے ساتھ اس امر پر بھی استدلال ہوا کہ جسے کسی شئ کا حکم دیا گیا وہ اس کے بعض سے عاجز ہوا اور جتنے کی طاقت تھی وہ کر لیا تو جس سے عجز ہوا وہ اس سے ساقط ہو جائے گا، مزنی نے اس کے ساتھ یہ استدلال کیا ہے کہ (ما وَجَبَ أداؤهُ لا يجب قضاؤهُ) (یعنی جس عمل کی اداء واجب ہے اس کی قضاء واجب نہیں، جیسے اردو محاورہ ہے جو کام آخر کرنا ہی ہے اسے پھر وقت پہ کر ہی لینا چاہئے) اسی وجہ سے صحیح یہ تھا کہ قضاء امرِ جدید کے ساتھ ہو، یہ استدلال بھی کیا گیا کہ منہیات کے ساتھ شریعت کا اہتمام واعتناء مامورات کی نسبت فائق ہے اس لئے کہ اس نے منہیات میں اجتناب کو مطلق رکھا اگرچہ ترک میں مشقت کے ساتھ جبکہ مامورات میں قدرِ استطاعت کی رعایت دی، یہ امام احمد سے منقول ہے، اگر کہا جائے استطاعت کا اعتبار تو ان میں بھی ہے کیونکہ قرآن میں ہے: (لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا) [البقرة: ۲۸۶] تو اس کا جواب یہ ہے کہ استطاعت کا اطلاق دو اعتبار سے ہوتا ہے، یہی کہا گیا،

ظاہر یہ ہے کہ امر میں استطاعت کی تقیید اس مدعا پر دال نہیں بلکہ یہ جهة الكف (یعنی بچنے کی جہت سے) سے ہے کہ ہر کوئی کف پر تو قادر ہوتا ہی ہے اگر مثلاً شہوت کا داعیہ نہ ہو (یعنی بچنا تو ہر ایک کے بس میں ہے جب کہ کرنا حسبِ استطاعت ہوتا ہے) تو کف سے عدم استطاعت متصور نہیں بلکہ ہر مکلف ترک پر قادر ہے بخلاف فعل کے کہ اس کے تعاطی سے عجز امرِ محسوس ہے اسلئے اوامر میں حسبِ استطاعت کی قید لگائی نواہی میں نہیں، طوفی نے اس مقام پر یوں تعبیر کیا کہ منہی عنہ کا ترک اس کے عدم کے حال کے استصحاب سے عبارت ہے یا اس کے عدم پر استمرار سے جب کہ مامور بہ کا فعل عدم سے وجود میں لانے سے عبارت ہے، ان کی منازعت کی گئی ہے کہ منہی عنہ کے عدم کے استصحاب پر قدرت کبھی مختلف بھی ہوتی ہے، ان کے لئے مضطر کے مردار کھانے (کی رخصت) سے استدلال کیا گیا، جواب دیا گیا کہ اس بارے نہی کے اس حالت میں اکل کی اذن کا ورود معارض ہے، ابن فرج شرح الاربعین میں لکھتے ہیں قولہ (فاجتنبوه) اپنے اطلاق پر ہے الا یہ کہ اسے مباح کرنے والی کوئی شئ موجود ہو جیسے ضرورت واضطرار کی حالت میں مردار کھانے کی اذن اور مجبوری میں شراب نوشی کرنا، اس میں اصل کلمہِ کفر کے تلفظ کا جواز ہے جب دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے جیسا کہ قرآن نے کہا (یعنی اگر کفر پر مجبور کیا گیا)

تحقیق یہ ہے کہ اس سب میں مکلف اس حال میں منہی نہیں ہے، ماوردی نے یہ جواب دیا کہ معاصی سے کف ترک ہے جو کہ سہل ہے جب کہ عملِ طاعت فعل ہے اور وہ کبھی شاق ہوتا ہے اسی لئے ارتکابِ معصیت کو مباح نہیں کیا گیا چاہے کوئی عذر ہی درپیش ہو کیونکہ یہ ترک ہے اور ترک سے صاحبِ عذر بھی عاجز نہیں جب کہ کسی عذر کی بناء پر ترکِ عمل کو مباح کیا ہے کیونکہ عمل سے کبھی کسی عذر پر عاجز رہا جا سکتا ہے، بعض نے ادعاء کیا کہ قولہ تعالیٰ: (فَاتَّقُوا مَا اسْتَطَعْتُمْ) [التغابن: ۱۶] امتثالِ مامور اور اجتنابِ منہی دونوں کو متناول ہے اور یہاں استطاعت کی قید ہے لہذا اس ضمن میں دونوں مستوی ہیں تب حدیث میں استطاعت کے ساتھ تقیید کی جانب

امر میں نہ کہ نہی میں، حکمت یہ ہوگی کہ امر میں عجز کا تصور کثیر ہے بخلاف نہی کے کہ اس میں عجز صرف حالتِ اضطراری میں محصور ہے، بعض نے زعم کیا کہ قولہ تعالیٰ(فاتقوا الله الخ) اس آیت کا ناسخ ہے (اِتَّقُوااللهَ حَقَّ تُقَاتِہٖ) (یعنی اللہ سے ایسے ڈرو جیسے اس سے ڈرنے کا حق ہے) صحیح یہ ہے کہ کوئی نسخ نہیں بلکہ حق تقاته سے مراد اس کے اوامر کا امتثال اور نواہی سے اجتناب ہے قدرت کے ساتھ نہ کہ مع العجز ، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا کہ مکروہ سے اجتناب بھی واجب ہے اور یہ منہی عنہ سے اجتناب کے امر کے عموم کے پیشِ نظر تو یہ واجب و مندوب دونوں کو شامل ہے! جواب دیا گیا کہ قولہ: (فاجتنبوه) پر عمل ایجاب وندب میں ذو اعتبار سے ہوگا ،اس قسم کا سوال و جواب جانبِ امر میں بھی وارد ہے، فاکہانی کہتے ہیں نہی کبھی مانع من نقیض کے ساتھ ہوتی ہے اور وہ محرم ہے ادر کبھی اس کے بغیر اور یہ مکروہ ہے اور ظاہرِ حدیث دونوں کو متناول ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ مباح مامور بہ نہیں کیونکہ تاکید فی الفعل دراصل واجب و مندوب کے لئے مناسب ہے اسی طرح اس کا عکس ! جواب دیا گیا کہ جس نے کہا مباح مامور بہ ہے اسکی مراد امر بمعنی طلب نہیں بلکہ معنائے اعم ہے جو کہ اذن ہے،

یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ امر تکرار کو مقتضی نہیں اور نہ اس کے عدم کو، بعض نے کہا مقتضی ہے، ایک قول ہے کہ ایک مرتبہ سے زائد پر متوقف ہے، حدیثِ باب سے اس کے لئے تمسک کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ بات آنجناب نے اس سائل کے جواب میں کہی تھی جس نے کہا تھا کیا ہر سال حج کرنا ہوگا ؟ تو اگر اس کا اطلاق تکرار کا مقتضی ہوتا یا اس کے عدم کا تو یہ حسنِ سوال نہ تھا اور نہ اس کے جواب کا اہتمام کیا جاتا ، یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ سائل نے احتیاطا اور استظہارا سوال کیا تھا ، مازری کہتے ہیں یہ کہنا محتمل ہے کہ تکرار اس جہت سے ممکن ہے کہ لغت کی رو سے حج میں تکرار مقصود ہے لہذا سائل کے ہاں لغت کی رو سے تکرار محتمل تھا (اسی کے ازالہ کے لئے سوال کرنا مناسب جانا) نہ کہ صیغۂ امر کی جہت سے، اس سے تمسک کر سکتے ہیں وہ حضرات جو ایجابِ عمرہ کے قائل ہیں کیونکہ لغت واشتقاق کی رو سے امر بالحج کا معنی قصدِ بیت اللہ کا تکرار ہے اور بالاجماع ثابت ہے کہ حج کا وجوب ایک ہی مرتبہ ہے تو دوبارہ بیت اللہ کی طرف جانا وجوبِ عمرہ پر دال ہوگا ، یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ نبی اکرم احکام میں اجتہاد کر لیتے تھے (یعنی جب تک وحی نازل نہ ہوتی) کیونکہ آپ نے کہا اگر میں (سائل کے جواب میں) ہاں کہہ دیتا تو (بار بار حج کو جانا) واجب ہو جاتا ، مانعین نے جواب دیا کہ ہوسکتا ہے کہ اسی وقت آپ کی طرف وحی کا نزول ہوا ہو، اس کے ساتھ یہ استدلال بھی ہوا کہ تمام اشیاء اباحت پر ہیں حتی کہ شارع کی جانب سے ممانعت ثابت ہو، کثرتِ سوال اور اس ضمن میں تعمق (یعنی بال کی کھال نکالنا) سے نہی بھی اس سے ثابت ہوئی

بغوی شرح السنة میں لکھتے ہیں سوالات دو طرز پر ہیں ایک جو علی وجہ التعلیم ہوں (یعنی سیکھنے کی غرض سے) ان امور کی بابت جن کی امرِ دین سے ضرورت ہے تو یہ جائز بلکہ اس فرمانِ خداوندی کے بموجب مامور بہ ہیں: (فَاسْأَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ) اس پر صحابہ کرام کے انفال اور کلالہ وغیرہ کے بارہ میں سوالات متنزل ہیں، دوم جو تعنت و تکلف پر مبنی ہوں (یعنی ضرورت نہیں لیکن پھر بھی خوامخواہ سوال کرنے کی عادت ہے جیسے ہمارے دورِ حاضر کے اکثر مسلمان ہیں) تو حدیثِ ہذا میں یہ مراد ہیں اس کی تائید ایک حدیث میں اس سے زجر کے ورود اور سلف صالحین کی اس کی ذم سے ہوتی ہے چنانچہ احمد کے ہاں حضرت معاویہ سے حدیث میں ہے: (إن النبی ﷺ نهى عن الأغلوطات) (یعنی نبی پاک نے معمہ قسم کے سوالات ۔ عالم کے علم کو آزمانے کیلئے جو کئے جاتے ہیں۔ منع کیا)

بقول اوزاعی (ھی شداد المسائل) (یعنی مشکل اور پیچیدہ۔ اور لایعنی جن کی دین میں فوری ضرورت نہیں۔ سوالات) کہتے ہیں اللہ تعالیٰ جب کسی شخص کو علم کی برکت سے محروم کرنا چاہتا ہے تو اس کی زبان پر مغالیط کا اجراء کر دیتا ہے! کہتے ہیں علمی لحاظ سے میں ایسے لوگوں کو تہی دامن پاتا ہوں، ابن وہب کہتے ہیں امام مالک کو کہتے سنا کہ مراء فی العلم (یعنی لوگوں کو متاثر کرنے کیلئے علمیت کا اظہار اور لفاظی وغیرہ کرنا) آدمی کے دل سے علم کا نور ختم کر ڈالتا ہے ابن عربی کہتے ہیں کہ عہد نبوی میں نہی عن السوال اس ڈر سے تھا کہ کہیں کوئی شاق اوامر نازل نہ ہو جائیں اب یہ ممکن نہیں لیکن اس کے باوجود اکثر سلف سے ان مسائل بارے بات کرنے کی کراہت منقول ہے جو ابھی واقع نہیں ہوئے، کہتے ہیں اگر ایسا کرنا حرام نہیں تو مکروہ ضرور ہے مگر ان علماء کے لئے نہیں جنہوں نے مختلف تفاریع مستنبط کیں اور ممکنہ ضروریات اور نئے عہد کے مسائل بارے قواعد وضع کئے تو اللہ تعالیٰ نے بعد والوں کو ان (کے استنباطات) کے ساتھ نفع دیا بالخصوص قحط الرجال کے ادوار میں اھ، مناسب ہے کہ عالم کے لئے اس کی کراہت کا محل تب ہو جب یہ روش زیادہ اہم امور سے اسے مشغول کر دے پھر ان امور کی بابت کلام کرنا ہی مناسب ہے جن کا کثرت سے وقوع متوقع ہو نہ کہ نادر الوقوع خصوصاً مختصرات میں تاکہ ان کا اخذ وفہم آسان ہو

حدیث میں اہم امور ومعاملات کے ساتھ اشتغال کا اشارہ ملا جن کی عاجلاً ضرورت ہے نہ کہ وہ جن کی فی الحال ضرورت نہیں! گویا کہا تمہیں فعلِ اوامر اور اجتنابِ نواہی کے ساتھ مشتغل رہنا چاہئے نہ کہ ایسے مسائل کی بابت سوالات کرو جو ابھی واقع نہیں ہوئے تو مسلمان کو چاہئے کہ ان احکام کی بابت پوچھ پڑتال کرے جو اللہ اور اس کے رسول سے وارد ہیں پھر ان کے تفہم میں محنت کرے اور ان کی مراد پر وقوف کرے پھر ان پر عمل پیرا ہو، اگر وہ علمیات میں سے ہیں تو انکی تصدیق اور ان کی احقیت کے اعتقاد کے ساتھ متشاغل ہو اور اگر وہ عملیات ہیں تو اپنی کوشش کا محور فعلاً اور ترکاً ان کی بجا آوری کو بنائے اگر اس کے بعد اس کے پاس زائد وقت ہے تو کوئی حرج نہیں کہ اسے متوقع طور پر پیش آمدہ معاملات کے حکم کے تصرف میں صرف کر لے اس مقصد کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہ اگر وہ پیش آئے تو عمل پیرا ہو گا، لیکن یہ سارے کام چھوڑ کر صرف فرضی مسائل کے پیچھے لگا رہے اور اس سے ادائیگیِ واجبات میں کوتاہی سرزد ہو رہی ہے تو یہ دائرۂ نہی میں داخل ہے! تفقہ فی الدین وہی محمود ہے جو عمل کرنے کی نیت سے ہو نہ کہ مراء وجدال کے لئے، آگے جلد اس کا بسط آئے گا۔

3 - باب مَا يُكْرَهُ مِنْ كَثْرَةِ السُّؤَالِ وَتَكَلُّفِ مَا لاَ يَعْنِيهِ (کثرتِ سوال اور فضول گوئی کی کراہت)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ (اللہ تعالیٰ کا فرمان: ایسی اشیاء کی بابت مت سوال کرو کہ اگر تمہارے لئے بیان کر دی جائیں تو تمہیں برا لگے)

(وقوله تعالى: لا تسألوا الخ) گویا وہ اس آیت کے ساتھ اپنے اس مدعائے کراہت پر استدلال کرنا چاہتے ہیں اور یہ ان کی طرف سے اس کی تفسیر میں وارد اقوال میں سے ایک کی ترجیح کی طرف مصیر ہے، تفسیر سورۃ المائدہ میں اس کی شانِ نزول بارے موجود اختلاف کی طرف اشارہ کر چکا ہوں اور ابن منیر کا اس قول کو ترجیح دینا کہ (عما كان وعما لم يكن) (یعنی جو تھا اور جو نہیں تھا) بارے کثرتِ سوالات اس کا باعث نزول بنا، بخاری کی صنیع بھی اسی کو مقتضی ہے، باب میں نقل کردہ روایات اس کی تائید کرتی

ہیں، فقہاء کی ایک جماعت نے اس کا شدید انکار کیا ان میں قاضی ابوبکر بن عربی بھی ہیں جو لکھتے ہیں غافلین میں سے ایک قوم کا اعتقاد ہے کہ اس آیت کے مدنظر نوازل (یعنی متوقع پیش آمدہ مسائل) بارے سوال کرنا منع ہے تاوقتیکہ وہ واقع ہو جائیں لیکن ایسا نہیں کیونکہ اس میں تصریح ہے کہ منہی عنہ وہی سوالات ہیں جن کے جواب میں احکام واقع ہو جائیں اور نوازل مسائل اس طرح کے نہیں ہوتے، ان کی بات درست ہے کیونکہ اسکا ظاہر یہ ہے کہ یہ زمانۂ نزولِ وحی کے ساتھ مختص ہے، اسکی تائید باب کی اولین حدیثِ سعد کرتی ہے جس میں ہے: (من سأل عن شیء الخ) تو اب اس کا وقوع ناممکن ہے، اسی حدیثِ سعد کے معنی میں بزار کی تخریج کردہ روایت ہے جس کی سند کو انہوں نے صالح اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ہے ابودرداء سے مرفوعا نقل کیا کہ اللہ نے اپنی کتاب میں جو حلال کیا وہ حلال ہے اور جو حرام کیا وہ حرام ہے اور جس سے وہ خاموش رہا وہ عفو (یعنی مباح) ہے آگے کہا: (فاقبلوا من اللہ عافیتہ فإن اللہ لم یَکُنْ یَنْسیٰ شیئا) (یعنی اللہ سے اسکی عافیت قبول کرو کہ وہ کوئی چیز بھولا ہوا نہیں) پھر یہ آیت تلاوت کی: (وَمَا کَانَ رَبُّکَ نَسِیّاً) [مریم: ۶۴]

دارقطنی نے حضرت ابوثعلبہ سے مرفوعا روایت نقل کی کہ اللہ نے کچھ فرائض فرض کئے ہیں انہیں ضائع نہ کرو، کچھ حدود مقرر کی ہیں ان سے آگے نہ بڑھو اور تم پر رحم کرتے ہوئے کچھ اشیاء سے وہ ساکت رہا ہے اور یہ اس کا نسیان نہیں تو ان کے بارہ میں بحث وسوال نہ کرو، حدیثِ سلمان سے اس کے لئے شاہد ہے جسے ترمذی نے نقل کیا اسی طرح ابن عباس کی حدیث جسے ابوداود نے نقل کی، مسلم نے۔ اسکی اصل بخاری میں ہے جو کتاب العلم میں گزری، ثابت عن انس کے طریق سے نقل کیا کہ ہمیں منع کیا گیا تھا کہ نبی اکرم سے کسی شیٔ بارے سوال کریں ہماری خواہش ہوتی تھی کہ اہلِ بادیہ میں سے (اس حکم سے) کوئی انجان شخص آئے اور ہم سن رہے ہوں اور وہ آپ سے سوال کرے، آگے ایک قصہ ذکر کیا، قصہِ لعان میں ابن عمر کی حدیث گزری جس میں تھا: (فکرہ رسول اللہ ﷺ المسائل وعابھا) مسلم کی نواس بن سمعان سے روایت میں ہے کہ میں نبی اکرم کے عہد میں ایک سال مدینہ میں رہا مجھے ہجرت سے صرف سوالات نے روکے رکھا کہ ہمارا کوئی جب مہاجر جاتا تو آپ سے سوال نہ کرسکتا تھا، ان کی مراد یہ ہے کہ وافد بن کر آئے تھے اور اسی حیثیت سے سال بھر رہے تاکہ آپ سے سوالات کرنے کی آزادی ہو تاکہ دین کی واقفیت حاصل کریں، صفتِ وفد سے استمرارِ اقامت کی طرف اس ڈر سے نہیں نکلے (یعنی اپنے آپ کو مقیم ومہاجر قرار نہیں دیا) کہ پھر ان کیلئے سوال کرنا منع ہو جائے گا، اس میں اشارہ ہے کہ اس نہی عن السوال کے مخاطب وہ اعراب نہ تھے جو وفود بن کر مدینہ آتے تھے

احمد نے ابوامامہ سے نقل کیا کہ جب آیت (یا أَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَسْأَلُوْا الخ) نازل ہوئی ہم آپ سے سوال کرنے سے بچنے لگے کوئی اعرابی آتا تو اسے چادریں دیتے اور کہتے نبی اکرم سے سوالات کرو، ابویعلی کی حضرت براء سے روایت میں ہے کہ مجھ پر سال گزر جاتا میں چاہتا ہوتا کہ آپ سے کچھ پوچھوں مگر متہیب ہوتا اور ہماری خواہش ہوتی کہ اعرابی آجائیں اور آپ سے دین کے بارہ میں سوالات کریں اور ہم بھی ان کے ہمراہ مستفید ہوں، یہ بھی محتمل ہے کہ اس آیت میں نہی مذکور ان سوالات کو متناول نہ ہو جن کی حاجت ہے ان امور میں سے جن کا حکم متقرر ہو چکا تھا یا وہ کہ انہیں ان کی معرفت کی حاجت راہنہ ہوتی تھی جیسے مثلا ذبح بالقصبِ (یعنی بانس یا نوکدار لکڑی کے ساتھ ذبح کرنا) بارے سوال اور اطاعتِ امراء کے وجوب بارے جب وہ معصیت کے احکامات

صادر کریں اسی طرح قیامت کے دن کے احوال اور جو اس سے قبل ملاحم وفتن ہیں، بارے سوال اور وہ مسئلہ جن کا ذکر قرآن میں ہوا مثلا کلالہ، شراب، جوا، حرمت والے مہینوں میں لڑائی، یتامیٰ، محیض، عورتوں اور شکار وغیرہ بارے سوالات،

لیکن وہ حضرات جنہوں نے آیتِ ہذا سے تمسک کرتے ہوئے غیر واقع امور کی بابت کثرتِ سوالات کو مکروہ قرار دیا، انہوں نے اس کا اخذ بطریقِ الحاق کیا ہے اس جہت سے کہ جب کثرتِ سوال شاق تکلیف کا سبب بنتا ہے تو اس کا حق یہ ہے کہ اس سے اجتناب کیا جائے، دارمی نے اپنی مسند کے شروع میں اس کے لئے ایک باب باندھا ہے جس میں صحابہ وتابعین کی ایک جماعت سے اس بارے کثیر آثار وارد کئے مثلا ابن عمر کا قول کہ جو مسائل ابھی واقع نہیں ہوئے ان کے بارہ میں سوال مت کرو کہ میں نے حضرت عمر کو سنا وہ ایسے شخص پر لعنت کرتے تھے جو ایسی چیزوں کے بارے میں پوچھتا ہے جو ابھی نہیں ہوئیں، حضرت عمر سے نقل کیا: (أحرج عليكم أن تسألوا عما لم يكن فإن لنا فيما كان شغلا) (یعنی میں منع کرتا ہوں کہ متوقع پیش آمدہ مسائل بارے ہم سے سوال کرو ہمیں تو ماضی کے مسائل اور بکھیڑوں سے ہی فرصت نہیں) زید بن ثابت کے بارہ میں ہے کہ جب کسی شیٔ کے بارہ میں ان سے پوچھا جاتا تو کہتے (کان ھذا؟) (یعنی یہ مسئلہ پیش آیا ہے؟) تو اگر کہا جاتا نہیں تو کہتے اسے چھوڑو حتی کہ ہو جائے (پھر پوچھنا) ابی بن کعب اور عمار سے بھی اس کا نحو منقول ہے، ابو داود نے مراسیل میں یحی بن ابو کثیر عن ابو سلمہ سے مرفوعا نقل کیا اور طاوس عن معاذ سے مرفوعا کہ (لا تعجلوا بالبلية قبل نزولها فإنكم إن تفعلوا لم يزل فى المسلمين من إذا قال سدد أو وفق وإنْ عَجَّلْتُمْ تَشَتَّتَ بكم السُّبُلُ) (یعنی نازل ہونے سے پہلے مصیبت اپنے گلے نہ لو کہ جب وہ پیش آئیں گے تو ایسے علماء ہوں گے جو تمہیں ان کے حلول بتلائیں اگر جلد بازی کی تو اختلاف کا شکار بن جاؤ گے) یہ مرسل ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں ایک اور طریق کے ساتھ زبیر بن سعید کے اشیاخ سے مرفوعا نقل کیا کہ میری امت میں ہمیشہ ایسے علماء رہیں گے کہ جب ان سے سوال کیا جائے تو ہمیشہ صحیح رہنمائی کریں حتی کہ لوگ ایسے امور کی بابت پوچھ پاچھ شروع کر دیں جو ابھی واقع نہیں ہوئے، اس کا نحو بعض ائمہ نے کہا

اس ضمن میں تحقیق یہ ہے کہ ایسے امور کے بارہ میں بحث جن میں نص موجود نہیں دو قسموں پر ہے ایک یہ کہ اس امر کے اختلافِ وجوہ پر دلالتِ نص میں دخول بارے بحث کی جائے تو یہ مطلوب ہے، مکروہ نہیں بلکہ کئی دفعہ تو کسی مجتہد کی یہ ذمہ داری بن جائے گی، دوم کہ وجوہِ فروق میں تدقیقِ نظر کرے تو دو متماثل اشیاء کے درمیان فرق کرے ایسا فرق جس کا شرع میں کوئی اثر نہ پڑے، وصفِ جمع کے وجود کے ساتھ یا بالعکس کہ دو متفرق اشیاء کے درمیان جمع کرے مثلا وصفِ طردی کے ساتھ، تو یہ ہے جس کی سلف نے ذم کی اسی پر ابن مسعود کی یہ مرفوع حدیث منطبق ہے: (هلك المتنطعون) اسے مسلم نے نقل کیا تو ان کی رائے تھی کہ ایسا کرنا بے جا اور وقت کا ضیاع ہے اس کا مثل کسی ایسے مسئلہ پر اکثارِ تفریع جس کی کتاب وسنت اور اجماع میں اصل نہیں اور پھر نہایت نادر الوقوع ہیں تو ان کی بجائے کسی مفید کام میں وقت صرف کرنا اولیٰ ہے خصوصا اگر اس سے ان مسائل کے بیان میں توسع کا اغفال لازم آئے جو کثیر الوقوع ہیں، اس سے بھی اشد غیبی امور بارے بحث وتمحیص اور کثرتِ سوال جن پر شرع نے ایمان لانے کا حکم دیا ہے ان کی کیفیت (بارے جاننے) کے ترک کے ساتھ، ان میں سے ایسے بھی کہ عالمِ محسوس میں ان کیلئے شاہد نہیں جیسے قیامت کے قیام کا وقت، روح اور امت محمدیہ کی مدت اور اس قسم کے امور جن کی معرفت نقلِ محض سے ہی ممکن تھی اور ان میں سے کثیر کے بارہ میں کوئی شیٔ ثابت نہیں لہذا

ان پر بغیر بحث کے (اجمالی) ایمان لانا ہی واجب ہے پھر اس سے بھی معاملہ شدید ہے ان امور کا جن میں کثرتِ بحث شک اور حیرت کا موجب بنتی ہے، اس کی مثال حضرت ابو ہریرہ کی ایک مرفوع حدیث میں یوں بیان کی گئی کہ لوگ پوچھ پاچھ کرتے رہیں گے حتی کہ (نوبت یہاں تک پہنچ جائیگی کہ) کہیں گے یہ سب اللہ کی مخلوق ہے تو اللہ کا خالق کون ہے؟

یہ اس باب کی آٹھویں حدیث ہے بعض شراح نے لکھا تنطع فی السوال کی مثال حتی کہ مسئول جواب بالمنع دے، حالانکہ قبل ازیں اذن دے چکا تھا، یہ ہے کہ بازار میں موجود کسی سلعہ بارے اس سے پوچھا کہ آیا اسکا اس کے مالک سے خریدا جانا مکروہ ہے یہ تفتیش کرنے سے قبل کہ یہ سامان اسکے ہاتھ کیسے لگا یا نہیں؟ تو وہ اسے جواز کے ساتھ جواب دے، سائل دوبارہ رجوع کرے اور کہے مجھے اندیشہ ہے کہ یہ سامان نہب (یعنی لوٹ مار) اور غصب کے ذریعہ اس کے ہاتھ نہ لگا ہو؟ اور اس وقت اس قسم کا کوئی واقعہ اس کے سننے میں آچکا تھا تو وہ اب اسے منع کرنے پر مجبور ہوا اور خرید نے کو اس امر کے ساتھ مقید کیا کہ اگر کچھ ایسا ثابت ہو گیا تو پھر حرام ہے اور اگر تردد قائم رہا تب مکروہ یا خلافِ اولیٰ ہے تو اگر سائل اس تنطع سے ساکت رہتا تو مفتی اسے جواز کے ساتھ جواب تو دے ہی چکا تھا، یہ متقرر ہونے کے بعد جو بابِ مسائل بند کرتا ہے حتی کہ اس سے کثیر ان احکام کی معرفت رہ جائے جو کثیر الوقوع ہیں تو اس کی فہم وعلم کم رہ جائے گی اور جس نے مسائل کی تفریع وتولید میں توسع کیا خصوصا ان میں جن کا وقوع قلیل ونادر ہو اور بالخصوص اگر اسکا باعث ومحرک فقط مباہات ومغالبہ ہے (یعنی بحث برائے بحث اور اپنے زورِ علمی کا اظہار) تو اس کا یہ فعل مذموم ہے اور اسی روش کو سلف نے مکروہ جانا، جو کتاب اللہ کے معانی کی کھوج میں امعانِ نظر کرے آنجناب سے اس ضمن کی وارد تفاسیر پر محافظت کرتے ہوئے اور جو آپ کے ان صحابہ سے وارد ہے جنہوں نے تنزیل کا مشاہدہ کیا اور کتاب اللہ کے منطوق ومفہوم سے مستفاد احکام حاصل کئے اسی طرح سنتِ نبوی کے فہم میں امعان سے کام لیا اقتصار کرتے ہوئے ان احادیث پر جو حجت کیلئے صالح ہیں (یعنی صحیح روایات) تو یہ قابلِ تعریف اور قابلِ انتفاع ہے اسی پر تابعین اور ان کے بعد کے فقہائے امصار کا عمل محمول کیا جائے گا حتی کہ ایک گروہ ایسا ظاہر ہوا جن کے پہلا گروہ معارض تھا تو ان کے درمیان مراء وجدال کثیر ہوا اور بغض وعناد پیدا ہوا اور ایک دوسرے کو مخالفین (بلکہ کافرین) قرار دیا حالانکہ ایک ہی دین کے پیروکار تھے

بہر حال ہر معاملہ میں میانہ روی کی روش کا حامل ہونا ہی مناسب ہے اسی طرف آپکا فرمان: (فإنما هلك من كان قبلهم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم) اشارت کناں ہے کہ اختلاف عدم انقیاد کا سبب بنتا ہے اور یہ سب طالبانِ علم کی تقسیم کی حیثیت سے! جہاں تک کتاب وسنت میں وارد پر عمل اور اس کے ساتھ تشاغل کا تعلق ہے تو اس کے بارہ میں بحث ہے کہ ان میں سے کون سا اولیٰ ہے؟ انصاف کی بات یہ ہے کہ ہر وہ جو زائد ہو اس پر جو مکلّف کے حق میں فرضِ عین ہے تو لوگ اس بابت دو قسموں پر ہیں ایک جو اپنے آپ میں فہم وتحریر کی قوت پاتے ہیں تو ان کا اس کے ساتھ تشاغل اس سے اعراض کی نسبت اولیٰ ہے اسی طرح تشاغل بالعبادت سے بھی کیونکہ اس میں اوروں کا نفع ہے لیکن جو اپنے آپ میں یہ اہلیت نہیں پاتا تو اس کے لئے عبادت پر دھیان دینا ہی اولیٰ ہے کیونکہ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ان دونوں امور کا کسی میں اجتماع ہو تو اول نے اگر ترک علم کر دیا تو عین ممکن ہے اس کے اس اعراض کے سبب بعض احکام کا ضیاع ہو جائے اور ثانی اگر علم کی طرف متوجہ ہوا اور عبادت کا ترک کر دیا تو اس سے دونوں امر

فوت ہو جائیں گے، اول کا وہ اہل نہیں اور ثانی کا اس نے خود ترک کر دیا، اس باب کے تحت نو احادیث نقل کی ہیں بعض کا تعلق کثرتِ سوالات اور بعض کا تکلیف مالا یعنی السائل سے جبکہ بعض کا آیت کے شانِ نزول کی بابت۔

7289 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ الْمُقْرِءُ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ

ترجمہ: سعد بن ابووقاص راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا سب سے بڑا مجرم وہ ہے جس نے کسی غیر محرم شئ کے بارہ میں دریافت کیا اور وہ اس کے دریافت کرنے کی وجہ سے حرام کر دی گئی۔

سعید سے مراد ابن ابوایوب ہیں اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں دو دیگر طرق میں اس کی صراحت موجود ہے، یہ خزاعی مصری اور ابو یحی کنیت کے حامل تھے ابوایوب کا نام مقلاص تھا، سعید ثقہ وثبت ہیں ابن یونس کے بقول فقیہہ تھے ابن وہب سے منقول ہے کہ انہیں جہمی قرار دیا، بقول ابن حجر عقیل جو ابن خالد ہیں، سے ان کی روایت روایتِ اقران میں شمار ہوگی کہ وہ ان کے طبقہ کے ہیں، مسلم نے یہ حدیث معمر، یونس، ابن عیینہ اور ابراہیم بن سعد سے تخریج کی یہ سب زہری سے اسکے راوی ہیں ابراہیم پھر ابن عیینہ کا سیاق نقل کیا۔ (عن ابیہ) یونس کی روایت میں سماع کا صیغہ ہے۔ (إن أعظم المسلمین الخ) مسلم کی روایت میں (جرما) سے قبل (فی المسلمین) کا اضافہ بھی ہے، کہتے ہیں: (أی فی حقهم)۔ (عن شیء) سفیان کی روایت میں ہے: (أمرا)۔ (لم یحرم) مسلم نے (علی الناس) بھی مزاد کیا، ان کی ابراہیم بن سعد سے روایت میں ہے: (لم یحر م علی المسلمین) ان کی معمر سے روایت میں ہے: (رجل سال عن شیء و نقَّر عنه) یعنی خوب بال کی کھال نکالی۔

(فحرم) مجہول کا صیغہ، مسلم نے (علیهم) بھی مزاد کیا ان کی سفیان سے روایت میں ہے: (علی الناس) بزار نے ایک اور طریق کے ساتھ سعد بن ابووقاص سے نقل کیا کہتے ہیں لوگ کسی چیز کے بارہ میں تساؤل کرتے تو نبی اکرم سے سوال کرتے اور وہ شئ حلال ہوتی لیکن وہ مسلسل پوچھ پاچھ کرتے رہتے حتی کہ وہ حرام قرار دی جاتی، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہتے ہیں ظاہرِ حدیث سے قدریہ نے تمسک کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ (بسا اوقات) کسی شئ کی وجہ سے کوئی کام کرتا ہے لیکن یہ کہنا درست نہیں بلکہ وہ ہر شئ پر قادر ہے تو وہ اپنی تقدیر کے ساتھ سبب اور مسبب دونوں کا فاعل ہے لیکن حدیث اس ماذکر سے تحذیر پر محمول ہے تو اسکے فاعل کے جرم کو عظیم قرار دیا اس کے فعل کے کارہین کی کثرت کے پیش نظر، ان کے غیر نے کہا اہلِ سنت امکانِ تعلیل کا انکار نہیں کرتے البتہ اس کے وجوب کے وہ منکر ہیں تو ممتنع نہیں کہ کسی شئ کی حرمت اس طور مقدر ہو کہ اگر کسی نے اس کے بارہ میں سوال کیا، تو قضاء اسکے اس کی بابت سوال سے سابق ہے نہ کہ یہ کہ سوال تحریم کیلئے علت ہے،

ابن تین کہتے ہیں کہا گیا ہے اس کے ساتھ لاحق جرم اس کے سوال کرنے کی وجہ سے مسلمانوں کے ساتھ مضرت کا الحاق اور یہ انہیں تصرف سے منع کرنا اس شئ میں جو اسکے سوال سے قبل حلال تھی، عیاض کہتے ہیں یہاں جرم سے مراد مسلمانوں کیلئے (اپنے سوال کے نتیجہ میں) کسی نئے حکم کا وجود نہ کہ جو اثم کے معنی میں ہے جس پر عقوبت ہے اس لئے کہ سوال کرنا مباح تھا اسی لئے آپ نے (ایک موقع

پر) فرمایا: (سلونی)، نووی نے ان کا تعقب کرتے ہوئے کہا یہ جواب ضعیف بلکہ باطل ہے، درست وہ جو خطابی اور تیمی وغیرہ نے کہا کہ جرم سے مراد اثم و ذنب ہے اسے انہوں نے اس شخص پر محمول کیا جو تکلفاً وتعنتاً سوال کرتا ہے ان امور میں جن کی اسے ضرورت نہیں (یعنی ایسے ہی بے تکے اور بے جا سوال) اس تخصیص کی دلیل ان امور کے بارہ میں سوال کرنے کے امر کا ثبوت جن کی ضرورت و احتیاج ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (فَاسْأَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ)[النحل :۴۳] تو جس نے کسی پیش آچکے مسئلہ کے بارہ میں پوچھا کیونکہ اسے ضرورت ہے تو وہ معذور ہے اس پر کوئی دوش نہیں لہذا ہر دو امور یعنی سوال کر لینے کا امر اور اس سے زجر ایک ایک جہت کے ساتھ مخصوص ہیں، کہتے ہیں اس سے اخذ کیا جائے گا کہ جس نے کوئی ایسا کام کیا جس سے کسی کو نقصان لاحق ہوتا ہو تو وہ آثم ہوگا، کرمانی نے یہاں مفروضوں پہ مبنی بات کی تو کہا سوال جرم نہیں ہے اور اگر ہے تو کبیرہ نہیں اور اگر کبیرہ بھی ہے تو اکبر الکبائر تو بالکل نہیں!

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی شیٔ بارے سوال اس طور کہ وہ کسی مباح شیٔ کی تحریم کا سبب بن جائے تو یہ اعظم الجرم ہے کیونکہ یہ تمام مکلفین کیلئے تنگی کا سبب بنا تو قتل مثلا کبیرہ گناہ ہے لیکن اس کی مضرت اکیلے مقتول کیلئے ہے یا ان کیلئے جن کا اس سے ناطہ تھا بخلاف صورتِ مسئلہ کے کہ اس کا ضرر سب کیلئے عام ہے، یہ آخری بات طیبی سے استدلالاً اور تمثیلاً ماخوذ ہے، اسکے ساتھ یہ اضافہ مناسب ہوگا کہ سوالِ مذکور اس طرح ہوا اس سے ثبوتِ نہی کے بعد تو اس پر اقدام حرام ہے تو اس پر گناہ مترتب ہوگا اور اس کا ضرر عظمِ اثم کے ساتھ متعدی ہوگا، جمہور کی حدیثِ مذکور کی اس تاویل کی تائید طبری کی محمد بن زیاد عن ابو ہریرہ کی روایت کے الفاظ کرتے ہیں کہ آنجناب نے اس شخص سے فرمایا تھا جس نے یہ سوالِ مذکور کیا: (لو قُلْتُ نعم لَوَجَبَتْ ولَوْ وَجَبَتْ ثم تَرَكْتُمْ لَضَلَلْتُمْ) (یعنی اگر میں اس سوال کے جواب میں ہاں کہہ دیتا تو ایسا کرنا واجب ہو جاتا اور اگر واجب ہو جاتا پھر تم ترک کرتے تو گمراہ ہو جاتے) حسن سند کے ساتھ ابو امامہ سے اس کا مثل نقل کیا اس کی اصل مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے ہے زیادت کے بغیر، کفر کا اطلاق یا تو اس شخص پر ہے جس نے وجوب کا جحد کیا تو یہ اپنے ظاہر پر ہے اور یا اس پر جس نے ترکِ اقرار کیا تو یہ زجر و تغلیظ کے طور سے ہے، اس سے عظمِ ذنب مستفاد ہے اس کے لئے جو اسکے وقوع کا سبب بنا اسے اس امر کے ساتھ موصوف کرنا جائز ہے کہ وہ اعظم الذنوب میں واقع ہوا جیسا کہ اس کی تقریر گزری، حدیث سے ثابت ہوا کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے حتی کہ شرع اس کے برخلاف کے ساتھ وارد ہو۔

اسے مسلم نے (فضائل النبی) اور ابو داؤد نے (السنة) میں نقل کیا ہے۔

- 7290حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ سَمِعْتُ أَبَا النَّضْرِ يُحَدِّثُ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اتَّخَذَ حُجْرَةً فِي الْمَسْجِدِ مِنْ حَصِيرٍ فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيهَا لَيَالِيَ حَتَّى اجْتَمَعَ إِلَيْهِ نَاسٌ ثُمَّ فَقَدُوا صَوْتَهُ لَيْلَةً فَظَنُّوا أَنَّهُ قَدْ نَامَ فَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَتَنَحْنَحُ لِيَخْرُجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ مَا زَالَ بِكُمُ الَّذِي رَأَيْتُ مِنْ صَنِيعِكُمْ حَتَّى خَشِيتُ أَنْ يُكْتَبَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ كُتِبَ عَلَيْكُمْ مَا قُمْتُمْ بِهِ فَصَلُّوا أَيُّهَا النَّاسُ فِي بُيُوتِكُمْ فَإِنَّ أَفْضَلَ صَلاَةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلاَّ الصَّلاَةَ الْمَكْتُوبَةَ .

طرفاه 731، - 6113 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۴۹۳)

شیخ بخاری ابن منصور ہیں کیونکہ (حدثنا عفان) کہا، ابن راہویہ صرف (أخبرنا) کہتے ہیں اور اس لئے کہ ابونعیم نے اسے ابوخیثمہ عن عفان سے تخریج کیا ہے اگر یہ مسندِ اسحاق میں ہوتی تو وہ اس سے عدول نہ کرتے۔ (حجرة) اکثر کے ہاں راء کے ساتھ، مستملی نے زاء کے ساتھ نقل کیا، دونوں ہم معنی ہیں۔ (من صنیعکم) سرخسی کے ہاں: (صنعکم) ہے دونوں ہم معنی ہیں، حدیثِ ہذا کی کچھ شرح باب (إیجاب التکبیر) سے قبل کے باب میں گزر چکی ہے جہاں ابواب صفۃ الصلاۃ ذکر کئے تھے، وہاں اسے عبدالاعلی عن وہیب سے نقل کیا تھا اس کے سارے فوائد اسکے ہم معنی حدیثِ عائشہ کی شرح کے اثناء ابواب التہجد کے باب (ترک قیام اللیل) میں گزرے ہیں، یہاں غرضِ ترجمہ آنجناب کا صحابہ کرام کی صنیع کا انکار اس امر کے تکلف کے مدِ نظر جن کی انہیں اذن نہیں دی تھی اور وہ یہ کہ نمازِ شب کے لئے مسجد میں جمع ہوں۔

- 7291 حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَشْيَاءَ كَرِهَهَا فَلَمَّا أَكْثَرُوا عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةَ غَضِبَ وَقَالَ سَلُونِي فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبِي قَالَ أَبُوكَ حُذَافَةُ ثُمَّ قَامَ آخَرُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبِي فَقَالَ أَبُوكَ سَالِمٌ مَوْلَى شَيْبَةَ فَلَمَّا رَأَى عُمَرُ مَا بِوَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْغَضَبِ قَالَ إِنَّا نَتُوبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ .

طرفه - 92

ترجمہ: ابوموسی اشعری کہتے ہیں نبی پاک سے بعض ان اشیاء کی بابت پوچھا گیا جو آپ کو ناگوار لگا تو جب بکثرت ایسے سوال کئے تو آپ ناراض ہوئے اور فرمایا لو پوچھو جو پوچھنا ہے، ایک نے کہا یا رسول اللہ میرا والد کون ہے؟ فرمایا تمہارا والد حذافہ ہے ایک اور کھڑا ہوا اور کہا یا رسول اللہ میرا والد کون ہے؟ فرمایا تمہارا والد سالم مولی شیبہ ہے تو جب حضرت عمر نے نبی پاک کے چہرہ اقدس پہ آثارِ غضب دیکھے تو کہا ہم اللہ کی طرف توبہ کرتے ہیں۔

یہ قسمِ اول سے متعلق ہے اسی طرح چوتھی، آٹھویں اور نویں سے۔ (سئل رسول الخ) ان اسئلہ سے تفسیر المائدہ میں گزری روایت میں آیت: (لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ)[المائدۃ: ۱۰۱] میں جن اسئلہ کی نہی وارد تھی ان سے مراد کا بیان معروف ہوا، ان میں سے مثلا یہ سوال (أین ناقتی؟) اور جس نے آپ سے بحیرہ اور سائبہ بارے پوچھا اسی طرح قیامت کے وقت بارے سوال اور حج بارے سوال کہ کیا یہ ہر سال فرض ہے، الدعوات اور الفتن میں گزری ہشام وغیرہ کی قتادہ عن انس سے روایت میں تھا کہ لوگوں نے سوال کئے (حتی أحفوہ بالمسألة) یعنی اتنے کثرت سے کئے کہ بعلوہ کالحافی (یعنی ایسے شخص کی طرح کر دیا جو ننگے پاؤں چل رہا ہو، یعنی آپ تنگ پڑ گئے) کہا جاتا ہے: (أحفاه فی السوال) جب کوئی اصرار والحاح کرے۔

(سلونی) حضرت انس کی روایتِ مذکور میں ہے کہ فرمایا کہ مجھ سے کسی بھی شئ کے بارہ میں نہ پوچھو گے مگر میں تمہارے لئے اس کی تبیین کرونگا، ابوحاتم کے ہاں سعید بن بشیر عن قتادہ سے روایت میں ہے کہ ایک روز آپ نکلے حتی کہ منبر پر تشریف فرما ہوئے، بابِ ہذا کی روایتِ زہری میں اس کے وقوع کا وقت بھی بیان کیا کہ یہ نماز ظہر کے بعد کا واقع ہے اس کے الفاظ ہیں سورج زائغ ہونے

کے بعد نکلے تو نمازِ ظہر ادا کی، سلام کے بعد منبر پر کھڑے ہوئے، قیامت کا تذکرہ کیا پھر فرمایا کہ جو کسی شیٔ کے بارہ میں پوچھنا چاہتا ہے وہ پوچھ لے آگے اسی کا نحو ذکر کیا۔

(فقام رجل الخ) زہری کی حدیثِ انس میں ان صحابی کا نام اور روایتِ قتادہ ان کے یہ پوچھنے کا سبب بھی ذکر ہوا، میں نے دوسرے سائل کا نام سعد ذکر کیا تھا اسے میں نے ابن عبدالبر کی تمہید سے سہیل بن ابو صالح کے حالات کے ذکر سے نقل کیا تھا، آگے زہری کی روایت مین ہے کہ ایک اور شخص نے کھڑے ہوکر کہا یا رسول اللہ میرا ٹھکانہ کہاں ہے؟ فرمایا دوزخ! کسی طریق میں اس کا نام ذکر نہیں کیا گویا عمداً پردہ پوشی کیلئے ایسا کیا گیا، طبرانی کی ابو فراس اسلمی کی روایت میں اسکا نحو ہے مزید یہ بھی کہ ایک شخص نے یوں پوچھا کیا میں جنت میں ہوں؟ فرمایا ہاں جنت میں، ان کا بھی نام معلوم نہ کر سکا، ابن عبدالبر نے مسلم کی روایت کے حوالے سے لکھا کہ نبی اکرم نے اثنائے تقریر کہا کوئی کسی بھی شیٔ کے بارہ میں مجھ سے سوال نہ کرے گا مگر میں اسے بتلاؤں گا چاہے کوئی اپنے باپ کے بارہ میں سوال کرے، تو عبداللہ بن حذافہ کھڑے ہوئے اس میں ان کی والدہ کے ان پر اظہارِ راضی اور ان کے جواب کا بھی ذکر ہے، اس میں ہے کہ (فقام سعد سولی شیبة) کہ سعد مولی شیبہ اٹھا اور کہا میں کہاں ہوں؟ فرمایا آگ میں پھر حضرت عمر کا قصہ ذکر کیا (کہ گھٹنوں کے بل ہوئے اور۔۔۔الخ) تو یہ آیت نازل ہوئی: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاء) اور یہ الفاظ بھی: (ونهى النبیﷺ عن قيل وقال و كثرة السؤال) اس زیادت کے ساتھ واضح ہوتا ہے کہ یہی قصہ آیت: (لا تسألوا عن أشياء إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ) کے نزول کا سبب بنا، تو اس شخص کے حق میں اسکی مساءت صریحاً وارد ہوئی بخلاف عبداللہ بن حذافہ کے کہ ان کے حق میں یہ بطریق جواز ہے یعنی اس صورت کہ اگر بالفرض نفس الامر میں ان کے (معروف) والد ان کے حقیقی والد نہ ہوتے تو یہ ان کی والدہ کی رسوائی تھی جیسا کہ ان کی والدہ کو جب اس کا پتہ چلا تو اس پر اظہار ناراضی کیا تھا جیسا کہ کتاب الفتن میں گزرا۔

(فلما رأى عمر الخ) حدیثِ انس میں تبیین ہے کہ سبھی حاضرین صحابہ اس امر کو بھانپ گئے تھے چنانچہ ہشام کی روایت میں ہے کہ ہر کوئی اپنے کپڑے میں سر چھپائے رونے لگا، سعید بن بشیر کی روایت میں زیادت ہے کہ: (وظنوا أن ذلك بين يدى أمر قد حضر) (یعنی گمان کیا کہ کوئی بڑا معاملہ۔ مثلاً قیامت یا عذاب۔ پیش آنے والا ہے) تفسیر المائدہ میں گزری موسی بن انس کی روایت میں تھا کہ سر ڈھانپ کر ہچکیاں لے لے کر رونے لگے! مسلم نے اسی طریق سے یہ زیادت کی کہ اصحاب رسول پر اس سے سخت دن نہ آیا تھا۔

(فقال إنا نتوب الخ) زہری کی روایت میں مزید ہے کہ عمر گھٹنوں کے بل ہوئے اور کہا: (رضينا بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا) قتادہ کی روایت میں یہ زیادت ہے: (نعوذ بالله من شر الفتن) طبری کی سدی سے مرسل روایت میں ہے کہ حضرت عمر کھڑے ہوئے اور آپ کے پاؤں کو بوسہ دیا اور کہا: (رضينا بالله ربا) اسی کا مثل ذکر کیا اور یہ زیادت بھی: (وبالقرآن إماما فَاعْفُ عفَا الله عنك فلم يزل به حتى رَضِيَ) (یعنی ہمیں معاف فرما دیں اللہ آپ کو معاف فرمائے اور اتنی بار یہ کلمات کہے کہ آپ کا غصہ جاتا رہا) اس حدیث میں ترجمہ میں مذکور کے علاوہ بھی کئی باتیں ثابت ہوتی ہیں مثلاً صحابہ کرام کا نبی اکرم کے احوال کی مراقبت اور آپ اگر حالتِ غضب میں ہوں تو ان کی شدتِ اشفاق اس ڈر سے کہ کہیں یہ کسی ایسے عمومی امر سے نہ ہو جس کا باعث وہ بنے ہوں، حضرت عمر کا آپکی نظر میں مقام و مرتبہ اور بے تکلفی بھی ظاہر ہوئی، آدمی کا آدمی کے پاؤں

کو بوسہ دینا، وعظ دیتے ہوئے جوازِ غضب، استاذ کے سامنے طالبعلم کا گھٹنوں کے بل ہونا اسی طرح تابع کا متبوع کے سامنے جب اس سے کسی حاجت کا سائل و طالب ہو، فتنوں سے تعوذ کی مشروعیت کسی ایسی شئ کے وجود کے وقت جس سے ان کے وقوع کا قرینہ ظاہر ہو، دعاء میں استعمالِ مشاکلت جیسے کہا: (اعف عفا الله عنك) وگرنہ نبی اکرم تو پہلے ہی سے معفوعنہ ہیں، ابن عبدالبر لکھتے ہیں امام مالک سے کثرتِ سوال سے نہی کی حکمت بارے سوال ہوا تو کہا میں نہیں جانتا کہ آیا یہ نہی نوازل بارے سوال کرنے سے تھی جو تم کرتے رہتے ہو یا لوگوں سے مالی معاونت طلب کرنے سے؟ بقول ابن عبدالبر ظاہر اول ہے، جہاں تک ثانی تو اس کی کثرت وقلت کے مابین تفرقہ کے مدنظر اس کا کوئی معنی نہیں نہ وہاں جہاں یہ جائز ہو اور نہ جہاں جائز نہ ہو! کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ لوگ آپ سے بصد اصرار کسی شئ کی بابت سوال کرتے رہتے حتی کہ وہ حرام کردی جاتی، کہتے ہیں اکثر علماء کے نزدیک مراد نوازل بارے کثرتِ سوالات اور اغلوطات وتولیدات ہیں، یہی کہا اس ضمن کی کچھ بحث کتاب العلم میں گزری ہے۔

- 7292حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ وَرَّادٍ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ قَالَ كَتَبَ مُعَاوِيَةُ إِلَى الْمُغِيرَةِ اكْتُبْ إِلَيَّ مَا سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .فَكَتَبَ إِلَيْهِ إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلاَةٍ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ اللَّهُمَّ لاَ مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلاَ مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ وَلاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ وَكَتَبَ إِلَيْهِ إِنَّهُ كَانَ يَنْهَى عَنْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةِ الْمَالِ وَكَانَ يَنْهَى عَنْ عُقُوقِ الأُمَّهَاتِ وَوَأْدِ الْبَنَاتِ وَمَنْعٍ وَهَاتِ .

أطرافه 844، 1477، 2408، 5975، 6330، 6473، - 6615 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳ ص:۵۹۹)

شیخِ بخاری ابن اسماعیل ہیں، عبدالملک سے مراد ابن عمیر ہیں۔(و كتب إليه) یہ (فكتب اليه) پر معطوف ہے اور وہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، کثیر رواۃ نے ان دونوں حدیثوں کو علیحدہ علیحدہ نقل کیا ہے یہاں اس کے ایراد سے غرض یہ بیان کرنا ہے کہ آپ قیل وقال اور کثرتِ سوال سے منع کیا کرتے تھے، کتاب الرقاق میں یہ بحث گزری ہے کہ کیا کثرتِ سوال خاص بالمال ہے یا بالاحکام؟ یا اس سے اعم کیلئے ہے! عموم پر اسے محمول کرنا ہی اولیٰ ہے لیکن اس چیز میں کہ سائل کو اسکی احتیاج نہیں جیسا کہ گزرا، حدیثِ اول کی شرح کتاب الدعوات اور ثانی کی الرقاق میں گزری ہے۔

- 7293حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ فَقَالَ نُهِينَا عَنِ التَّكَلُّفِ

ترجمہ: انس کہتے ہیں ہم حضرت عمر کے پاس تھے تو کہا ہمیں تکلف (یعنی شدت پسندی) سے منع کیا گیا ہے۔

(كنا عند عمر الخ) اسی طرح مختصر انقل کیا حمیدی نے ذکر کیا کہ ثابت عن انس کے طریق سے ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے یہ آیت پڑھی: (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) [عبس : ۳۱] تو کہنے لگے یہ ابّ کیا ہے؟ پھر کہنے لگے: (ما كلفنا) یا کہا: (ما أُمِرْنَا بهذا) بقول ابن حجر اسے اسماعیلی نے ہشام عن ثابت سے نقل کیا ہے اسے انہوں نے یونس بن عبید عن ثابت سے بھی ان الفاظ کے

ساتھ نقل کیا کہ ایک شخص نے حضرت عمر سے (وفاکھة و أبا) بارے سوال کیا کہ ابّ کیا ہے؟ تو بولے: (نهينا عن التعمق والتكلف) (یعنی ہمیں بال کی کھال نکالنے، باریک مسائل اور جزئیات میں پڑنے اور تکلف سے منع کیا گیا ہے) یہ اولی ہے کہ بخاری کی اس حدیث کا یہ تکملہ ہو، اس سے بھی اولی وہ روایت جیسے ابونعیم نے مستخرج میں ابومسلم کجی عن سلیمان بن حرب شیخ بخاری کے طریق سے تخریج کیا، حضرت انس سے منقول کیا کہ ہم حضرت عمر کے پاس بیٹھے تھے انہوں نے ایک قمیص پہنی ہوئی تھی جس کی پشت پر چار پیوند لگے تھے تو یہ آیت پڑھی: (وَفَاكِهَةً وَّأَبًّا) تو کہنے لگے یہ فاکہہ تو ہم جانتے ہیں لیکن اب کیا ہے؟ پھر کہا: (مَهُ نُهِينَا عن التكلف)

عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں سلیمان بن حرب سے اسی سند کے ساتھ اس کا مثل نقل کیا، اسے انہوں نے بجائے حماد بن زید کے سلیمان بن حرب عن حماد بن سلمہ سے بھی تخریج کیا (فما الأبُّ) کے بعد ذکر کیا کہ (يابن أم عمر [یعنی اپنے آپ کو مخاطب کیا] إن هذا لهو التكلف) اور تم پر کوئی دوش نہیں اگر اب کا معنی نہ جانا، سلیمان بن حرب کا دونوں حمادوں سے سماع ثابت ہے لیکن وہ ابن زید کے ساتھ مختص تھے تو جب بغیر نسبت ذکر کیے (حدثنا حماد) کہیں تو ان سے مراد ابن زید ہوں گے، حماد بن سلمہ سے روایت کرتے وقت ان کی ولدیت کا ذکر کرتے ہیں، عبد بن حمید نے صالح بن کیسان عن زہری عن انس سے بھی اس کی تخریج کی کہ انہیں خبر دی کہ انہوں نے حضرت عمر کو سنا سورۃ عبس کی آیت: (فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا۔۔ وأبا) تک پڑھیں اور کہا مذکور سب چیزوں کو ہم جانتے ہیں لیکن یہ اب کیا ہے؟ پھر ہاتھ میں پکڑی لاٹھی کو پھینکا اور گویا ہوئے بخدا یہی تکلف ہے، کتاب اللہ نے جو تمہارے لئے مبین کیا اس کی اتباع کرو، طبری نے اسے دو دیگر طرق کے ساتھ بھی زہری سے نقل کیا اس کے آخر میں ہے: (اتبعوا ما بَيَّنَ لكم الكتاب) (یعنی جو قرآن نے واضح کر دیا ہے اسکی اتباع کرو) ایک روایت میں ہے: (ما بُيِّنَ لكم فعليكم به وما لا فَدَعُوهُ) عبد بن حمید نے ابراہیم نخعی عن عبد الرحمٰن بن زید سے نقل کیا کہ ایک شخص نے حضرت عمر سے فاکہہ اور اب کے بارہ میں پوچھا تو حضرت عمر نے جب انہیں دیکھا تو لوگ کہتے ہیں درہ کے ساتھ متوجہ ہوئے (یعنی کچھ گوشمالی کی)

نخعی سے ایک اور طریق کے ساتھ منقول ہے کہ صدیق اکبر نے (وفاكهة وأبا) کی تلاوت کی پھر کہا اب کیا ہے؟ تو لوگوں نے کہا: (كذا و كذا) (یعنی کسی نے کچھ اور کسی نے کچھ کہا) تو ابوبکر بولے: (إن هذا لهو التكلف) پھر کہا کون سی زمین مجھے قبول کرے گی اور کون سا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہو گا اگر میں نے کتاب اللہ کی تفسیر میں وہ کچھ کہا جو میں جانتا نہیں ہوں، یہ نخعی اور صدیق اکبر کے درمیان منقطع ہے اسے انہوں نے ابراہیم تیمی کے طریق سے بھی نقل کیا کہتے ہیں حضرت ابوبکر سے اس بارے سوال ہوا کہ یہ کیا ہے؟ تو یہی مذکور نقل کیا، یہ بھی منقطع ہے تو ایک دوسرے کی تقویت کرتی ہیں حاکم نے مستدرک میں تفسیر آل عمران میں حمید بن انس سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت عمر نے (وفاكهة وأبا) کی تلاوت کی تو بعض نے یہ کہا (یعنی اب کے بارہ میں) اور بعض نے یہ کہا ، عمر بولے چھوڑو یہ سب ہمارے رب کی طرف سے منزل ہے ہمارا سب اس پر ایمان ہے

طبری نے موسی بن انس سے اس کا نحو نقل کیا اسی طرح معاویہ بن قرہ سے اور قتادہ سے دونوں حضرت انس سے منقول ہے کہ ابن عباس نے حضرت عمر کی مجلس میں ابّ کی تشریح کی تھی چنانچہ عبد نے سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے ابن عباس کو اپنے مقربین میں شامل کر رکھا تھا تو اس قصہ کا نحو ذکر کیا جو سورۃ (إذا جاء نصر الله) کی تفسیر میں گزرا ہے اس کے آخر میں ہے: (وقال

تعالىٰ: إنا صَبَبْنَا الماءَ صَبًّا- -- إلى قوله: وَأَبًّا) کہتے ہیں سات (مذکوراشیاء) بنی آدم کا رزق ہیں اور ابّ چوپاؤں کا اکل ہے، یہ مذکور نہیں کہ حضرت عمر نے اس پر ان کا انکار کیا ہو! طبری نے بسند صحیح عاصم بن کلیب عن ابیہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ: (الأبُّ ما تُنبتُهُ الأرض مما تأكله الدوابُّ ولا يأكُلُه الناس) (یعنی ابّ جسے زمین اگاتی ہے جسے جانور کھاتے ہیں اور انسان نہیں کھاتے) کئی تابعین سے بھی اس کا نحو نقل کیا پھر علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا: (الأب الثمار الرطبة) (یعنی تازہ ثمار) سے ابن ابو حاتم نے بھی انہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا، گویا ان سے (واليابسة) ساقط ہوا، انہوں نے عکرمہ عن ابن عباس سے بھی بسند حسن یہ نقل کیا: (الأب الحشيش للبهائم) (یعنی جانوروں کا چارہ) اس میں ایک اور قول بھی ہے جسے دونوں نے علماء سے نقل کیا کہتے ہیں جوشئی بھی سطحِ زمین پر اگتی ہے وہ ابّ ہے ماسوائے پھلوں کے، یہ اول سے اعم ہے، بعض اہلِ لغت نے ذکر کیا کہ اب (مطلق المرعیٰ) ہے (یعنی ہر طرح کا چارہ) شاعر کے اس قول سے استشہاد کیا: (له دعوة سيمونة ريحها الصبا بها يُنبتُ الله الحصيدة والأبَّا) بعض نے کہا ابّ (يابس الفاكهة) ہیں، (یعنی خشک پھل) بعض نے کہا یہ عربی لفظ نہیں اس کی تائید ابوبکر وعمر جیسوں پر اس کے مخفی ہونے سے ہوتی ہے،

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں بخاری کا اس حدیث کو آخر الباب میں نقل کرنا اس امر کا مظہر ہے کہ صحابی کا (أمرنا) اور (نهينا) کہنا مرفوع کے حکم میں ہے اگرچہ وہ اس کی نبی اکرم کی طرف اضافت نہ کریں تبھی اسی قدرِ حدیث پر اقتصار کیا اور قصہ حذف کر دیا۔

- 7294حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَحَدَّثَنِي مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ حِينَ زَاغَتِ الشَّمْسُ فَصَلَّى الظُّهْرَ فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَذَكَرَ السَّاعَةَ وَذَكَرَ أَنَّ بَيْنَ يَدَيْهَا أُمُورًا عِظَامًا ثُمَّ قَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ فَلْيَسْأَلْ عَنْهُ فَوَاللَّهِ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكُمْ بِهِ مَا دُمْتُ فِي مَقَامِي هَذَا قَالَ أَنَسٌ فَأَكْثَرَ النَّاسُ الْبُكَاءَ وَأَكْثَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَقُولَ سَلُونِي .فَقَالَ أَنَسٌ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ أَيْنَ مَدْخَلِي يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ النَّارُ فَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُذَافَةَ فَقَالَ مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَبُوكَ حُذَافَةُ قَالَ ثُمَّ أَكْثَرَ أَنْ يَقُولَ سَلُونِي سَلُونِي فَبَرَكَ عُمَرُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ فَقَالَ رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ ﷺ رَسُولًا قَالَ فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ قَالَ عُمَرُ ذَلِكَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ عُرِضَتْ عَلَيَّ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ آنِفًا فِي عُرْضِ هَذَا الْحَائِطِ وَأَنَا أُصَلِّي فَلَمْ أَرَ كَالْيَوْمِ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ

(ترجمہ کیلئے اسی جلد کا سابقہ نمبر، اس میں مزید ہے کہ ایک نے پوچھا میرا مدخل کیا ہے؟ فرمایا دوزخ)

أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6468، 6486، 7089، 7090، 7091 - 7295

یہ قسمِ ثالث سے تعلق رکھتی ہے اور چوتھی سے بھی، یہ چوتھی حدیث کے معنی میں ہے اس کی شرح گزر چکی، دو طریق کے ساتھ

زہری سے لائے ہیں سیاق معمر کا ہے، کتاب الصلاۃ کے باب (وقت الظهر) میں شعیب کا سیاق تھا دونوں متقارب ہیں۔ (فأکثر الأنصار البكاء) غیر کشمیہنی میں (فأكثر الناس) ہے اور یہ صواب ہے، معمر وغیرہ کی روایت میں بھی یہی ہے۔ (أن بين يديها أمورا الخ) شعیب کی روایت میں تھا: (أن فيها أمورا الخ) یہاں یہ زیادت ہے: (فقام رجل فقال أين مدخلي ؟) یہاں (رسولا) اور شعیب کی روایت میں (نبيا) تھا۔ (فسكت حين قال ذلك عمر ثم قال النبي ﷺ أولىٰ) یہ سب روایتِ شعیب سے ساقط ہے، مبرد کہتے ہیں: (يقال للرجل إذا أفلَتَ مِنْ معضلة : أَوْلىٰ لك أى كِدْتَ تَهلِكُ) (یعنی کسی مصیبت سے بچ جانے والے سے کہا جاتا ہے: قریب تھا کہ تم ہلاک ہو جاؤ) ان کے غیر نے کہا یہ تہدید اور وعید کے معنی میں ہے۔

- 7295 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي مُوسَى بْنُ أَنَسٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَنْ أَبِي قَالَ أَبُوكَ فُلاَنٌ . وَنَزَلَتْ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ ﴾ الآيَةَ . (سابقہ)

أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6468، 6486، 7089، 7090، 7091 - 7294

موسیٰ حضرت انس کے بیٹے کی ان سے روایت۔

- 7296 حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا شَبَابَةُ حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَنْ يَبْرَحَ النَّاسُ يَتَسَاءَلُونَ حَتَّى يَقُولُوا هَذَا اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَمَنْ خَلَقَ اللَّهَ

ترجمہ: انس بن مالک کہتے ہیں رسول اللہ نے فرمایا لوگ برابر سوالات کرتے رہیں گے یہاں تک کہ یہ بھی کہیں گے کہ یہ اللہ تو ہوا جو ہر شیٔ کا خالق ہے تو اللہ کو کس نے پیدا کیا؟۔

(ورقاء) یہ ابن عمر یشکری ہیں ان کے شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن، ابن معمر بن حزم انصاری ہیں، ابوطوالہ کنیت تھی اور اسی کے ساتھ مشہور تھے۔(يتسائلون) مستملی کے ہاں (يسألون) ہے مسلم کی عروہ عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (لا يزال الناس يتساء لون)۔

(هذا الله خالق الخ) عروہ کی روایت میں ہے: (هذا خلق الله الخلق) مسلم کی ہی اور یہ بخاری کے ہاں بدء الخلق میں گزری، عروہ سے روایت میں ہے کہ شیطان بندے یا فرمایا تم میں سے کسی کے پاس آتا اور کہتا ہے (یعنی وسواس ڈالتا ہے) یہ سب کچھ کس نے پیدا کیا حتی کہ کہتا ہے تیرے رب کا خالق کون ہے؟ مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: (من خلق السماء من خلق الأرض فيقول الله) احمد اور طبرانی کی خزیمہ بن ثابت سے روایت میں اس کا مثل ہے، مسلم کی محمد بن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (حتى يقولوا هذا الله خلقنا) ان کی یزید بن اصم عنہ سے روایت میں ہے: (حتى يقول الله خلق كل شيء) مختار بن فلفل کی حضرت انس سے روایت میں ہے وہ نبی اکرم سے بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کہا آپ کی امت ہمیشہ کہتی رہے گی کہ کذا و کذا (یعنی ہر چیز کا کوئی خالق ہے) حتی کہ کہیں گے: (هذا الخلق خلق الله) بزار کی ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے روایت میں ہے لوگ کہیں گے اللہ تعالیٰ ہر شیٔ سے پہلے تھا تو اللہ سے پہلے کون تھا؟ تو ربشی کہتے ہیں قولہ: (هذا

الخلق خلق الله) محتمل ہے کہ (هذا) مفعول ہو اور معنی یہ کہ حتی کہ یہ بات کہی جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مبتدا ہو جس کی خبر محذوف ہے ای (هذا الأمر قد علم) لفظ اول یعنی مسلم کی روایتِ انس پر: (هذا الله) مبتدا اور خبر ہے یا (هذا) مبتدا اور (الله) عطفِ بیان اور (خلق الخلق) اس کی خبر ہے! طیبی کہتے ہیں اول اولیٰ ہے لیکن اس کی تقدیر ہے: (هذا مقرر معلوم وهو أن الله خلق الخلق وهو شيء و كُلُّ شيء مخلوق فمَنْ خَلَقَهُ) (یعنی اللہ بھی شیٔ ہے تو ہر شیٔ کا کوئی خالق ہے تو پھر اللہ کا خالق کون ہے؟) تو اس سے مابعد الفاء کی ماقبل پر ترتیب ظاہر ہوتی ہے۔

(فمن خلق الله) بدءالخلق کی روایت میں تھا: (من خلق ربك) اور مزید یہ بھی کہ جب بات یہاں تک پہنچ جائے تو (فَلْيَسْتَعِذْ باللهِ وَلْيَنْتَهِ) (یعنی ایسا خیال آنے پہ اعوذ باللہ پڑھے اور رک جائے) مسلم کی روایت میں ہے کہ جو یہ پائے وہ کہے: (آمنت بالله) ایک اور میں: (و رسله) بھی مزاد ہے، ابو داؤد اور نسائی کے ہاں یہ زیادت بھی ہے کہ کہو: (الله أحد الله الصمد) پھر بائیں جانب پھونک مارو پھر استعاذہ کرو، احمد کی حضرت عائشہ سے روایت میں ہے جب یہ حالت ہو تو کہے: (آمنت بالله و رسوله) اس سے یہ کیفیت ختم ہو جائے گی، مسلم کی ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے روایت میں اول کا مثل ہے اور مزید یہ بھی کہ میں مسجد میں تھا کہ کچھ دیہاتی آئے، آگے اس بابت ان کا سوال ذکر کیا اور یہ کہ انہوں نے انہیں یہ سن کر کنکریاں ماریں اور کہا میرے خلیل نے سچ کہا تھا، ان کی محمد بن سیرین عنہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (صدق الله ورسوله) ابن بطال کہتے ہیں حدیثِ انس میں کثرتِ سوال کے ذم کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ محذور کی طرف مفضی ہے جیسے یہ مذکور سوال کیونکہ یہ جہلِ مفرط کا نتیجہ ہے حضرت ابو ہریرہ سے ایک روایت کے الفاظ ہیں: (لا يزال الشيطان يأتي أحدكم فيقول من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول مَنْ خَلَقَ الله فإذا وجد ذلك أحدكم فليقل آمنت بالله) ایک روایت میں ہے: (ذلك صريح الإيمان) شاید صحابی کی اس روایت میں یہی مراد تھی جو ابو داؤد نے سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے تخریج کی، کہتے ہیں نبی اکرم کے صحابہ میں سے کچھ لوگ آپ کے پاس آئے اور عرض کی ہمارے دلوں میں کچھ ایسا خیال آتا ہے کہ ہمیں وہ کہنا بڑا عظیم لگتا ہے ہمیں پسند نہیں کہ پوری دنیا بھی مل جائے تو وہ بات کہیں، فرمایا کیا کوئی ایسی کیفیت پاتے ہو؟ یہ تو صریحِ ایمان ہے،

ابن ابوشیبہ نے ابن عباس سے روایت نقل کی کہ ایک شخص نبی کریم کے پاس آیا اور کہا میرے دل میں ایک ایسا خیال آتا ہے کہ میں کوئلہ ہو جاؤں یہ اس امر سے مجھے زیادہ پسند ہے کہ اس کے ساتھ تکلم کروں، یہ سن کر فرمایا: (الحمد الله الذى رَدَّ أمره إلى الوسوسة) (یعنی اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اسے وسوسہ تک ہی محدود رکھا) پھر خطابی نے صریح الایمان سے مراد کا بیان کیا کہ یہ ان کا کہنا کہ انہیں بہت عظیم لگتا ہے کہ اس خیال کو الفاظ کا جامہ پہنائیں اور شیطان کے اس القاء کو قبول کرنے سے ان کا ممتنع ہونا تو یہ (یعنی صریح الایمان) اگر نہ ہوتو انہیں یہ کہنا عظیم نہ لگتا، یہ نہیں مراد کہ یہ وسوسہ صریح الایمان ہے بلکہ یہ تو شیطان کی ہی جانب سے ہے اور یہ اس کا کید و وسوسہ ہے، طیبی کہتے ہیں (نجد في أنفسنا الشيء) یعنی (الشيء القبيح) یعنی جو اس کا ذکر حضرت انس اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیثوں میں ہوا اور قولہ: (يعظم أن نتكلم به) یعنی اس علم کے مدنظر کہ یہ اس لائق نہیں کہ اس کا اعتقاد رکھا جائے اور قولہ (ذالك صريح الإيمان) یعنی تمہارا یہ جاننا کہ یہ قبیح وساوس میں سے ہے اور تمہارا اسے قبول کرنے (اور اسے

نوک زبان پر لانے) سے امتناع اور اس سے تمہارا نفرت کرنا تمہارے ایمان کے خالص ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کافر اس قسم کے وسوسہِ شیطان کے دل میں درآنے پر مصر رہتا ہے اور اس سے تخلص نہیں کرتا ،

دوسری حدیث میں آپ کا فرمان : (فليستعذ بالله ولينته) یعنی اس خیال بارے تفکر ترک کرے اور استعاذہ کرے ، اس میں حکمت یہ ہے کہ ہر موسوِس سے اللہ تعالیٰ کے استغناء کے ساتھ علم ضروری امر ہے اور یہ اس کے لئے کسی احتجاج و مناظرہ کی احتیاج نہیں تو اگر اس قسم کا کوئی فاسد خیال دل میں آئے تو یہ شیطانی وسوسہ ہے اور یہ غیر متناہی ہے تو اسے کسی بھی دلیل کے ساتھ اگر رد کرنے کی کوشش کرے گا (یعنی اس بحث میں پڑ کر دلائل دینے کی کوشش کرے گا) تو اگر مغالطہ واسترسال کا ایک در بند ہوگا تو کوئی اور کھل جائے گا تو اس کے اس کے فتنہ سے سالم بھی رہا تو (اس بحث میں پڑ کر) وقت کا ضیاع تو ہوگا لہذا اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے اور اس کے ساتھ استعاذہ سے قوی اس کے رد و دفع کی کوئی تدبیر نہیں جیسے قرآن نے فرمایا: (وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ)[الأعراف: ۲۰۰] ایک روایت کے حوالے سے: (فليقل الله أحد الخ) جو گزرا تو یہ تین صفات اس امر پر آگاہی دیتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مخلوق ہونا جائز نہیں ، جہاں تک (أحد) ہے تو اس کا معنی ہے کہ اس کا کوئی ثانی اور مثل نہیں تو اگر اسے مخلوق فرض کیا جائے تو علی الاطلاق وہ (أحد) نہ ہوا، اس بارے مزید بحث کتاب التوحید کے شروع کی حدیثِ عائشہ کی شرح میں آئے گی

مہلب کہتے ہیں قولہ: (صريح الإيمان) یعنی ایسے امر (بحث) میں الجھنے سے انقطاع جس کی کوئی انتہاء نہیں لہذا ضروری ہے کہ ایک ایسے خالق کا وجود لازم مانا جائے جس کا کوئی خالق نہ ہو کیونکہ عاقلِ متفکر تمام مخلوقات کے لئے خالق پاتا ہے کیونکہ ان میں اثرِ صنعت اور ان پر جاری حدث (یعنی تغیر و تبدل) عیاں ہے اور خالق اس صفت کے برخلاف ہے تو واجب ہے کہ ان سب کے لئے کوئی ایسا خالق ہو جس کا کوئی خالق نہیں تو یہی صریح الایمان ہے نہ کہ وہ بحث جو کیدِ شیطان سے ہے جو حیرت کی طرف مؤدی ہے ، بقول ابن بطال اگر موسوس کہے کیا مانع ہے کہ خالق خود ہی اپنا خالق ہو؟ تو اسے کہا جائے کہ یہ کلام باہم متناقض ہے کیونکہ تم نے خالق کا اثبات اور اس کے وجود کا ایجاب کیا پھر تم اب کہتے ہو کہ وہ خود اپنے آپ کا خالق ہے تو یوں تم نے اس کے عدم کا ایجاب کیا (یعنی گویا وہ اپنے آپ کو پیدا کرنے یا بنانے سے قبل عدم تھا) تو موجود بھی کہنا اور معدوم بھی ، باہم متناقض ہے لہذا فاسد ہے اس لئے کہ فاعل کا وجود اس کے فعل کے وجود سے متقدم ہوتا ہے تو مستحیل ہے کہ خود اس کا نفس اس کا فعل ہو ، کہتے ہیں یہ اس شبہ کے حل میں واضح ہے اور یہ صریح الایمان کی طرف مفضی ہے اھ ملخصا موضحا ،

ابو ہریرہ کی حدیث مسلم نے تخریج کی ہے تو انہی کی طرف اس کی نسبت اولی ہے اس کے بعد انہوں نے ابن مسعود کی حدیث نقل کی کہتے ہیں نبی اکرم سے وسوسہ کی بابت سوال کیا گیا تو فرمایا: (ذاك محض الإيمان) یہ ابوداؤد اور نسائی کے ہاں ابن عباس سے روایت میں بھی ہے جسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ابن تین لکھتے ہیں اگر ہر شئ کے مخترع کے لئے مخترع کا ہونا جائز ہو تو یہ بات کبھی ختم نہ ہو تو ایک موجدِ قدیم تک بات پہنچانا پڑے گی اور قدیم (کی صفت یہ ہے کہ) وہ جس سے کوئی شئ متقدم نہ ہو اور جس کا عدم صحیح نہ ہو اور وہ فاعل ہی ہوگا مفعول نہ ہوگا اور وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات ہے ! کرمانی کہتے ہیں ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت بالدلیل

فرضِ عین یا فرضِ کفایہ ے اوراس کی بابت سوال کرنے سے ہی اس کا طریق متعین ہے کیونکہ یہی اس کا مقدمہ ہے لیکن جب بالضرورت معروف ہے کہ خالق مخلوق سے دیگر ہے یا بالکسب یہ معروف ہے جو مقاربِ صدق ہے تو اس بارے سوال تعنت (یعنی تکلف اور بے جا) ہے ، تو متعلق بالسوال ذم وہ جو بطورِ تعنت ہو وگرنہ تو اس کی معرفت کی طرف توصل اور اس سے شبہ کا ازالہ صریح ایمان ہے کیونکہ دفعِ تسلسل کے لئے ضروری ہے کہ کسی ایسے خالق تک بات پہنچائی جائے جس کا کوئی خالق نہ ہو

اس کا نحو بدء الخلق کے باب (صفة إبليس) میں گزرا اور جو انہوں نے ثبوتِ وجوب بارے ذکر کیا تو اس ضمن کی بحث کتاب التوحید میں آئے گی، کہا جاتا ہے (عباسی) خلیفہ ہارون کے زمانہ میں بادشاہِ ہندوستان کے ساتھ اس مسئلہ میں اس کی بحث چھڑی، ہندوستان کے بادشاہ نے اسے خط میں لکھا کیا خالق اس امر کی قدرت رکھتا ہے کہ اپنے جیسا پیدا کرے تو اس نے علماء سے مشورے شروع کئے ایک نوجوان عالم اٹھا اور کہا یہ سوال محال ہے کیونکہ مخلوق محدث ہے اور محدث قدیم کی مثل نہیں ہوسکتا تو یہ امر مستحیل ہے کہ کہا جائے خالق اپنی مثل پیدا کرنے پر قادر ہے یا نہیں قادر! جیسے قادرِ عالم کی بابت یہ کہنا مستحیل ہے کہ وہ عاجز و جاہل ہونے پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں؟

یہ بھی امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 7297حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ بْنِ مَيْمُونٍ حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ؓ قَالَ كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَرْثٍ بِالْمَدِينَةِ وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى عَسِيبٍ فَمَرَّ بِنَفَرٍ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ سَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا تَسْأَلُوهُ لَا يُسْمِعُكُمْ مَا تَكْرَهُونَ فَقَامُوا إِلَيْهِ فَقَالُوا يَا أَبَا الْقَاسِمِ حَدِّثْنَا عَنِ الرُّوحِ فَقَامَ سَاعَةً يَنْظُرُ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ فَتَأَخَّرْتُ عَنْهُ حَتَّى صَعِدَ الْوَحْيُ ثُمَّ قَالَ ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾

.أطرافه 125، 4721، 7456، - 7462 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۳۳۴)

تفسیر سورۃ سبحان میں اس کی مفصل شرح گزری ہے۔(فتأخرت حتى صعد الخ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ آپ نے اسی وقت ان کا جواب دیا اور یہ سیرتِ موسی بن عقبہ اور سیرتِ سلیمان تیمی میں اس مذکور کا رد کرتا ہے کہ آپ نے تین دن کے بعد جواب دیا تھا، سیرت ابن اسحاق میں ہے کہ پندرہ دن بعد جواب دیا، اس بارے چار ابواب کے بعد بحث ہوگی۔

- 4 باب الاقْتِدَاءِ بِأَفْعَالِ النَّبِيِّ ﷺ (نبی پاک کے افعال بھی قابلِ اقتداء ہیں)

اس میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:(لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) [الأحزاب: ۲۱] علماء کی ایک جماعت اس کے وجوب کی قائل ہے کیونکہ یہ اس فرمانِ خداوندی کے عموم میں داخل ہے: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) [الحشر: ۷] اور (فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ)[آل عمران: ۳۱] اور (فَاتَّبِعُوهُ)[الأعراف: ۱۵۸] تو آپ کے افعال کی اتباع بھی عین اسی طرح واجب ہے جس طرح آپ کے اقوال کی حتی کہ ندب کی یا خصوصیت کی کوئی دلیل مل جائے! دیگر نے کہا (آپ

کا قول وفعل) وجوب ، ندب اور اباحت کو محتمل ہے لہذا احتیاج قرینہ ہے جمہور برائے ندب کے قائل ہیں اگر وجہِ قربت ظاہر ہو ، بعض نے کہا اگر چہ ظاہر نہ بھی ہو بعض نے تکرار اور عدم کا تفرقہ کیا ، بعض حضرات نے کہا اگر آنجناب کا فعل بیانِ مجمل کے بطور ہو تو اس کا حکم اسی مجمل کے حکم جیسا ہے وجوب ، ندب یا اباحت کے اعتبار سے تو اگر کوئی وجہِ قربت ظاہر ہو تو برائے ندب اور جس میں کوئی وجہِ قربت ظاہر نہ ہو تو برائے باحت ہو گا ، جہاں تک آنجناب کی اپنے سامنے ہونے والے کسی فعل کی تقریر تو یہ جواز پر دال ہو گا ، یہ مسئلہ اصولِ فقہ میں بسط کے ساتھ مذکور ہے اسی کے ساتھ آپ کے قول وفعل کا تعارض متعلق ہے ، اس سے حکم خصائص متفرع ہے اس بارے میں نے ایک کتاب تصنیف کی ہے اسی طرح ہمارے شیخ شیوخ حافظ صلاح الدین علائی کی بھی اس موضوع پر ایک جلیل القدر کتاب ہے

اس میں حاصل مذکورہ تین اقوال ہیں ایک یہ کہ (تعارض کی صورت میں) قول مقدم ہو گا کیونکہ اس کے لئے ایک صیغہ ہے جو معانی کو متضمن ہے بخلاف فعل کے ، دوم یہ کہ فعل کو تقدم حاصل ہے کیونکہ فعلِ نبوی میں اس طرح کے احتمالات کا امکان نہیں جو آپ کے اقوال میں ہے ، سوم کہ ترجیح دینا پڑے گی اور اس سب کا محل تب جب دال علی الخصوصیت کسی قرینہ کا وجود نہ ہو ،

جمہور اول کی طرف میلان رکھتے ہیں ان کی حجت یہ ہے کہ قول کے ساتھ محسوس ومعقول دونوں سے تعبیر کیا جاتا ہے بخلاف فعل کے کہ وہ محسوس کے ساتھ مختص ہے تو قول اتم ہے اور یہ کہ قول کے دلیل ہونے پر اتفاق ہے بخلاف فعل کے اور اس لئے کہ قول بنفسہٖ دال ہوتا ہے بخلاف فعل کے کہ وہ واسطہ کا محتاج ہے اور یہ کہ تقدیمِ فعل کبھی عمل بالقول کے ترک کی طرف مفضی ہو سکتا ہے اور عمل بالقول کے ساتھ مدلولِ فعل پر عمل بھی ممکن ہے لہذا ان اعتبارات کی روشنی میں قول ارجح ہے ۔

- 7298حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ اتَّخَذَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فَاتَّخَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي اتَّخَذْتُ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فَنَبَذَهُ وَقَالَ إِنِّي لَنْ أَلْبَسَهُ أَبَدًا فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ .

أطرافه 5865، 5866، 5867، 5873، 5876، - 6651 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۹ ص: ۵۲۵)

سفیان سے مراد جیسا کہ مزی نے جزم کیا ، ثوری ہیں ۔ (عن ابن عمر) اسماعیلی کی ایک اور طریق کے ساتھ روایت میں ابونعیم سے : (سمعت ابن عمر) مذکور ہے ۔ (فنبذ الناس الخ) اس مثال پر اقتصار کیا کیونکہ یہ صحابہ کرام کی فعل وترک میں آنجناب کی اقتداء پر مشتمل ہے ، سونے کی انگشتری بارے بحث کتاب اللباس میں گزری ، ابن بطال نے افعالِ نبوی بارے اس اختلاف کا ذکر کیا اور قائلینِ وجوب کے لئے حدیثِ باب سے احتجاج کرنے کہ اس میں ہے کہ آپ نے انگوٹھی اتار دی تو صحابہ نے بھی اتار دی ایک دفعہ نماز پڑھتے ہوئے نعلین مبارک اتاری تو صحابہ نے بھی یہی کیا لیکن ادھر جب حدیبیہ کے موقع پر انہیں حکم دیا (یعنی قولی حکم) کہ (احرام سے) متحلل ہو جائیں تو وہ فوری طور سے اس کی بجا آوری سے متاخر ہوئے اس امید میں کہ آپ انہیں اذنِ قتال دیدیں اور اس میں اللہ کی نصرت آئے اور اس طرح انہیں تکمیلِ عمرہ کا موقع مل جائے پھر ام سلمہ نے آپ سے کہا آپ باہر نکل کر سر منڈوائیں اور قربانی ذبح کریں تو جب یہ کیا تو صحابہ کرام نے بھی سرعت سے یہی کیا ، تو اس سے دلالت ملی کہ فعل قول سے ابلغ ہے اور جب آنجناب نے صحابہ کرام کو وصال (یعنی پیدر پے روزانہ روزہ رکھنے) سے منع کیا تو انہوں نے عرض کی آپ بھی تو ایسا کرتے ہیں ! تو فرمایا مجھے تو کھلایا

اور پلایا جاتا ہے تو اگر آپ قابلِ اقتداء نہ ہوتے تو کہتے میرے ایسا کرنے میں کوئی ایسی شئ نہیں جو تمہارے لئے وصال کو مباح کرے لیکن آپ نے اس سے عدول کیا اور ان کے لئے وصال کے ساتھ اپنی وجہِ اختصاص بیان کی اھ بقول ابن حجر ان کی اس مذکور کلام میں ان کے دعوائے وجوب پر دلیل نہیں بلکہ ان سے آپ کی مطلق تاَسی پر دلالت ملتی ہے۔

- 5 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ فِي الْعِلْمِ وَالْغُلُوِّ فِي الدِّينِ وَالْبِدَعِ

(شدت پسندی، بے جا بحث وتمحیص اور دین میں غلو مکروہ ہے)

لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾ (کیونکہ اللہ نے فرمایا اے اہلِ کتاب اپنے دین میں غلو نہ کرو اور اللہ کی طرف حق بات ہی منسوب کرو)

غیرِ ابوذر نے (فی العلم) بھی مزاد کیا اور یہ تنازع و تعمق دونوں سے متعلق ہے جیسے ان کا قول: (والغلو فی الدین والبدع) بھی دونوں کو متناول ہے۔(لقول الله تعالىٰ : يا أهل الكتاب الخ) صدرِ آیت فروعِ دین سے متعلق ہے انہی سے ترجمہ میں (بالعلم) کے ساتھ تعبیر کیا گیا اور اس کا مابعد اصول کے ساتھ متعلق ہے، جہاں تک (التعمق) ہے تو اس کا معنی ہے:(التشديد فی الأمر) حتی کہ حد (اعتدال) سے متجاوز ہو جائے اس کی تشریح کتاب الصیام میں وصال فی الصیام کی بحث کے اثناء گزری ہے جہاں کہا تھا:(حتی یدع المتعمقون تعمقهم) اور جو (التنازع) ہے تو یہ منازعت سے ہے جو اصل میں مجاذبت ہے اور اس کے ساتھ مجادلہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد اختلاف فی الحکم کے وقت مجادلہ کرنا جب دلیل متضح نہ ہو،اس سے مذموم قیامِ دلیل کے بعد لجاج (یعنی غلطی کا احساس ہونے کے باوجود اپنی بات پہ اڑا رہنا) ہے، جہاں تک غلو کا تعلق ہے تو اس سے مراد کسی شئ میں مبالغہ آرائی کرنا اور حد سے تجاوز کے ساتھ تشدید کا مظاہر کرنا، اس میں معنائے تعمق ہے، کہا جاتا ہے:(غَلَا فی الشیء يَغْلُو غُلُوًّا) اور (غلا السِّعر يغلو غلاء) جب عادت سے متجاوز ہو جائے اور (غلا السهم غلوا) جب ہدف تک پہنچ جائے، غلو سے صریح نہی وارد ہے اور یہ نسائی اور ابن ماجہ۔ ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، کی ابو عالیہ عن ابن عباس سے روایت میں، کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے فرمایا تو کنکریاں مارنے بارے ایک حدیث ذکر کی اور اس میں یہ بھی ذکر کیا: (و إياكم و الغلو فی الدين فإنما أهْلَكَ مَنْ قبلكم الغلوُّ فی الدين)

اور جو (البدع) ہے تو یہ بدعت کی جمع ہے، یہ ہر شئ جس کی کوئی سابق مثال نہ ہو تو لغۃً یہ محمود و مذموم دونوں کو شامل ہے، اہلِ شرع کے عرف میں قابلِ ذم کے ساتھ مختص ہے اگر محمود میں اس کا ورود ہوا ہے تو وہ لغوی معنی پر ہے، آیت کے ساتھ استدلال اس امر پر مبنی ہے کہ اہلِ کتاب کا لفظ تعمیم کے لئے ہے تاکہ وہ یہود و نصاریٰ کے غیر کو بھی متناول ہو یا اس امر پر محمول ہے کہ یہود و نصاریٰ کے ماسوا کو اس کا تناول کرنا بطریقِ الحاق ہے، اس کے تحت سات احادیث لائے ہیں۔

علامہ انور باب (ما يكره من التعمق الخ) کے تحت کہتے ہیں غلو فی البدع یہ ہے کہ عمل بالسنت سے حرماں نصیبی ہوئی تو بدعتوں کو ایجاد کرنا شروع کیا تاکہ ان پر عمل پیرا ہو۔

- 7299حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تُوَاصِلُوا قَالُوا إِنَّكَ تُوَاصِلُ .قَالَ إِنِّي لَسْتُ مِثْلَكُمْ إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي فَلَمْ يَنْتَهُوا عَنِ الْوِصَالِ قَالَ فَوَاصَلَ بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَيْنِ أَوْ لَيْلَتَيْنِ ثُمَّ رَأَوُا الْهِلاَلَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَوْ تَأَخَّرَ الْهِلاَلُ لَزِدْتُكُمْ كَالْمُنَكِّلِ لَهُمْ .

أطرافه 1965، 1966، 6851، - 7242 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۱۷۰ اور۱۷۳)

کتاب الصیام میں یہ مشروحا گزری۔(لو تأخر الهلال الخ) کتاب التمنی کی حدیثِ انس کے الفاظ تھے:(ولو مُدَّ لی فی الشهر لَوَاصَلْتُ وصالاً يَدَعُ المتعمقون تَعَمُّقَهم)اسی روایت کی طرف ترجمہ میں اشارہ کیا ہے لیکن اپنی عادت کے مطابق ایسی روایت کا ایراد کیا ہے جو ظاہراً ترجمہ سے مناسبت نہیں رکھتی لیکن اس کے دیگر طریق میں مناسبت موجود ہے۔ (کالمنكى) نکایۃ سے،ابوذر کی مستملی سے نسخہِ بخاری میں(کالمنکر) ہےاس پر (لهم) میں لام بمعنی (علیٰ) ہے، کشمیہنی سے (کالمنكل) منقول ہے یہی باقیوں کی روایت میں ہے ،کتاب الصیام میں شعیب عن زہری کے طریق سے یہ الفاظ تھے: (كالتنكيل لهم حين أبَوْا أن ينتهوا)۔

- 7300حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ خَطَبَنَا عَلِيٌّ ؓ عَلَى مِنْبَرٍ مِنْ آجُرٍّ وَعَلَيْهِ سَيْفٌ فِيهِ صَحِيفَةٌ مُعَلَّقَةٌ فَقَالَ وَاللَّهِ مَا عِنْدَنَا مِنْ كِتَابٍ يُقْرَأُ إِلاَّ كِتَابُ اللَّهِ وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ فَنَشَرَهَا فَإِذَا فِيهَا أَسْنَانُ الإِبِلِ وَإِذَا فِيهَا الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مِنْ عَيْرٍ إِلَى كَذَا فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلاَ عَدْلاً وَإِذَا فِيهِ ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ فَمَنْ أَخْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلاَ عَدْلاً وَإِذَا فِيهَا مَنْ وَالَى قَوْمًا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلاَ عَدْلاً .(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۲۷)

أطرافه 111، 1870، 3047، 3172، 3179، 6755، 6903، 6915

(حدثنی أبی) یہ یزید بن شریک تیمی ہیں۔ (من آجر) یعنی پختہ اینٹوں کا بنا، مداور زیادت واو کے ساتھ بھی کہا گیا، یہ فارسی معرب ہے۔(فإذا فیھا) محتمل ہے کہ حضرت علی نے خود پڑھا ہو یا کسی اور کو پڑھنے کیلئے تھمایا ہو۔(المدينة حرم) اس سے متعلق پوری بحث اواخر الحج میں گزری۔ (ذمة المسلمين الخ) اس بارے مبسوط بحث الجزیۃ والموادعۃ میں گزری۔(من والی قوما الخ) اس سے متعلقہ بحث کتاب الفرائض میں گزری ،اواخر الفرائض میں گزرا کہ مذکورہ صحیفہ دیگر کئی اشیاء کے ذکر پر بھی مشتمل تھا مثلا قصاص و درگزر کرنا وغیرہ ،اس حدیث کے یہاں ایراد سے غرض بدعت کا احداث کرنے پرلعنت کا ذکر ہے تو اگرچہ حدیث میں یہ مدینہ کے ساتھ مقید ہے لیکن حکم عمومی ہے جو غیرِ مدینہ کو بھی شامل ہے اگر یہ احداث متعلقاتِ دین سے ہو،اس کی شرح اواخر کتاب الحج کے باب(

حرم المدينة) میں گزری، کرمانی کہتے ہیں ترجمہ کے ساتھ حدیثِ علی کی مناسبت شائد اس جہت سے ہے کہ قولِ علی: (ما عندنا كتاب يقرأ الخ) سے تنطع فی الکلام کرنے والے اور کتاب وسنت کے غیر کے ساتھ آنے والے کی تبکیت مستفاد ہے، یہی کہا۔

علامہ انور (ذمة المسلمين واحدة الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہی ہمارے ہاں حالِ صلاۃ ہے تو امام سب کی قراءت کا متحمل ہوتا ہے (صرف قراءت کا کیوں؟) حتی کہ ان کی قراءت ایک ہوتی ہے، (ولم يأمره النبى ﷺ بفراقها) کے تحت لکھتے ہیں اس راوی نے خطا کی ہے نبی اکرم نے اس سے علیحدگی کا حکم دیا ہے جیسا کہ کئی دفعہ گزرا یا کہا جائے گا کہ اسکا معنی یہ ہے کہ آپ نے انہیں اسے طلاق دینے کا حکم نہ دیا تھا لیکن انہوں نے اسے اپنی طرف سے طلاق دے دی۔

- 7301 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ صَنَعَ النَّبِىُّ ﷺ شَيْئًا تَرَخَّصَ وَتَنَزَّهَ عَنْهُ قَوْمٌ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِىَّ ﷺ فَحَمِدَ اللَّهَ ثُمَّ قَالَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَتَنَزَّهُونَ عَنِ الشَّىْءِ أَصْنَعُهُ فَوَاللَّهِ إِنِّى أَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْيَةً

طرفه - 6101 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۷۸۶)

(عن الأعمش حدثنا مسلم) یہ ابن صبیح ہیں جو ابوالضحی کی کنیت کے حامل اور نام کی نسبت کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے مسلم کی جریر عن اعمش سے روایت میں اس کی صراحت ہے وہاں (عن أبى الضحىٰ) کہا، یہ کرمانی کے قول کہ محتمل ہے کہ یہ ابن صبیح ہوں جیسا کہ یہ بھی محتمل ہے کہ ابن ابوعمر ابن بطین ہوں، سے مستغنی کرتا ہے کہ وہ دونوں مسروق سے روایت کرتے ہیں اور اعمش نے دونوں سے روایت کیا ہے، مسروق تک پوری سند کوفی ہے۔

(قال قالت عائشة) مسلم کے ہاں متعدد طرق کے ساتھ اعمش سے (عن عائشة) ہے۔ (ترخص فيه وتنزه الخ) کتاب الادب کے باب (من لم يواجه الناس) میں یہ حدیث اسی سند ومتن کے ساتھ گزری وہیں اس کی شرح کی تھی یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ خیر اتباع میں ہی ہے چاہے وہ عزیمت میں ہو یا رخصت میں اور بقصدِ اتباع رخصت کا استعمال اس محل میں جہاں اسکا ورود ہوا ہو، عزیمت پر عمل پیرا ہونے سے اولیٰ ہے بلکہ کئی دفعہ اس وقت عزیمت کا استعمال مرجوح ہوگا جیسے سفر میں پوری نماز پڑھنا اور کئی دفعہ ایسا کرنا مذموم ہوگا اگر یہ سنت سے اعراض ہو جیسے موزوں پر مسح کرنے سے احتراز کرنا، ابن بطال نے اشارہ دیا ہے کہ یہ جس ترخص کا یہاں ذکر ہوا اور جس سے بعض صحابہ متنزہ ہوئے یہ روزے کی حالت میں (بیوی کو) بوسہ دینا تھا، ان کے غیر نے کہا شائد یہ سفر میں روزہ کا ترک تھا، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ آنجناب کی عطا کردہ رخصت سے تنزہ سب سے بڑا گناہ ہے کیونکہ ایسا کرنے والے کو خیال ہوگا کہ وہ رسول اللہ سے بھی بڑھ کر اللہ کیلئے متقی ہے اور یہ الحاد ہے! بقول ابن حجر بلاشبہ یہ اعتقاد رکھنے والا ملحد ہے لیکن جن صحابہ کرام کا یہاں ذکر ہوا (ان کا یہ اعتقاد نہ تھا بلکہ) انہوں نے یہ علت بیان کی کہ آپ کے تو اگلے پچھلے سب گناہ بخشے ہوئے ہیں (یعنی اگر ہوں بھی تو) جب آپ کسی شئ میں مترخص ہوں تو آپ اپنے غیر کی مثل نہ ہوں گے جنہیں یہ مغفرتِ تامہ حاصل نہیں لہذا انہیں عزیمت اور شدت پر کاربند رہنا چاہیے تا کہ نجات حاصل ہو تو نبی اکرم نے انہیں باور کرایا کہ اگرچہ اللہ کی طرف سے آپ کو کامل وتام

مغفرت حاصل ہے لیکن اس کے باوجود آپ سب لوگوں سے بڑھ کر اللہ سے ڈرنے والے ہیں تو آپ جس بھی عزیمت اور رخصت پر کاربند ہوں تو آپ اس میں تقویٰ وخشیت کی غایت پر ہوں گے تو اس تفضّل بالمغفرت نے جدیت فی العمل کے ترک پر آپ کو نہیں لگایا تا کہ قیام بالشکر ہو اور جس امر میں بھی آپ مترخص ہوئے وہ عزیمت پر اعانت کیلئے تھا تا کہ نشاط کے ساتھ میدانِ عمل میں آگے بڑھیں، (أعلمهم) کے ساتھ آپ نے قوتِ علمیہ کی طرف اشارہ کیا اور (أشدهم له خشية) سے قوتِ عملیہ کی طرف یعنی آپ سب سے اعلم بالفضل اور سب سے اولیٰ بالعمل بہ ہیں۔

- 7302 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ عَنْ نَافِعِ بْنِ عُمَرَ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ كَادَ الْخَيِّرَانِ أَنْ يَهْلِكَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ لَمَّا قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَفْدُ بَنِي تَمِيمٍ أَشَارَ أَحَدُهُمَا بِالْأَقْرَعِ بْنِ حَابِسٍ الْحَنْظَلِيِّ أَخِي بَنِي مُجَاشِعٍ وَأَشَارَ الْآخَرُ بِغَيْرِهِ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ لِعُمَرَ إِنَّمَا أَرَدْتَ خِلَافِي فَقَالَ عُمَرُ مَا أَرَدْتُ خِلَافَكَ فَارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَزَلَتْ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿عَظِيمٌ﴾ قَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ فَكَانَ عُمَرُ بَعْدُ وَلَمْ يَذْكُرْ ذَلِكَ عَنْ أَبِيهِ يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ إِذَا حَدَّثَ النَّبِيَّ ﷺ بِحَدِيثٍ حَدَّثَهُ كَأَخِي السِّرَارِ لَمْ يُسْمِعْهُ حَتَّى يَسْتَفْهِمَهُ .

أطرافه 4367، 4845، - 4847 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص:۴۰۱)

اقرع بن حابس یا قعقاع بن معبد کو بنی تمیم کا امیر بنانے کے قصہ میں ابن ابوملیکہ کی روایت اسی بارے یہ آیت نازل ہوئی: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ) اسکی تفصیلی شرح تفسیر سورۃ الحجرات میں گزری ہے اور مقصود اس سے سورت کی پہلی آیت ہے جس میں فرمایا: (لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) اس سے ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے، ابن تین داودی سے ناقل ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے، سوائے کچھ حصہ کے اس کا کچھ متصل نہیں بقول ابن حجر تفسیر الحجرات میں جو گزرا اس کے ساتھ ان کی اس کلام کے تعقب سے استغناء ہے، قولہ: (وقال ابن أبي مليكة قال ابن الزبير) یہ اسی سندِ مذکور کے ساتھ موصول ہے، یہ زیادت مستملی کے نسخہ میں واقع ہے، تفسیر الحجرات میں قولہ: (فأنزل الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا لاترفعوا أصواتكم) کے بعد یہ ذکر ہوا: (فقال ابن الزبير) تو آگے یہی ذکر کیا، اس روایت میں (فكان عمر بعد ولم يذكر الخ) اسی طرح قولہ: (فكان عمر) اور قولہ: (إذا حدث بهذه الجملة) کے مابین فصل کیا اور یہ ہے: (ولم يذكر ذلك عن أبيه) حجرات والی روایت میں یہ موخر تھا وہاں یہ الفاظ تھے: (فما كان يسمع رسول الله ﷺ حتى يستفهمه لم يذكر ذلك عن أبيه)۔

(كأخي السرار) ای (الكلام السر) اسی سے مساررت ہے، ابن اثیر کہتے ہیں: (أخي السرار) کا معنی ہے (صاحب السرار) یہ خطابی نے کہا، ثعلب سے نقل کیا کہ اسکا معنی ہے (كالسرار) اور (أخي) کا لفظ صلہ ہے، کہتے ہیں معنی ہے: (كالمناجي سرا) (یعنی آہستگی سے سرگوشیاں کرنے والا) صاحبِ الفائق کہتے ہیں اگر کہا جائے قولہ (كأخي السرار) کا معنی ہے (كالمُسَارِرْ) (یعنی سرگوشی کرنے والا) تو اس پر یہ قابلِ توجیہ ہوتا اور کاف بطورِ حال محلِ نصب میں ہے اور ما مضی پر یہ

مصدر محذوف کی صفت ہوگی اور قولہ: (لا یسمعه حتی یستفهمه) اسکی تاکید کے طور سے ہے یعنی آواز کو اتنا آہستہ رکھنے لگے حتی کہ ان کی کچھ کلام سمجھ نہ آتی جس کی بابت آپکو استفسار کرنا پڑتا، صاحب الفائق کہتے ہیں (یسمعه) میں ضمیر کاف کیلئے ہے اگر اپنے مصدر کی صفت بناؤ اور وہ وصفیت پر منصوب المحل ہے تو اگر حال بناتے ہوئے اعراب دو تو بھی ضمیر اس کے لئے ہے اگر مضاف مقدر کیا جائے، (لا یسمعه) نبیؐ سے حال نہیں کیونکہ تب معنی ایک ہو جائے گا۔

- 7303حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ فِي مَرَضِهِ مُرُوا أَبَا بَكْرٍ يُصَلِّي بِالنَّاسِ قَالَتْ عَائِشَةُ قُلْتُ إِنَّ أَبَا بَكْرٍ إِذَا قَامَ فِي مَقَامِكَ لَمْ يُسْمِعِ النَّاسَ مِنَ الْبُكَاءِ فَمُرْ عُمَرَ فَلْيُصَلِّ فَقَالَ مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ لِحَفْصَةَ قُولِي إِنَّ أَبَا بَكْرٍ إِذَا قَامَ فِي مَقَامِكَ لَمْ يُسْمِعِ النَّاسَ مِنَ الْبُكَاءِ فَمُرْ عُمَرَ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ فَفَعَلَتْ حَفْصَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّكُنَّ لَأَنْتُنَّ صَوَاحِبُ يُوسُفَ مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ لِلنَّاسِ قَالَتْ حَفْصَةُ لِعَائِشَةَ مَا كُنْتُ لِأُصِيبَ مِنْكِ خَيْرًا .

أطرافه 198، 664، 665، 679، 683، 687، 712، 713، 716، 2588، 3099، 3384، 4442، 4445، - 5714 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۹۲)

کتاب الصلاۃ کے ابواب الامامہ میں یہ مفصلا مشروح گزری اس سے مقصود ذم مخالفت کا بیان ہے بقول ابن تین اس سے ظاہر ہوا کہ آپ کے اوامر وجوبی ہیں اور آپ کے اوامر کے سلسلہ میں مراجعت کرنے میں کچھ کراہت ہے بقول ابن حجر ان کے یہ اس دعوائے وجوب پر ظاہراً کوئی دلیل نہیں۔

- 7304حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ جَاءَ عُوَيْمِرٌ إِلَى عَاصِمِ بْنِ عَدِيٍّ فَقَالَ أَرَأَيْتَ رَجُلاً وَجَدَ مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلاً فَيَقْتُلُهُ أَتَقْتُلُونَهُ بِهِ سَلْ لِي يَا عَاصِمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَسَأَلَهُ فَكَرِهَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَسَائِلَ وَعَابَ فَرَجَعَ عَاصِمٌ فَأَخْبَرَهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَرِهَ الْمَسَائِلَ فَقَالَ عُوَيْمِرٌ وَاللَّهِ لَآتِيَنَّ النَّبِيَّ ﷺ فَجَاءَ وَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى الْقُرْآنَ خَلْفَ عَاصِمٍ فَقَالَ لَهُ قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ فِيكُمْ قُرْآنًا فَدَعَا بِهِمَا فَتَقَدَّمَا فَتَلَاعَنَا ثُمَّ قَالَ عُوَيْمِرٌ كَذَبْتُ عَلَيْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَمْسَكْتُهَا فَفَارَقَهَا وَلَمْ يَأْمُرْهُ النَّبِيُّ ﷺ بِفِرَاقِهَا فَجَرَتِ السُّنَّةُ فِي الْمُتَلَاعِنَيْنِ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ انْظُرُوهَا فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَحْمَرَ قَصِيرًا مِثْلَ وَحَرَةٍ فَلَا أُرَاهُ إِلَّا قَدْ كَذَبَ وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَسْحَمَ أَعْيَنَ ذَا أَلْيَتَيْنِ فَلَا أَحْسِبُ إِلَّا قَدْ صَدَقَ عَلَيْهَا فَجَاءَتْ بِهِ عَلَى الْأَمْرِ الْمَكْرُوهِ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۳۹۲)

أطرافه 423، 4745، 4746، 5259، 5308، 5309، 6854، 7165، 7166

کتاب اللعان میں اس کی شرح گزری (فکره النبی ﷺ المسائل وعابها) سے غرضِ ترجمہ ہے نسخۂ کشمیہنی میں (وعاب) ہے حذفِ مفعول کے ساتھ۔

7305 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي مَالِكُ بْنُ أَوْسٍ النَّصْرِيُّ وَكَانَ مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ ذَكَرَ لِي ذِكْرًا مِنْ ذَلِكَ فَدَخَلْتُ عَلَى مَالِكٍ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ انْطَلَقْتُ حَتَّى أَدْخُلَ عَلَى عُمَرَ أَتَاهُ حَاجِبُهُ يَرْفَا فَقَالَ هَلْ لَكَ فِي عُثْمَانَ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ وَالزُّبَيْرِ وَسَعْدٍ يَسْتَأْذِنُونَ.قَالَ نَعَمْ فَدَخَلُوا فَسَلَّمُوا وَجَلَسُوا فَقَالَ هَلْ لَكَ فِي عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ فَأَذِنَ لَهُمَا قَالَ الْعَبَّاسُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اقْضِ بَيْنِي وَبَيْنَ الظَّالِمِ اسْتَبَّا فَقَالَ الرَّهْطُ عُثْمَانُ وَأَصْحَابُهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ.اقْضِ بَيْنَهُمَا وَأَرِحْ أَحَدَهُمَا مِنَ الآخَرِ فَقَالَ اتَّئِدُوا أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي بِإِذْنِهِ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ يُرِيدُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نَفْسَهُ قَالَ الرَّهْطُ قَدْ قَالَ ذَلِكَ .فَأَقْبَلَ عُمَرُ عَلَى عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ فَقَالَ أَنْشُدُكُمَا بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمَانِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ ذَلِكَ قَالاَ نَعَمْ قَالَ عُمَرُ فَإِنِّي مُحَدِّثُكُمْ عَنْ هَذَا الأَمْرِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ خَصَّ رَسُولَهُ ﷺ فِي هَذَا الْمَالِ بِشَيْءٍ لَمْ يُعْطِهِ أَحَدًا غَيْرَهُ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ ﴾ الآيَةَ فَكَانَتْ هَذِهِ خَالِصَةً لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ وَاللَّهِ مَا احْتَازَهَا دُونَكُمْ وَلاَ اسْتَأْثَرَ بِهَا عَلَيْكُمْ وَقَدْ أَعْطَاكُمُوهَا وَبَثَّهَا فِيكُمْ حَتَّى بَقِيَ مِنْهَا هَذَا الْمَالُ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُنْفِقُ عَلَى أَهْلِهِ نَفَقَةَ سَنَتِهِمْ مِنْ هَذَا الْمَالِ ثُمَّ يَأْخُذُ مَا بَقِيَ فَيَجْعَلُهُ مَجْعَلَ مَالِ اللَّهِ فَعَمِلَ النَّبِيُّ ﷺ بِذَلِكَ حَيَاتَهُ

أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمُونَ ذَلِكَ فَقَالُوا نَعَمْ ثُمَّ قَالَ لِعَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ أَنْشُدُكُمَا اللَّهَ هَلْ تَعْلَمَانِ ذَلِكَ قَالاَ نَعَمْ ثُمَّ تَوَفَّى اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَبَضَهَا أَبُو بَكْرٍ فَعَمِلَ فِيهَا بِمَا عَمِلَ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنْتُمَا حِينَئِذٍ وَأَقْبَلَ عَلَى عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ تَزْعُمَانِ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ فِيهَا كَذَا وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ فِيهَا صَادِقٌ بَارٌّ رَاشِدٌ تَابِعٌ لِلْحَقِّ ثُمَّ تَوَفَّى اللَّهُ أَبَا بَكْرٍ فَقُلْتُ أَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ .فَقَبَضْتُهَا سَنَتَيْنِ أَعْمَلُ فِيهَا بِمَا عَمِلَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ ثُمَّ جِئْتُمَانِي وَكَلِمَتُكُمَا عَلَى كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ وَأَمْرُكُمَا جَمِيعٌ جِئْتَنِي تَسْأَلُنِي نَصِيبَكَ مِنِ ابْنِ أَخِيكَ وَأَتَانِي هَذَا يَسْأَلُنِي نَصِيبَ امْرَأَتِهِ مِنْ أَبِيهَا

فَقُلتُ إِنْ شِئتُمَا دَفَعتُهَا إِلَيكُمَا عَلَى أَنَّ عَلَيكُمَا عَهدَ اللّٰهِ وَمِيثَاقَهُ تَعمَلاَنِ فِيهَا بِمَا عَمِلَ بِهِ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ وَبِمَا عَمِلَ فِيهَا أَبُو بَكرٍ وَبِمَا عَمِلتُ فِيهَا مُنذُ وَلِيتُهَا وَإِلاَّ فَلاَ تُكَلِّمَانِي فِيهَا فَقُلتُمَا ادفَعهَا إِلَينَا بِذَلِكَ فَدَفَعتُهَا إِلَيكُمَا بِذَلِكَ أَنشُدُكُم بِاللّٰهِ هَل دَفَعتُهَا إِلَيهِمَا بِذَلِكَ قَالَ الرَّهطُ نَعَم .فَأَقبَلَ عَلَى عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ فَقَالَ أَنشُدُكُمَا بِاللّٰهِ هَل دَفَعتُهَا إِلَيكُمَا بِذَلِكَ قَالاَ نَعَم قَالَ أَفَتَلتَمِسَانِ مِنِّي قَضَاءً غَيرَ ذَلِكَ فَوَالَّذِي بِإِذنِهِ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالأَرضُ لاَ أَقضِي فِيهَا قَضَاءً غَيرَ ذَلِكَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ فَإِن عَجَزتُمَا عَنهَا فَادفَعَاهَا إِلَيَّ فَأَنَا أَكفِيكُمَاهَا (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص:۵۷۳)

أطرافه 2904، 3094، 4033، 4885، 5357، 5358، 6728تحفة 10632، 3644، 10633، 6611، 5136، 5135، 3914، 9834، 3915، 10258ل ، 9724ل 123/9 -

فرض الخمس میں اسکی تفصیلی شرح گزری یہاں مقصود تنازع کی کراہیت کا بیان ہے اس پر حضرت عثمان اوران کے ساتھیوں کا یہ کہنا دال ہے: (یا أمیر المؤمنین اقض بینهما وأرحْ الخ) تو ان دونوں کی بابت گمان ہے کہ باہم تنازع نہ کیا ہوگا مگر اس صورت میں کہ ہرایک کیلئے اس امر کا کوئی مستند ہوگا کہ دوسرے کی نسبت اس کا موقف برحق ہے تو اس تنازع نے مخاصمت کی شکل اختیار کرلی پھر محاکمت تک نوبت پہنچی تو تنازع اگر نہ ہوتا تو ان کے شایانِ شان یہی تھا کہ محاکمت تک نوبت نہ پہنچے۔ (أنشد کم باللہ) کشمیہنی کے ہاں یاء کے بغیر ہے اور یہ جائز ہے۔ (ماجتازھا) نسخہ کشمیہنی میں (اختارھا) ہے، اول اولیٰ ہے۔ (و کان ینفق) کشمیہنی کے ہاں (فکان) ہے یہ اولیٰ ہے۔ (فأقبل علی) کشمیہنی کے ہاں: (ثم أقبل) ہے۔ (أن أبا بکر فیھا کذا) یہاں ابہام کے ساتھ ہی واقع ہے فرض الخمس میں ذکر کیا تھا کہ مسلم کی روایت میں اس کی تفسیر واقع ہے روایتِ مذکورہ اس ابہام وتفسیر سے خالی ہے! مازری وغیرہ کی کلامِ عباس کی تاویل میں کلام جو آگے ذکر ہوگی، سے اسکا جواب ماخوذ ہے، ابن بطال ان احادیث باب بارے جن کے لئے تنطع و تنازع کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا، لکھتے ہیں اس میں چونکہ نہی کے بعد وصالِ صوم پر مستمر ہونے والوں کی ذم کا اشارہ ہے اسی طرح حضرت علی کا اپنے بارہ میں غلو کرنے والوں کی مذمت کا اشارہ جن کا دعوی تھا کہ آنجناب نے انہیں علمِ دیانت میں سے کئی امور کے ساتھ خاص کیا تھا، اسی طرح آنجناب کا اپنے ترخص کی بابت متشددانہ رویہ اختیار کرنے والوں کی ذم کرنا اسی طرح وفدِ بنی تمیم کے قصہ میں تنازع کی ذم ہے جو تشاجر کا باعث بنا اور ہرایک نے دوسرے پر الزام لگایا کہ صرف اس کی مخالفت کرنا اس کا مقصود تھا تو اس میں ہر اس حالت کی ذم کا اشارہ ہے جو افتراقِ کلمہ یا معادات کا سبب بنے، حدیثِ عائشہ میں ذمِ تکلف کا اشارہ ہے ان متصور حالات کا سوچتے ہوئے جو متوقع طور پر پیش آسکتے ہیں اور جن کے مدنظر حضرت ابوبکر کے مصلائے امامت پر کھڑا کرنے کے حکمِ نبوی کی مراجعت کی،

ابن تین کہتے ہیں قصہ عباس وعلی کی روایت میں مذکور (استبا) کا مطلب ہے کہ دونوں نے ایک دوسرے پر زیادتی کا الزام لگایا اس روایت میں صراحت کے ساتھ اس کا ذکر کیا جب کہا: (اقض بینی وبین ھذا الظالم) کہتے ہیں ان کی مراد یہ نہ تھی کہ وہ لوگوں پر ظلم کرتے ہیں اور یہ بھی مراد نہیں کہ حضرت علی نے حضرت عباس کو اسکے سوا کچھ اور گالم گلوچ کیا ہو کیونکہ وہ تو ان کے والد جیسے تھے (یعنی چچا)

تھے اور نہ یہ کہ حضرت عباس نے کچھ اور کہا تھا کیونکہ وہ حضرت علی کی اسلام میں سابقیت اور فضیلت سے بخوبی واقف تھے

مازری کہتے ہیں یہ لفظ حضرت عباس کے شایانِ شان نہ تھا اور حضرت علی اس سے کوسوں دور تھے تو یہ رواۃ کا سہو ہے اگر اس کی صحت ثابت ہے تو اس کی تاویل کرنا ہوگی جو یہ ہوسکتی ہے کہ حضرت عباس نے اس شئ کے ساتھ تکلم کیا جس کے ساتھ وہ معتقد نہ تھے بظاہر یہ زجر میں مبالغہ ہے اور ان کے حضرت علی کے موقف کے خطا ہونے کے حسبِ اعتقاد، اسی لئے صحابہ میں سے کسی نے ان کا انکار نہ کیا نہ خلیفہ نے اور نہ کسی اور نے حالانکہ انکارِ منکر میں ان کا تشدد معروف تھا تو اسکی وجہ یہی ہے کہ قرینۂ حال کی وجہ سے سمجھے کہ حقیقت مراد نہیں، اس ضمن میں کچھ بحث فرض الخمس میں شرحِ حدیث کے اثناء گزر چکی ہے وہاں ذکر کیا تھا کہ اسکے کسی طریق میں نہیں پایا کہ حضرت علی نے بھی کچھ اس قسم کے الفاظ ان کیلئے استعمال کئے ہوں اگرچہ (استبا) کے صیغۂ تثنیہ سے یہی مترشح ہے کہ دونوں نے یہ باتیں کیں، ان کے غیر نے کہا حاشا کہ علی اور عباس ظالم ہوں، بعض نے کہا کلام میں تقدیر ہے وہ یہ کہ (هذا الظالم إن لم ینصف)(یعنی اگر اس نے انصاف نہ کیا تو یہ ظالم ہے) یا (هذا كالظالم)(یعنی مجھے ان سے ظلم۔یعنی زیادتی۔کا ڈر ہے) بعض نے کہا یہ ایسا کلمہ ہے جو حالتِ غضب میں منہ سے نکل جاتا ہے اسکی حقیقت مراد نہیں ہوتی، بعض نے کہا جب ظلم کی تفسیر یہ ہے کہ یہ (وضع الشیء فی غیر موضعه) ہے(یعنی شئ کو اس کی وضعِ مناسب میں نہ رکھنا) تو یہ کبیر وصغیر دونوں قسم کے گناہ کو متناول ہے اسی طرح رخصتِ مباحہ کو بھی متناول ہے جو عرفاً لائق نہ ہو تو یہاں اس اطلاق کو اس آخری پر محمول کرنا ہوگا۔

مولانا انور (قال العباس اقض بینی و بین الظالم، استبا) کی نسبت سے کہتے ہیں سباب کا ترجمہ ہے برا بھلا کہنا، حضرت عباس اس کے روادار تھے کیونکہ ان کا ان سے رشتہ ہی ایسا تھا پھر عمر میں (کافی) بڑے تھے اگرچہ افضل علی تھے تو قرابت اور عمر اس قسم کے امور کے مثل کا مرخص ہیں۔

- 6 باب إِثْمِ مَنْ آوَى مُحْدِثًا (بدعتی کا حمایتی گناہگار ہے)

رَوَاهُ عَلِيٌّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (اسے حضرت علی نے نبی پاک سے روایت کیا)

محدث سے مراد معصیت کا اِحداث کرنے والا۔(رواہ علی) یہ سابقہ باب میں موصولا گزری۔

- 7306حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ قَالَ قُلْتُ لأَنَسٍ أَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ .قَالَ نَعَمْ مَا بَيْنَ كَذَا إِلَى كَذَا لاَ يُقْطَعُ شَجَرُهَا مَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ قَالَ عَاصِمٌ فَأَخْبَرَنِي مُوسَى بْنُ أَنَسٍ أَنَّهُ قَالَ أَوْ آوَى مُحْدِثًا طرفه - 1867 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۲۴)

عبد الواحد سے ابن زیاد اور عاصم سے مراد ابن سلیمان المعروف باحول ہیں۔ (قال عاصم فأخبرني) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔(موسی بن أنس) دارقطنی کہتے ہیں درست یہ ہے کہ یہ (عاصم عن النضر بن أنس) سے ہے نہ کہ موسیٰ سے، کہتے ہیں یہاں وہم بخاری کو لگا ہے یا ان کے شیخ کو! عیاض کہتے ہیں مسلم نے اسے درست طرح سے تخریج کیا ہے بقول ابن حجر

اگر ان کی مراد ہے کہ نضر سے نقل کیا ہے تو ایسا نہیں انہوں نے تو حامد بن عمیر عن عبد الواحد کے حوالے سے تخریج کرتے ہوئے (عاصم عن ابن أنس) ذکر کیا ہے تو اگر عیاض کی مراد یہ ہے کہ ابہام صواب ہے تو اس کا ضعف مخفی نہیں، مسدد نے اپنی مسند میں عبد الواحد سے نقل کرتے ہوئے نضر کا نام ذکر کیا ہے! ابونعیم نے بھی مستخرج میں ان کے طریق سے یہی کہا، عمرو بن ابوقیس نے عاصم سے اسے نقل کرتے ہوئے بیان کیا کہ ان کے پاس اس کا بعض حصہ خود حضرت انس سے ہے جبکہ بعض نضر عن انس عن ابیہ سے، اسے ابو عوانہ نے اپنی مستخرج میں نقل کیا اور ابوالشیخ نے کتاب الترہیب میں ان کے طریق کے ساتھ عاصم عن انس سے، عاصم کہتے ہیں میں نے حضرت انس سے (أو آوی محدثا) کا سماع نہیں کیا تھا تو میں نے نضر سے کہا آپ نے یہ سنا؟ وہ بولے سو سے زیادہ مرتبہ ان سے یہ سنا ہے، حضرات علی وانس کی حدیثوں کی شرح اواخر الحج اور اوائل فضائل المدینہ کے باب (حرم المدينة) میں گزری ہے وہاں ان رواۃ کا ذکر کیا تھا جنہوں نے عاصم عن انس سے یہ زیادت بغیر واسطہ کے نقل کی ہے اور یہ ادراج ہے، ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث نے دلالت کی کہ جس نے غیرِ مدینہ میں کوئی اِحداث کیا یا کسی محدث (یعنی بدعتی) کو پناہ دی اسکے لئے اس طرح کی وعید کا سامنا نہیں جو یہ کام مدینہ میں کرنے والے کو ہے اگرچہ یہ امر معلوم ہے کہ اہلِ معاصی کو پناہ دینے والا اور ان کی حمایت کرنے والا ان کا مشارکِ گناہ ہے تو جو کسی قوم کے فعل پر راضی ہوا اور ان جیسا عمل کرے وہ انہی کے ساتھ ملتحق ہے لیکن مدینہ کو اسکے شرف کے باعث خاص بالذکر کیا گیا کیونکہ وہ مہبطِ وحی اور نبی اکرم کا موطن ہے وہیں اسلام کا نور اطرافِ عالم میں پھیلا لہذا دیگر علاقوں کی نسبت اس کا معاملہ حساس ہے، ان کے غیر نے کہا مدینہ کے تخصیص بالذکر میں راز یہ ہے کہ وہ تب آنجناب کا موطن تھا اور بعد ازاں خلفائے راشدین کا بھی۔

7 - باب مَا يُذْكَرُ مِنْ ذَمِّ الرَّأْيِ وَتَكَلُّفِ الْقِيَاسِ

(حدیث کے مقابلہ میں رائے اور قیاس سے کام لینا مذموم ہے)

﴿ وَلَا تَقْفُ ﴾ لَا تَقُلْ ﴿ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (یعنی وہ بات نہ کہو جسکا تمہیں علم نہیں)

رأی سے مراد نظر ورائے سے فتویٰ صادر کرنا، یہ صادق آتا ہے اس پر جو نص (یعنی کتاب وسنت) کے موافق ہو اور اس پہ بھی جو اس کے مخالف ہو، مذموم وہی جو اس کے مخالف ہو، (من) استعمال کر کے اشارہ دیا کہ ذاتی آراء پر مبنی کچھ فتاویٰ مذموم نہ ہوں گے، یہ اس مسئلہ کی بابت جس کیلئے کتاب یا سنت یا اجماع سے نص موجود نہ ہو، قولہ (و تکلف القیاس) یعنی جب یہ تینوں امور موجود نہ ہوں اور قیاس کی ضرورت ہو تو بتکلف اسے انجام نہ دے بلکہ اس کی وضع پر اس کا استعمال کرے اور علتِ جامعہ جو کہ ارکانِ قیاس میں سے ہے، کے اثبات میں تعسف (اور تعصب) سے کام نہ لے بلکہ اگر کوئی واضح علتِ جامعہ نہ ہو تو براءتِ اصلیہ کے ساتھ تمسک کرے (الأصل فی الأشیاء الإ باحة کی طرف اشارہ ہے) تکلف القیاس میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر نص کی موجودی کے باوجود قیاس کا اس کی وضع پر استعمال کیا یا نص موجود ہے لیکن قیاسی فتوی صادر کر کے اس کی مخالفت کی اور نص کی تاویل کر لی

یہ مذمت شدید ہوگی اگر اپنے امام جس کی وہ تقلید کرتا ہے، کیلئے حدیث کی غلط تاویل کر لی جبکہ احتمال ہو کہ وہ نص پر مطلع نہ ہوا ہو(جیسے دار العلوم دیوبند کے شیخ الحدیث مولانا محمود الحسنؒ نے ابن ماجہ کے حاشیہ میں لکھا اس مسئلہ میں حدیث امام شافعی کے موقف کی

تائید کرتی ہے لیکن چونکہ ہم مقلدینِ ابوحنیفہ ہیں تو ہم پر اپنے امام کی تقلید واجب ہے)۔

(ولا تَقفُ مَا لَيسَ الخ) تکلفِ مذکور کی ذم میں آیت کے ساتھ احتجاج کیا، قفو کی قول کے ساتھ تفسیر ابن عباس کی کلام سے ہے اسے طبری اور ابن ابو حاتم نے علی بن ابوطلحہ عنہ سے نقل کیا ہے، عبد الرزاق نے بھی معمر عن قتادہ سے نقل کیا: (لا تقل رأيتُ ولَمْ تَرَ و سَمِعْتُ ولم تسمع) (یعنی نہ دیکھا ہو لیکن کہو کہ میں نے دیکھا اور نہ سنا ہو تو کہو میں نے سنا) معروف یہ ہے کہ یہ اتباع ہے! حدیثِ موسیٰ وخضر میں یہ جملہ بھی تھا: (فانطلق يقفو أثره) یعنی ان کے پیچھے گئے، حدیث الصید میں تھا: (يقتفى أثره) ای یتبع، ابوعبیدہ کہتے ہیں اسکا معنی ہے: (لا تتبع ما لا تعلم وما لا يَعْنِيك)(یعنی جس کا علم نہیں اسکے پیچھے نہ لگ اور جس کی تجھے ضرورت بھی نہیں) راغب کہتے ہیں اقتفاء (اتباع القفا) ہے (یعنی گدی کی اتباع، مراد کسی کے نقش قدم پہ چلنا) جیسے ارتداف اتباعِ روف ہے (ردف سرین کو کہتے ہیں مراد پیروی کرنا) اسکے ساتھ اغتیاب (یعنی غیبت کرنا) اور عیوب کے تتبع سے کنایہ کیا جاتا ہے اور آیت کا معنی ہے کہ قیافہ وظن کے ساتھ فیصلہ نہ کر، قیافہ اقتفاء سے مقلوب ہے جیسے جذب اور جبذ ہے، یہ آخری بات ان سے قبل فراء نے بھی کہی، طبری سلف سے یہ نقل کرنے کے بعد کہ مراد شہادۃ الزور یا قول بغیر علم یا رمی بالباطل (یعنی نا جائز الزام لگانا) ہے، لکھتے ہیں یہ سب معانی باہم متقارب ہیں، ابوعبیدہ کا قول ذکر کیا پھر لکھا اصلِ تقفو عیب ہے، اسی سے اشعث بن قیس کی یہ مرفوع حدیث ہے: (لا نقفو منا ولاننتفي من أبينا) (یعنی اپنے عیوب نہیں نکالتے اور نہ غلط نسبت جوڑتے ہیں) اسی سے یہ شعر ہے: (ولا أقفو الحواضن إن قفينا) (حواضن حاضنۃ کی جمع یعنی دایہ، پرورش کرنے والی، یعنی میں ان کی عیب جوئی نہیں کرتا چاہے وہ کرتی پھریں) پھر بعض کوفیوں سے نقل کیا کہ اس کا اصل قیافہ ہے جو (اتباع الأثر) ہے (یعنی قدموں کے نشانات کا پیچھا کرنا جیسے کھوجی کرتے ہیں) اسکا تعاقب کیا گیا کہ اگر ایسا ہوتا تو قراءت ضمِ قاف اور سکونِ فاء کے ساتھ ہوتی لیکن زعم کیا کہ یہ قلب پر ہے

کہتے ہیں اولی بالصواب اول ہے، قراءت جس کی طرف اشارہ کیا معاذ القاری سے شواذ میں نقل کی گئی ہے، شافعی نے قیاس کو حدیث پر مقدم کرنے والوں کے رد میں اس آیت کے ساتھ استدلال کیا: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ)[النساء : ۵۹] کہتے اس کا معنی ۔ واللہ اعلم۔ یہ ہے کہ اس میں اللہ اور اسکے رسول کے قول کے اتباع کرو، بیہقی نے یہاں ابن مسعود کی یہ حدیث وارد کی: (ليس عام إلا الذى بعده شرٌّ منه لا أقول عام أخصَبُ مِنْ عام ولا أميرٌ خيرٌ مِنَ أمير ولكن ذهاب العلماء ثم يَحْدُثُ قومٌ يَقِيسُون الأمور بآرائهم فيُهْدَمُ الإسلام)(یعنی ہر آمدہ سال پچھلے سے بدتر ہی ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ فلاں سال فلاں سے زیادہ زرخیز یا فلاں امیر فلاں سے بہتر ہے میری مراد علماء کے اٹھ جانے سے ہے پھر ایسے لوگ ہوں گے اپنی آراء کے ساتھ قیاس آرائی کریں گے اور یوں اسلام کا بیڑا غرق کریں گے)۔

- 7307حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ تَلِيدٍ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ شُرَيْحٍ وَغَيْرُهُ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ عَنْ عُرْوَةَ قَالَ حَجَّ عَلَيْنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِعُ الْعِلْمَ بَعْدَ أَنْ أَعْطَاهُمُوهُ انْتِزَاعًا وَلَكِنْ يَنْتَزِعُهُ مِنْهُمْ مَعَ قَبْضِ الْعُلَمَاءِ بِعِلْمِهِمْ فَيَبْقَى نَاسٌ جُهَّالٌ يُسْتَفْتَوْنَ فَيُفْتُونَ بِرَأْيِهِمْ فَيُضِلُّونَ وَيَضِلُّونَ فَحَدَّثْتُ

ثوری، اوزاعی، ابن جریج، مسعر، ابوحنیفہ، سعید بن ابوعروبہ، دونوں حماد اور معمر ہیں بلکہ ان سے بھی (عمر میں بڑے) جیسے یحی بن سعید انصاری، موسی بن عقبہ، اعمش، محمد بن عجلان، ایوب، بکیر بن عبداللہ بن اشج، صفوان بن سلیم، ابومعشر، یحی بن ابوکثیر اور عمارہ بن غزیہ! یہ دس حضرات صغار تابعین میں سے ہیں اور یہ ان کے اقران میں سے تھے ہشام کی اسکی روایت پر عروہ سے ابواسود محمد بن عبدالرحمٰن نوفلی المعروف یتیم عروہ نے موافقت کی، انہی سے ابن لہیعہ اور ابوشریح نے اسے روایت کیا ہے، عروہ سے اسے ان کے بیٹوں یحی اور عثمان اسی طرح ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے بھی روایت کیا، یہ انکے اقران میں سے ہیں اور زہری نے بھی، اسی طرح عروہ کی ابن عمرو سے اسکی روایت پر عمر بن حکم بن ثوبان نے موافقت کی ہے اسے مسلم نے ان کے طریق سے نقل کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا لیکن کہا: (بمثل حديث هشام بن عروة) گویا اسے انہوں نے جریر بن عبدالحمید عن ہشام سے نقل کیا ہے ان میں سے بعض مذکورین کی روایات کے حوالے سے اضافی فوائد کا آگے ذکر کروں گا۔

(عن أبي الأسود) مسلم کی ابن شریح تک ان کی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (أن أبا الأسود حدثه)۔ (حج علينا) یعنی حج کیلئے جاتے ہوئے ہم سے ان کا گزر ہوا۔ (فسمعته الخ) مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے حضرت عائشہ نے کہا اے بھانجے مجھے خبر ملی ہے کہ ابن عمرو حج کیلئے جاتے ہوئے ہم سے گزریں گے تو تم ان سے ملو اور استفادہ کرو کیونکہ انہوں نے نبی اکرم سے علم کثیر کا اخذ کیا ہے کہتے ہیں تو میں ان سے ملا اور کئی اشیاء کے بارہ میں ان سے سوال کئے جنہیں وہ نبی اکرم سے نقل کرتے تھے تو منجملہ ان کے یہ بھی ذکر کیا۔

(إن الله لاينزع العلم الخ) ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے روایت میں ہے: (أعطاهموه)، حرملہ کی روایت میں ہے: (لا ينتزع العلم من الناس انتزاعا) کتاب العلم میں گزری مالک عن ہشام کی روایت میں تھا: (إن الله لايقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد) سفیان بن عیینہ عن ہشام کی روایت میں (من قلوب العباد) ہے اسے حمیدی نے اپنی مسند میں تخریج کیا، مسلم کے ہاں جریر عن ہشام سے روایت میں اس کا مثل ہے لیکن کہا: (من الناس) اکثر روایات میں یہی لفظ وارد ہے، طبرانی کی محمد بن عجلان عن ہشام سے روایت میں ہے: (إن الله لا ينزع العلم انتزاعا ينتزعه منهم بعد أن أعطاهم) ضمیر کے مرجع کا ذکر نہیں کیا، طبرانی نے معمر عن ہشام سے یہ الفاظ ذکر کئے: (إن الله لا ينزع العلم من صدور الناس بعد أنْ يُعَلِّمَهُمْ إياه) میرا خیال ہے عبداللہ بن عمرو نے یہ حدیث ایک سائل کے جواب میں بیان کی جس نے ان سے ابوامامہ کی حدیث بارے سوال کیا جس میں کہتے ہیں کہ حجِ وداع کے موقع پر نبی اکرم ایک گندمی رنگ کے اونٹ پر کھڑے ہوئے اور (تقریر کرتے ہوئے) کہا اے لوگو علم میں سے کچھ حاصل کرلو اس سے قبل کہ یہ قبض کرلیا جائے اور اس سے قبل کہ یہ زمین سے اٹھالیا جائے، اس کے آخر میں ہے: (ألا إن ذهاب العلم ذَهَابُ حَمَلَتِهِ) تین مرتبہ یہ کہا اسے احمد، طبرانی اور دارمی نے نقل کیا اسی طرح قاسم بن اصبغ نے بھی اور ان کے طریق سے ابن عبدالبر نے کہ حضرت عمر نے حضرت ابوہریرہ کو سنا کہ حدیث (يقبض العلم) بیان کر رہے ہیں تو کہنے لگے یہ قبضِ علم اس طرح نہ ہوگا کہ لوگوں کے سینوں سے کھرچ لیا جائے گا لیکن یہ (فناء العلماء) ہے، یہ احمد اور بزار کے ہاں اسی طریق سے ہے۔

(ولكن ينتزعه الخ) اس میں یہی ہے تقدیر ہے: (ينتزعه بقبض العلماء مع علمهم) تو اس میں کچھ قلب

ہوا، حرملہ کی روایت میں ہے: (ولكن يقبض العلماء فيرفع العلم معهم) ہشام کی روایت میں ہے: (ولكن العلم بقبض العلماء) روایتِ معمر کے الفاظ ہیں: (ولكن ذهابهم قبض العلم) ان کے مفاہیم ایک جیسے ہیں۔

(فيبقى ناس جهال) یہاں یاء کی زبر کے ساتھ ہے حرملہ کے ہاں: (ويبقى فى الناس رؤوسا جهالا) ہے یہ یاء کی پیش کے ساتھ ہے، کتاب العلم میں (رؤوسا) کا ضبط گزرا کہ آیا یہ راس کی جمع ہے؟ اکثر کی روایت یہی ہے یا یہ رئیس کی جمع ہے ہشام کی روایت میں ہے: (حتى إذا لم يبق عالم) یہ ابوذر کی مالک کے حوالے سے روایت میں ہے، دیگر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (لم يُبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا) مسلم کی روایتِ جریر میں ہے: (حتى إذا لم يترك عالما) یہی طبرانی کی صفوان بن سلیم سے روایت میں ہے اس سے دوسری روایت کی تائید ملتی ہے ابن عجلان کی روایت میں ہے: (حتى إذا لم يبق عالم) یہی شعبہ عن ہشام کے ہاں ہے، طبرانی کے ہاں محمد بن ہشام بن عروہ عن ابیہ سے روایت میں ہے: (فيصير للناس رؤوسٌ جُهَّالٌ) ان کی معمر عن زہری عن عروہ سے روایت میں ہے: (بعد أن يعطيهم إياه ولكن يذهب العلماء كلما ذهبَ عالمٌ ذهبَ بما معه من العلم حتى يَبْقىٰ من لا يعلم) (یعنی ہر عالم کے اٹھ جانے سے اسکا علم بھی اٹھ جائے گا حتی کہ چہار سو جہل کے پھریرے لہرائیں گے)۔

(فيضلون الخ) اول یائے مفتوح اور ثانی اس کی پیش کے ساتھ! حرملہ کی روایت میں ہے: (يستفتونهم فيفتونهم) باقی اسی کے مثل ہے ہشام کی روایت میں ہے: (فسُئِلُوا فأفتَوْا بغير علم فضلُّوْ او أضلُّوا) یہ اکثر کی روایت ہے ان سب کی قیس بن ربیع نے مخالفت کی اور وہ صدوق ہیں حافظہ کی جہت سے ضعیف قرار دیئے گئے ہیں تو انہوں نے ہشام سے یہ الفاظ نقل کئے: (لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم أبناء سبايا الأمم فأفتَوْا بالرأى فضَلُّوا وأضَلُّوا) (یعنی بنی اسرائیل کی شان وشوکت قائم رہی حتی کہ ان میں لونڈیوں کی اولاد کو عروج ملا جنہوں نے اپنی رائے سے فتاوی دیئے تو یوں خود بھی گمراہ ہوئے اور اوروں کو بھی کیا) اسے بزار نے تخریج کیا اور لکھا قیس اس کے ساتھ متفرد ہیں، کہتے ہیں اس لفظ کے ساتھ محفوظ وہ جوان کے غیر نے ہشام سے نقل کیا تو ارسال کیا بقول ابن حجر اس مرسلِ مذکور کو حمیدی نے نوادر میں اور بیہقی نے المدخل میں ان کے طریق سے نقل کیا ہے ابن عیینہ سے جو ہشام بن عروہ عن ابیہ سے عین قیس کے سیاق کی مثل اسکے ناقل ہیں۔

(فحدثت به عائشة) حرملہ نے یہ زیادت بھی کی کہ جب حضرت عائشہ کو اس کی تحدیث کی تو اسے بڑا سمجھا اور انکار کیا (کہ نبی پاک نے یوں نہ فرمایا ہوگا) اور کہا کیا انہوں نے تمہیں کہا کہ نبی اکرم سے یہ سنا ہے؟ (ثم إن عبد الله الخ) حرملہ کی روایت میں ہے کہ اگلے برس ہی پھر حج کیلئے آئے، اس کے الفاظ ہیں: (قال عروة حتى إذا كان قابلٌ قالت له إن ابن عمرو قد قَدِمَ فَالْقَهُ ثم فاتِحْهُ حتى تسأله عن الحديث الذى ذكَرَهُ لك فى العلم) (یعنی دوبارہ اس حدیث کا ان سے استثبات کرو جو پچھلے برس بیان کی تھی)۔ (فحدثني به) روایتِ حرملہ میں ہے: (فذكره لى)۔ (كنحو ما حدثني) حرملہ کی روایت میں ہے: (بنحو ما حدثني به فى مرته الأولى) ابن عیینہ کی موصول روایت میں ہے: (قال عروة ثم لبثت سنة الخ) یعنی ایک سال انتظار کیا پھر طواف کے دوران ان سے پوچھا تو یہی بتلایا، اس سے افادہ ہوا کہ دوسری ملاقات مکہ میں ہوئی

عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو حَجَّ بَعْدُ فَقَالَتْ يَا ابْنَ أُخْتِي انْطَلِقْ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ فَاسْتَثْبِتْ لِي مِنْهُ الَّذِي حَدَّثْتَنِي عَنْهُ فَجِئْتُهُ فَسَأَلْتُهُ فَحَدَّثَنِي بِهِ كَنَحْوِ مَا حَدَّثَنِي فَأَتَيْتُ عَائِشَةَ فَأَخْبَرْتُهَا فَعَجِبَتْ فَقَالَتْ وَاللَّهِ لَقَدْ حَفِظَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو .

طرفه - 100

ترجمہ: عبداللہ بن عمروؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ سے سنا، فرماتے تھے اللہ تعالیٰ تم سے علم کو دینے کے بعد نہ اٹھائے گا مگر ہاں اس طرح اٹھائے کہ علماء کو مع علم کے اٹھالے گا، تب جاہل لوگوں سے فتویٰ لیا جائے گا اور وہ محض اپنی رائے سے فتویٰ دے کر خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے، عروہ کہتے ہیں میں نے ان کی یہ حدیث حضرت عائشہ کو سنائی پھر اگلی دفعہ جب ابن عمرو حج کرنے آئے تو حضرت عائشہ نے مجھ سے کہا اے بھانجے عبداللہ کے پاس جاؤ اور اس حدیث کا ان سے استثبات کرو جو تم نے بیان کی تھی تو میں ان کے پاس آیا تو عین اسی طرح مجھے بیان کی جیسے پہلے مجھے بیان کی تھی تو میں حضرت عائشہ کے پاس آیا اور انہیں بتلایا تو متعجب ہوئیں اور کہا واللہ عمرو کو تو یاد ہے۔

شیخ بخاری کا نسب نامہ یہ ہے: سعید بن عیسی بن تلید، ابوعیسی عُتَنی، ثقہ مصری رواۃ میں سے ہیں حکام کے کاتب رہے۔ (عبد الرحمن بن شريح) یہ ابوشریح اسکندرانی ہیں۔ (وغیرہ) یہ ابن لہیعہ ہیں ان کے ضعف کے باوصف بخاری نے انہیں مبہم رکھا اس روایت میں ان کا اعتماد عبدالرحمٰن پر ہے لیکن الحافظ ابوالفضل محمد بن طاہر نے اس رسالہ میں جو قیاس کے موضوع پر حدیثِ معاذ بن جبل بارے تالیف کیا، لکھا کہ عبداللہ بن وہب نے یہ حدیث ابوشریح اور ابن لہیعہ دونوں سے روایت کی ہے لیکن ابن لہیعہ کا سیاق مقدم رکھا اور وہ اسی سیاق کی مثل ہے جو یہاں ہے پھر اس پر ابوشریح کی روایت کو معطوف کیا تو یہ کہا بقول ابن حجر ابن عبدالبر نے بھی اسی طرح ہی باب العلم میں سحنون عن ابن وہب عن ابن لہیعہ سے نقل کیا ہے کہ مجھے عبدالرحمٰن بن شریح نے ابواسود عن عروہ عن عبداللہ بن عمرو سے یہ بیان کیا، بقول ابن طاہر ہم نہیں جانتے کہ اپنے قول (ذلك) سے مراد سیاق ہے و معنی دونوں ہیں یا صرف معنی؟ حتی کہ مسلم کو پایا کہ اس کی حرملہ بن یحیی عن ابن وہب عن عبدالرحمٰن بن شریح وحدہ سے تخریج کی تو ایسا سیاق نقل کیا ہے جو اس بخاری کے نقل کردہ سیاق کے مغایر ہے، کہتے ہیں تو اس سے معلوم پڑا کہ جس سیاق کو بخاری نے حذف کیا ہے وہ ابوشریح کا اور جو وارد کیا وہ اس غیر (یعنی ابن لہیعہ) کا سیاق ہے، جنہیں مبہم رکھا آگے ان کے باہمی تفاوت کا ذکر آئیگا، دونوں کے معنی میں کوئی بڑا فرق نہیں! میرا خیال تھا کہ مسلم نے عمداً ابن لہیعہ کا ذکر حذف کیا ہے ان کے ضعف کی وجہ سے اور عبدالرحمٰن پر اقتصار کیا ہے حتی کہ اسماعیلی کو پایا کہ حرملہ کے طریق سے ابن لہیعہ کے ذکر کے بغیر اسکی تخریج کی تو علم ہوا کہ ابن وہب کبھی اس حدیث کی تحدیث کرتے ہوئے دونوں کا حوالہ ذکر کرتے تھے اور کبھی صرف ابن شریح کا، ابن وہب کے اس میں دو شیوخ اور بھی ہیں ایک دیگر سند کے ساتھ، چنانچہ ابن عبدالبر نے بیان العلم میں اسے سحنون (حدثنا ابن وهب حدثنا مالك و سعيد بن عبد الرحمن كلاهما عن هشام بن عروة) مشہور سیاق کے ساتھ نقل کیا، باب العلم میں ذکر کیا تھا کہ یہ حدیث ہشام بن عروہ عن ابیہ سے مشہور ہے ہشام سے اسے ستر سے زائد رواۃ نے نقل کیا ہے اور یہاں میں کہتا ہوں کہ ابوقاسم عبدالرحمٰن بن الحافظ ابوعبداللہ بن مندہ نے کتاب التذکرہ میں ذکر کیا ہے کہ الحافظ ہشام سے اسکے راویوں کی تعداد اس سے کہیں کثیر ہے ان کے اسماء ذکر کئے جو چار سو ستر سے زائد بنتے ہیں ان میں سے کبار ائمہ رواۃ مثلاً شعبہ، مالک،

تھی، عروہ مدینہ سے اس برس حج کرنے آئے تھے اور عبداللہ مصر سے تو حضرت عائشہ کو یہ خبر ملی تو ان کا قول (قد قدم) سے مراد یہ ہے کہ مصر سے حج کے قصد سے مکہ آئے، یہ نہیں کہ مدینہ آئے کہ اگر وہاں آتے تو عروہ کی وہیں ان سے ملاقات ہو جاتی، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت عائشہ بھی اس سال حج کیلئے آئی ہوں اور عبداللہ ان کی آمد کے بعد پہنچے ہوں تو حضرت عائشہ نے عروہ کو ان سے ملنے کا حکم دیا۔

(فعجبت فقالت الخ) حرملہ کی روایت میں ہے کہ جب انہیں اسکی خبر دی تو کہا میرا خیال ہے کہ درست ہی کہہ رہے ہیں کیونکہ کوئی کمی وبیشی نہیں کی ہے (یعنی کوئی بھول نہیں کی ہے) بقول ابن حجر روایتِ اصل محتمل ہے کہ حضرت عائشہ کے پاس بھی اس حدیث کا کچھ علم ہو اور ان کا گمان تھا کہ عبداللہ بن عمرو سے کچھ کمی یا بیشی ہوگئی ہے تو جب دوسری مرتبہ بھی اسی طرح بیان کیا جیسے پہلے کیا تھا تو یاد آیا کہ اس کے موافق ہے جو خود انہوں نے سنی تھی لیکن حرملہ کی روایت جس میں مذکور ہے کہ ان کی اس حدیث کا اعظام وانکار کیا، سے ظاہر ہوتا ہے کہ انکے پاس اس کا کچھ علم نہ تھا، اسکی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ انہوں نے ان کے اسے حفظ رکھنے پر استدلال اس امر سے کیا کہ سال بعد عین اسی طرح بیان کیا ہے جو سال قبل کیا تھا کوئی کمی اور بیشی نہیں کی، عیاض لکھتے ہیں حضرت عائشہ نے حضرت عبد اللہ کو متہم نہیں کیا البتہ چونکہ وہ کتبِ قدیمہ کا مطالعہ کرتے رہتے تھے تو ان کے دل میں گمان آیا کہ شائد یہ بات انہی کے مطالعہ کا حاصل ہو تبھی زور دے کر عروہ سے دریافت کیا کہ کیا تمہیں صاف صاف کہا ہے کہ نبی اکرم سے یہ بات سنی؟ اھ، اس پر معمر کی زہری عن عروہ عن عبداللہ سے روایت ہی معتمد ہے جو مصنف عبدالرزاق میں مخرج ہے احمد، نسائی اور طبرانی نے بھی ان کا طریق تخریج کیا لیکن ترمذی نے جب عبدہ بن سلیمان عن ہشام سے اسکی تخریج کی تو کہا زہری نے یہ حدیث عروہ عن عبداللہ بن عمرو سے اور عروہ عن عائشہ سے نقل کی ہے، یہ روایت جس کی طرف اشارہ کیا اسے یونس بن یزید نے زہری عن عروہ عن عائشہ سے روایت کیا، اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اور بزار نے شبیب بن سعید عن یونس سے نقل کیا شبیب کا حافظہ کچھ خراب تھا اس وجہ شاذ قرار دئے گئے ہیں عبدالرزاق نے زہری کے طریق سے جب اس کی تخریج کی تو اسکے پیچھے معمر عن یحی بن ابوکثیر عن عروہ عن عبداللہ بن عمرو کی روایت کو ذکر کیا، اسکے الفاظ ہیں: (أشهد أن رسول الله ﷺ قال لايرفع الله العلم بقبضه ولكن يقبض العلماء) ابن عبدالبر بیان العلم میں لکھتے ہیں اسے عبدالرزاق نے معمر عن ہشام سے بھی حدیث مالک کے ہم معنی نقل کیا ہے

ابن حجر کہتے ہیں یحی کی روایت طیالسی نے ہشام دستوائی عنہ سے نقل کی ہے، میں نے زہری سے اس کی ایک اور سند بھی پائی ہے اسے طبرانی نے اوسط میں علاء بن سلیمان رقی عن زہری عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ سے نقل کیا تو کلی طور پر روایتِ ہشام کے مثل ذکر کیا لیکن: (وَأَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) بھی ذکر کیا، علاء کو ابن عدی نے ضعیف قرار دیا ہے اسے انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی حضرت ابو ہریرہ سے روایتِ حرملہ کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، اسکی سند ضعیف ہے، ابوسعید خدری سے یہ الفاظ نقل کئے: (يقبض الله العلماء ويقبض العلم معهم فتنشأ أحداث يَنزُو بعضهم على بعض نَزْوَ العير على العير ويكون الشيخ فيهم مستضعفا) (یعنی اللہ علماء کو فوت کرلے گا تو ایسے نوجوان مدعیانِ علم ہوں گے جو اونٹوں کی طرح ایک دوسرے کو رگیدیں گے [یعنی مناظرہ بازی کریں گے] اور شیخ۔ یعنی پرانے عالم۔ کی ان کے سامنے کچھ پیش نہ جائے گی) اس کی سند ضعیف ہے ، دارمی نے ابو درداء سے اس طرح نقل کیا: (رَفعُ العلم ذَهَابُ العلماء) حضرت حذیفہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (قَبضُ العلم

قَبضُ العلماء) مشار الیہ حدیثِ ابوامامہ نے نبی اکرم کے یہ بات کہنے کے وقت کا افادہ دیا ان کی روایت میں مزید یہ بھی مستفاد ہوا کہ علماء کی موت کے ساتھ رفعِ علم کے بعد کتب کا باقی ہونا جاہلوں کو کچھ فائدہ نہ دے گا چنانچہ اس میں ہے کہ ایک اعرابی نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ علم ہم سے کیونکر اٹھا لیا جائے گا جبکہ مصاحف ہمارے درمیان موجود ہوں گے اور ہم اس میں جو ہے کا تعلم کر چکے ہیں اور اپنی اولادوں، بیویوں اور خادموں کو بھی سکھلا چکے ہیں؟ آپ نے ناراضی کا اظہار کرتے ہوئے اسے دیکھا اور فرمایا ان یہود و نصاری کے پاس ان کی کتب موجود ہیں لیکن اپنے انبیاء کی ہدایات کو یکسر فراموش کر دیا ہے، اس زیادت کیلئے کئی شواہد بھی ہیں مثلاً عوف بن مالک، ابن عمرو اور ابن عسال وغیرہم کی روایات، انہیں ترمذی، طبرانی، دارمی اور بزار نے مختلف الفاظ کے ساتھ تخریج کیا، حضرت عمر سے بھی قبضِ علم کی وہی تفسیر منقول ہے جو عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں مذکور ہوئی یہ احمد کی یزید بن اصم عن ابو ہریرہ سے روایت، اس میں ہے: (ویرفع العلم) حضرت عمر نے یہ سنا تو کہا ایسا نہیں ہو گا کہ علماء کے سینوں سے علم کھرچ لیا جائے لیکن یہ علماء کے اٹھ جانے سے ہو گا، محتمل ہے کہ یہ ان کے پاس مرفوعا ہو، تب ابن عمرو کی روایت کیلئے یہ قوی شاہد ہوا، اس حدیث سے استدلال کیا گیا کہ لازم نہیں کہ ہر زمانہ میں مجتہد کا وجود ہو!

یہی جمہور کا موقف ہے اکثر حنابلہ نے اسکی مخالفت کی اور بعض دیگر نے بھی کیونکہ یہ موتِ علماء کے ساتھ رفعِ علم میں صریح ہے اسی طرح اہلِ جہل کی ترئیس اور جہالت پر مبنی فیصلے اور فتوے صادر کرنے والوں میں، تو جب علم منتفی ہوا اور جو اس پر فیصلے دیں تو یہ اجتہادِ مجتہد کے انتفاء کو مستلزم ہوا، یہ اس حدیث کے ساتھ معارض ہے: (لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله) ایک طریق میں ہے: (حتى تقوم الساعة أو حتى يأتي أمر الله) یعنی شک کے اور یہی معتمد ہے اولا اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ عدم خلو میں ظاہر ہے نہ کہ نفیِ جواز میں، ثانیاً کہ اول کیلئے دلیل اظہر ہے کیونکہ تصریح ہے کبھی قبضِ علم اور کبھی اس کے رفع کے بخلاف ثانی کے، بفرضِ تعارض باقی یہ رہا کہ اصل عدمِ مانع ہے، ان کا قول ہے کہ اجتہاد فرضِ کفایہ ہے تو اس کا انتفاء اتفاق علی الباطل کو مستلزم ہوا؟ جواب دیا گیا کہ فرضِ کفایہ کی بقاء علماء کی بقاء کے ساتھ مشروط ہے تو جب علماء کے انقراض (یعنی ختم ہو جانے) پر دلیل قائم ہو گئی تب نہیں کیونکہ ان کے فقدان کے ساتھ اجتہاد پر قدرت و تمکن ہی مفقود ہوئی اور جب اس کا مقدور ہونا ہی منتفی ہوا تو اس کے ساتھ تکلیف بھی واقع نہ ہوئی، ایک جماعت نے اسی طرح اس پر اقتصار کیا۔

کتاب الفتن کے اواخر کے باب (تغير الزمان حتى تعبد الأوثان) میں گزرا جو اشارت کناں ہے کہ اسکے وجود کا محل تب جب حضرت عیسی کے نزول (بلکہ وفات) کے بعد ایک پاکیزہ ہوا چلنے سے زمین بھر کے سب اہلِ ایمان حتی کہ وہ بھی جن کے دل میں ذرہ بھر بھی ایمان ہو گا، ختم ہو جائیں گے اور صرف شرار الناس ہی باقی رہ جائیں گے انہی پر قیامت قائم ہو گی مسلم کے ہاں بھی اسکے بالمعنی روایت موجود ہے لہذا مسلمانوں کے فرضِ کفایہ کے ترک پر اتفاق اور عمل بالجہل وارد نہیں ہوتا کیونکہ ان کا وجود ہی نہ ہو گا، اسی سے یہ کہہ کر تعبیر کیا: (حتى يأتي أمر الله) جہاں تک ان الفاظ کے ساتھ روایت: (حتى تقوم الساعة) تو یہ اس کے قریب ہونے پر محمول ہے اس طور کہ اس کی اشراط میں سے آخری شرط بھی ظاہر ہو گئی، بابِ مذکور میں اس کی مدلل بحث گزری

اس کی تائید احمد کی۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، حضرت حذیفہ سے یہ مرفوع روایت کرتی ہے: (يدرس الإسلام كما

یدرس وشی الثوب) اورکئی دیگر احادیث! طبری نے تجویز کیا کہ دونوں حدیثوں میں وہ محل مضمر مانا جائے جہاں یہ طائفہ ہوگا تو جنہیں شرار الناس کہا یہ وہ لوگ جو اس ہوا کے ایمان والوں کو قبض کر لینے کے بعد مثلا بلادِ مشرق میں باقی رہ جائیں گے کیونکہ یہی فتن کا اصل محل ہیں اور جنہیں اہلِ حق ہونے کے ساتھ موصوف کیا یہ وہ جو بعض بلاد مثلا بیت المقدس میں ہونگے کیونکہ حدیثِ معاذ میں یہ مذکور ہوا: (إنهم بالشام) ایک طریق میں (بیت المقدس) ہے، انہوں نے یہ جو بات کہی یہ اگرچہ محتمل ہے لیکن صحیح مسلم کی حدیثِ انس کی یہ عبارت اس کا رد کرتی ہے: (لاتقوم الساعة حتى لايقال فى الأرض الله الله) اور کئی احادیث جو اس کے ہم معنی ہیں جن کا ذکر گزرا، یہ بھی ممکن ہے کہ ان احادیث کو ترتیب فی الواقع پر منزل کیا جائے تو اولاً علمائے مجتہدین کے اٹھ جانے سے اجتہادِ مطلق اٹھ جائے گا پھر مقید بھی، ثانیا جب کوئی مجتہد باقی نہ رہے گا تو سب تقلید میں ایک جیسے ہوں گے لیکن ان مقلدین میں سے کچھ ایسے ہوں گے جو اجتہادِ مقید کے درجہ کو پہنچنے کے قریب ہوں گے اسی طرف اس جملہ کے ساتھ اشارہ کیا: (اتخذ الناس رؤوساً جُهَّالا) یہ بعض ایسوں کی ترئیس کی نفی نہیں کرتا جو جہلِ تام کے ساتھ متصف نہ ہوں

ابن عبدالبر نے کتاب العلم میں عبداللہ بن وہب (سمعت خلاد بن سلمان الحضرمی یقول حدثنا دراج أبو السمح) سے نقل کیا کہ وہ کہتے تھے ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ لوگ سواریوں کو موٹا کریں گے تا کہ ان پر ملکوں ملکوں کا سفر کریں ایسے شخص کی تلاش میں جو معمول بہ سنت کے مطابق فتویٰ دے مگر ایسے مفتی ہی ملیں گے جو ظن کے ساتھ فتوے دیں گے (یعنی موکد علمِ حدیث کسی کے پاس نہ ہوگا) تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ دونوں حالتوں میں مراد اغلب و اکثر ہے، اور یہ امر مشاہدہ میں آچکا ہے، پھر جائز ہے کہ اس صفت کے حاملین سب اٹھ جائیں اور باقی صرف خالص مقلد ہی رہ جائیں اس وقت بعض مسائل میں مجتہد کے وجود سے خلوِ زمانہ متصور ہوسکتا ہے لیکن فی الجملہ ایسے کچھ لوگ باقی ہوں گے جن کیلئے علم کی طرف کچھ نسبت قائم ہوگی پھر روز بروز جہل کا غلبہ ہوتا جائے گا اور اہلِ جہل کی ترئیس عام ہوگی پھر ممکن ہے آخر کار ایک وقت ایسا ہو کہ ہر طرف کلی طور پر جہالت کا راج ہو، یہ ہوسکتا ہے خروجِ دجال کے وقت ہو (لیکن دیگر شواہد کی روشنی میں یہ درست نہیں) یا حضرت عیسی کی وفات کے بعد! تب اصلا ہی اہلِ علم کے وجود سے زمین خالی ہو جائے گی پھر ہوا چلے گی اور ہر مومن کی روح قبض کر لے گی تب مجتہد کیا، عالم ہی کوئی باقی نہ ہوگا صرف شرار الناس ہوں گے تو انہی پر قیامِ قیامت ہوگا، اللہ اعلم، کتاب الفتن کے اوائل میں قبضِ علم بارے کثیر مباحث اور متعلقہ نقول کا ذکر گزرا، حدیث سے جاہل کی ترئیس سے زجر ثابت ہوا اس مفسدت کے مدنظر جو اس پر مترتب ہوتی ہے، اسکے ساتھ تمسک کیا بعض ان حضرات نے جو جاہل بالحکم کی تولیت کے عدمِ جواز کے قائل ہیں اگرچہ وہ عاقل وعفیف ہی ہو لیکن اگر ایک طرف فاسق عالم ہو اور دوسری طرف جاہلِ عفیف تو یہ ثانی اولیٰ ہے کیونکہ اسکا ورع اسے بغیر علم فیصلے صادر کرنے سے روکے گا اور اسے بحث وتحیص کی راہ پر لگائے گا

اس سے علماء اور طالبانِ علم کو ایک دوسرے سے اخذ واستفادہ کرنے کی ترغیب ملی سی طرح ایک دوسرے کیلئے علم وفضل کا اعتراف کرنے کی بھی، استاذ کا اپنے شاگرد کو کسی دوسرے عالم سے مستفید ہونے کی تلقین کرنا بھی ثابت ہوا تا کہ وہ کچھ بھی حاصل کرے جو خود اس کے پاس نہیں، محدث سے جوازِ تثبت بھی ملا جب ذہول ونسیان کا ظن ہو اسی طرح فاضل عالم کی مراعات بھی عیاں ہوئی اور یہ حضرت عائشہ کے اس قول سے: (اذهب إليه ففاتِحهُ) یعنی پہلے اور باتیں کرو پھر اس حدیث کی بابت استثبات کرنا، یہ نہیں کہ

جاتے ہی روکھے انداز میں ایسا کرنا، (گویا عالم سے آگاہی حاصل کرنے کے آداب سکھلائے) مبادا کہ ان کا استیحاش ہو، ابن بطال کہتے ہیں عمل بالرای کی ذم بارے حدیث اور آیت کے اور سلف کے استنباطِ احکام کے فعل کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ نصِ آیت بغیر علم قول کی ذم کرتی ہے تو یہ اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو بغیر کسی اصل کی طرف استناد کئے مجرد رائے کے ساتھ بات کرے اور حدیث کا معنی اس شخص کی مذمت ہے جو جہل کے باوجود فتویٰ دیتا ہے اسی لئے ایسوں کو ضلال اور اِضلال کے ساتھ موصوف کیا وگرنہ اصل سے استناد کرتے ہوئے استنباطِ احکام و مسائل کرنے والوں کی تعریف کی گئی ہے جیسا کہ قرآن میں کہا: (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَه مِنْهُمْ) تو اگر رائے کتاب، سنت یا اجماع میں سے کسی اصل کی طرف مستند ہے تو وہ محمود ہے دیگر مذموم ہے! کہتے ہیں حضرات سہل بن حنیف اور عمر بن خطاب کی حدیثیں اگرچہ (بظاہر مطلقا) ذمِ رائے پر دال ہیں لیکن یہ اسی صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ کتاب وسنت کے ساتھ تعارض ہو تو گویا ان کا قول: (اتهموا الرأی) اس امر پر محمول ہے جب وہ سنت کی مخالف ہو اور مثال کے طور پر آنجناب کے امر بالتحلل کا حوالہ دیا جبکہ صحابہ کو استمرار علی الاحرام عزیز تھا اور وہ قتال چاہتے تھے تاکہ نسک مکمل کریں اور دشمن پر غالب آئیں لیکن ان پر وہ کچھ مخفی تھا جو نبی اکرم کے مدنظر تھا اور آخر کار جس کا انجام بہتر نکلا اور حضرت عمر جنہوں نے قاضی شریح کو لکھا کہ اگر کتاب اللہ سے کوئی مسئلہ آپ کیلئے متبین ہو چکا ہو تب کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہیں اگر کتاب اللہ سے نہیں ملا تب سنتِ رسول اللہ سے تلاش کرو اور اس سے بھی اگر نہ ملا تو (فاجتهِدُ فيه رأيك) (یعنی تب خوب سوچ و بچار کر کے اپنی رائے سے حل پیش کرو) یہ سیار عن شعبی کی روایت ہے جبکہ شیبانی عن شعبی عن شریح کی روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے اس خط کے آخر میں لکھا: (اِقْضِ بِمَا فی کتاب الله فإنْ لَمْ فبِمَا فی سُنَّةِ رسول الله فإنْ لَم يَكُنْ فَبِمَا قَضىٰ به الصالحون فإن لم يكن فإنْ شِئْتَ فَتَقَدَّمْ و إنْ شئت فَتأَخَّرْ ولا أرىٰ التأخُرَ إلاَّ خيراً الخ) (یعنی کتاب اللہ کی روشنی میں فیصلہ کرو اگر اس میں نہیں ملتا تو سنتِ نبویہ سے اور اگر اس میں بھی نہیں ملتا تو سلف صالحین کے اقوال میں اسے تلاش کرو اور اگر اس میں بھی نہیں پاتے تو اب چاہو تو ذاتی اجتہاد کر کے حل پیش کرو یا چاہو تو سکوت اختیار کرو اور مجھے سکوت میں ہی خیر لگتی ہے) تو اس طرح حضرت عمر نے اجتہاد کر لینے کا حکم دیا (یعنی جب کتاب وسنت اور سلف کے اقوال سے مطلوبہ مسئلہ نہ ملے) تو اس سے دلالت ملی کہ جس رائے کو انہوں نے مذموم قرار دیا یہ وہ جو کتاب وسنت کے مخالف ہو، ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح ابن مسعود سے شیبانی کی سابق الذکر روایتِ عمر کا نحو نقل کیا اور اس کے آخر میں یہ الفاظ کئے : (فإن جاء ہ ما ليس فی ذلك فَلْيَجْتَهِدْ رَأْيَهُ فإنَّ الحلال بَيّنٌ والحرام بَيّنٌ فدَعْ ما يُرِيبُك إلى ما لايريبك) (یعنی اگر کتاب وسنت اور سلف کے ہاں سے نہیں ملتا تو اپنی رائے کو استعمال میں لائے ، بے شک حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی تو جس میں شک ہے اسے چھوڑ کر وہ کچھ اختیار کرو جس میں شک نہیں)۔

- 7308 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا أَبُو حَمْزَةَ سَمِعْتُ الْأَعْمَشَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا وَائِلٍ هَلْ شَهِدْتَ صِفِّينَ قَالَ نَعَمْ فَسَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ حُنَيْفٍ يَقُولُ ح وَحَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ قَالَ سَهْلُ بْنُ حُنَيْفٍ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّهِمُوا رَأْيَكُمْ عَلَى دِينِكُمْ لَقَدْ رَأَيْتُنِي يَوْمَ أَبِي جَنْدَلٍ وَلَوْ أَسْتَطِيعُ أَنْ أَرُدَّ أَمْرَ رَسُولِ اللَّهِ

ﷺ لَرَدَدْتُهُ وَمَا وَضَعْنَا سُيُوفَنَا عَلَى عَوَاتِقِنَا إِلَى أَمْرٍ يُفْظِعُنَا إِلاَّ أَسْهَلْنَ بِنَا إِلَى أَمْرٍ نَعْرِفُهُ غَيْرَ هَذَا الأَمْرِ قَالَ وَقَالَ أَبُو وَائِلٍ شَهِدْتُ صِفِّينَ وَبِئْسَتْ صِفُّونَ .

أطرافه 3181، 3182، 4189، - 4844 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص: ۶۷۶)

شیخ بخاری عبداللہ بن عثمان ہیں عبدان لقب تھا ابوحمزہ سے مراد سکری ہیں یہ سیاق ابوعوانہ کے نقل کردہ کے بحسب ہے کیونکہ عبدان کا سیاق کتاب الجزیہ میں گزرا ہے ابوعوانہ کی روایت ابوحمزہ کی روایت پر مقدماً واقع ہوئی، متن نقل کیا پھر اس پر ابوحمزہ کی روایت کو معطوف کیا اس کے آخر میں ہے کہ سہل بن حنیف کو سنا یہ کہہ رہے تھے: (قول سهل الخ) ان کے اس خطبہ کا بیان تفسیر سورۃ الفتح میں گزرا وہیں ان کے (يوم أبي جندل)کہنے کی مراد کا بیان ہوا۔

(إلا أسهلن) لام ساکن اور باء ونون کی زبر کے ساتھ، اور معنی ہے: (أنزلنا في السهل من الأرض أي أفضين بنا) (یعنی ہم نرم زمین پہ اترے ہیں) یہ شدت وتنگی اور حرج سے فرج (یعنی کشادگی اور آسانی) کی طرف تحول سے کنایہ ہے (بنا)نسخہِ کشمیہنی میں (بها) ہے حضرت سہل کی مراد یہ تھی کہ جب وہ تنگی میں واقع ہوتے جس میں قتال و جہاد اور فتوحات کی ضرورت ہوتی تو تلواروں کو کندھوں پر رکھ لیتے، یہ جنگ میں ان کی جدیت سے کنایہ ہے تو جب ایسا کرتے نصرت وفتح ان کے ہم رکاب ہوتی یہی نزول فی السہل سے مراد ہے پھر جنگِ صفین کو اس سے مستثنیٰ کیا اس لئے کہ اس میں ابطائے نصرت ہوئی اور دونوں فریقین کی حجج کا شدید باہمی معارضہ ہوا کیونکہ حضرت علی اور ان کے ساتھیوں کی حجت یہ تھی کہ ان کے لئے اہلِ بغی سے لڑنا مشروع کیا گیا ہے حتی کہ وہ حق کی طرف پلٹ آئیں جب کہ حضرت معاویہ اور ان کے ہمرائیوں کی حجت یہ تھی کہ امیر المومنین حضرت عثمان کو مظلومانہ شہید کیا گیا ہے اور ان کے قاتل عراقی لشکر میں موجود ہیں، اس سے شبہ بڑھا حتی کہ لڑائی کا میدان گرم ہوا اور دونوں جانب سے کثیر لوگ قتل ہوئے تا آنکہ تحکم کا معاملہ واقع ہوا (شاید کہنا یہ چاہتے ہیں کہ سابقہ جہادی مہمات کی مانند اس جنگ کا معاملہ واضح نہ تھا کہ حق کس فریق کے ساتھ ہے تبھی جنگ صفین کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا ہے تو لوگوں سے کہہ رہے ہیں کہ اپنی رائے پر پھر سے غور کریں اور شبہ کی اس حالت کا خاتمہ کریں)۔

(وبئست صفين) ابوذر کے ہاں یہی ہے ان کے غیر کے ہاں: (وبئست صفون) ہے نسفی کے ہاں اس کا مثل ہے لیکن کہا: (وبئست الصفون) الف لام کی زیادت کے ساتھ، صفین میں مشہور صاد پر زیر ہے بعض نے زبر پڑھی، ائمہ کی ایک جماعت نے زیر پر جزم کیا، فاء سب کے ہاں مکسور اور مثقل ہے اس سے اشہر نون سے قبل یاء کے ساتھ ہے جیسے ماردین، فلسطین اور قنسرین وغیرہ دیگر شہروں کے نام، بعض نے احوال میں یاء کو واؤ میں تبدیل کر دیا، ان دونوں لغت پر اس کا اعراب (غِسْلِين و عربون) کے اعراب کی طرح ہے، بعض نے جمع مذکر سالم کا اعراب دیا تو حسبِ عوامل اسے متصرف کیا جیسے: (لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ)[المطففين: ۱۸۔۱۹] بعض نے واؤ کے ساتھ لزوماً نون پر زبر پڑھی، یہ سب ابن مالک نے نقل کیا ہے یاء کے ساتھ لزوماً زبر کا انہوں نے ذکر نہیں کیا،

قوله: (اتهموا رأيكم على دينكم) یعنی امر دین میں مجرد رائے کو بروئے کار نہ لاؤ جو کسی اصلِ دینی کی طرف مستند نہ ہو، یہ حضرت علی کے قول کی نحو ہے جسے ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا کہ: (لو كان الدين بالرأي لكان مسح

أسفل الخف أَوْلیٰ بِنْ أعلاہ) حضرت سہل کے یہ بات کہنے کا سبب وہ جس کا ذکر استتابۃ المرتدین میں گزرا کہ اہلِ شام نے جب محسوس کیا کہ اہلِ عراق کو ان پر غلبہ حاصل ہونے کو ہے اور اکثر اہل عراق وہ قراء تھے جو تدین میں مبالغہ کرتے تھے انہی میں سے خوارج ظاہر ہوئے جن کا تذکرہ گزرا تو انہوں نے حضرت علی اور ان کے مطیعین پر تحکیم کی تجویز پر اتفاق کرنے کا انکار کیا تو حضرت علی نے اپنی تائید میں واقعہ حدیبیہ کا حوالہ دیا اور یہ کہ نبی اکرم نے قریش کی مصالحت کی تجویز سے اتفاق کیا تھا (اور یہ تو پھر مسلمان ہیں) حالانکہ ان پر آپ کا غلبہ ظاہر ہو چکا تھا بعض صحابہ اولاً اس پر متوقف بھی ہوئے لیکن جلد ان کے لئے ظاہر ہوا کہ صواب وہی جس کا آنجناب نے انہیں حکم دیا جیسا کہ کتاب الشروط میں اس کا مفصل بیان گزرا، کرمانی نے کلامِ سہل کے الفاظ کے احتمال کے بحسب تاویل کی اور کہا گویا لوگوں نے حضرت سہل پر قتال میں کوتاہی اور سستی کرنے کا الزام لگایا تو انہوں نے جواب دیا بلکہ تم اپنی رائے کو یہ الزام دو، میں نے کوئی تقصیر نہیں کی جیسے حدیبیہ کے دن بوقتِ حاجت تقصیر نہ کی تھی تو جس طرح اس روز قتال سے توقف کیا تھا تا کہ نبی اکرم کے حکم کی مخالفت نہ ہو اسی طرح آج مسلمانوں کی مصلحت کی خاطر توقف کرتا ہوں،

حضرت عمر سے بھی قولِ سہل کا نحو مروی ہے اس کے الفاظ ہیں (اتقوا الرأی فی دینکم) (یعنی دین میں رائے سے بچو) اسے بیہقی نے المدخل میں اسی طرح مختصراً نقل کیا انہوں نے اور طبری وطبرانی نے مطولا یہ الفاظ نقل کئے: (اتھموا الرأی علی الدین فلقد رأیتُنی أرُدُّ أمر رسول اللہ ﷺ برأیی اجتھادا فو اللہ ما آلُوَ عن الحق و ذلك یوم أبی جندل حتی قال لی رسول اللہ ﷺ ترانی أرضیٰ و تَأبیٰ) (یعنی دین میں رائے پسندی کو برا جانو بخدا میں نے اپنے آپکو دیکھا کہ رائے سے کام لیتے ہوئے نبی پاک کے امر کو رد کر رہا ہوں اور ابو جندل کے دن [حدیبیہ کی صلح کی شروط لکھی جارہی تھیں کہ ابو جندل اہلِ مکہ کی قید سے بھاگ کر آ گئے لیکن نبی پاک نے شروط کی پاسداری کرتے ہوئے انہیں واپس لوٹا دیا، اہلِ اسلام اس پہ بہت جز بز تھے] حتی کہ نبی پاک نے مجھے کہا میں ایک امر پہ راضی ہوں اور تمہیں دیکھتا ہوں کہ انکار کرتے ہو) حاصل یہ کہ رائے کو بروئے کار لانا صرف اسی صورت ہوگا جب نص مفقود ہو، اسی طرف شافعی کا قول ایماء کرتا ہے جسے بیہقی نے احمد بن حنبل تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا، کہتے ہیں میں نے شافعی کو سنا کہتے تھے قیاس ضرورت کے وقت ہی ہوگا اس کے ساتھ ساتھ عامل بالرای اس ثقہ پر نہ ہوگا کہ وہ نفس الامر میں مراد من الحکم پر واقع ہوا ہے یا نہیں؟ صرف اس کے ذمہ یہ ہے کہ اجتہاد میں بذلِ وسع کرے تا کہ ماجور ہو اگرچہ اس کا اجتہاد خاطئ ثابت ہو، بیہقی نے المدخل میں اور ابن عبدالبر نے بیان العلم میں تابعین کی ایک جماعت جیسے حسن، ابن سیرین، شریح، شعبی اور نخعی سے جید اسانید کے ساتھ مجرد رائے کے ساتھ قول کی مذمت نقل کی ہے اس سب کا جامع یہ حدیثِ ابو ہریرہ ہے: (لا یؤمن أحد کم حتی یکون ھواہ تَبَعًا لِمَا جئتُ بہ) (یعنی تم میں سے کوئی مومن نہیں ہو سکتا حتی کہ اس کا ذاتی میلان اس کے تابع ہو جائے جو میں لے کر آیا ہوں) اسے حسن بن سفیان وغیرہ نے نقل کیا اس کے رجال ثقات ہیں! نووی نے اربعین کے آخر میں اسے صحیح قرار دیا، بیہقی نے جو شعبی عن عمرو بن حریث عن عمر سے نقل کیا کہ (إیا کم و أصحاب الرأی فإنھم أعداء السنن أعْیَتْھم الأحادیث أن یَحْفظُوھا فقالوا بالرأی فضلُّو ا وَ أضَلُّوا) (یعنی اہلِ رائے سے بچو کہ وہ سنت کے دشمن ہیں وہ احادیث جمع وحفظ کرنے سے عاجز رہے تو رائے کے ساتھ فتوی بازی کرنے لگے تو گمراہ ہوئے اور گمراہ کیا) تو یہ اس امر میں ظاہر ہے

کہ ان کی مراد وہ قائلین بالرائے جونصِ حدیث کے ہوتے ہوئے رائے کو بروئے کار لاتے ہیں کیونکہ وہ اس کے مفاہیم کے ادراک سے عاجز وغافل ہیں تو یہی قابلِ لوم وذم ہیں ان سے بھی ملامت کے زیادہ حقدار وہ جونص کو جانتے ہوئے بھی اس کے معارض رائے (پرمبنی کسی امام کے قول) پرعمل پیرا ہیں اور بتکلف تاویل کر کے حدیث کو رد کرتے ہیں اسی طرف ترجمہ کے یہ الفاظ اشارت کناں ہیں: (و تَكَلُّفَ القياس)

ابن عبدالبر بیان العلم میں ذمِ رائے میں کثیر آثار نقل کر کے لکھتے ہیں جس کا ملخص یہ ہے کہ ان آثار جو مرفوع، موقوف اور مقطوع ہیں، میں مقصود بالذم رائے بارے علماء کے ہاں اختلافِ اقوال ہے تو ایک گروہ نے کہا اس سے مراد سنن کی مخالفت کے ساتھ قول فی الاعتقاد کیونکہ ایسے لوگوں نے ردِ احادیث میں اپنی آراء اور قیاسات کو استعمال کیا حتی کئی مشہور بلکہ متواتر احادیث میں طعن کے مرتکب ہوئے جیسے احادیثِ شفاعت اور اس بات کا انکار کیا کہ جہنم میں دخول کے بعد کسی کا خروج ہوسکتا ہے اسی طرح حوض، میزان اور عذابِ قبر، اور کئی دیگر امور کا انکار مثلا صفات، علم اور نظر، اکثر اہلِ علم کہتے ہیں مذموم رائے وہ ہے جس میں نظر وتمحیص جائز نہیں یہ وہ جو بدعتوں کی ضروب واقسام کے نحو میں ہو پھر احمد بن حنبل کا قول نقل کیا کہ تم کسی ناظر فی الرای کو نہ دیکھو گے مگر تقریبا سب کے دل میں دغل (یعنی کینہ) ہوگا، کہتے ہیں جمہور اہل علم کا کہنا ہے کہ ان مذکورہ آثار میں مذموم رائے احکام میں قول بالاستحسان، اغلوطات کے ساتھ تشاغل اور فروع کے بعض کا بعض کی طرف رو، اصولِ سنن کی طرف ان کے رد کی بجائے، ان میں سے کثیر نے اس کے ساتھ مسائل کے وقوع سے قبل مفروضہ مسائل کے احکام کے استنباط میں اِکثارِ اشتغال کو بھی شامل کیا کیونکہ اس میں مستغرق ہونا تعطیلِ سنن کو مستلزم ہے، ابن عبدالبر نے اس ثانی قول کو قوی قرار دیا اور اس کے لئے احتجاج کیا پھر کہا علمائے امت میں سے کوئی ایسا نہیں جس کے پاس نبی اکرم کی کوئی حدیث ثابت ہو پھر وہ اس کا رد کرے الا یہ کہ وہ اسکے نسخ کا ادعاء کرتا ہو یا کوئی اور حدیث اس کے معارض ہو (اور وہ اسکا عامل ہو) یا اجماع یا (صحابہ و دیگر) کا عمل جس کے اصل پر اس کی طرف انقیاد واجب ہو یا (اس وجہ سے حدیث کا رد کرتا ہو کہ) اس کی سند میں طعن کرے! لیکن اگر بغیر ان مذکورہ وجوہ کے کسی حدیث کا انکار کیا تو اسکی ثقاہت وعدالت ساقط قرار دی جائے گی اگرچہ اسے امام (وشیخ) سمجھا جائے، اللہ تعالی نے انہیں اس سے بچا رکھا ہے، پھر بابِ مذکور کا اختتام انہوں نے مشہور زاہد سہل بن عبداللہ تستری کے اس قول سے کیا جوانہیں پہنچا کہ علم میں کوئی کسی شیٔ کا احداث نہ کرے گا مگر روزِ قیامت اس سے پوچھا جائے گا اگر سنت کے موافق ہوا تو بچ جائے گا وگرنہ نہیں۔

علامہ انور باب (ما يذكر من ذم الرأي) کے تحت رقمطراز ہیں پہلے کہہ چکا کہ بخاری مطلقا منکرِ قیاس ہیں یہی ان کے استعمال کردہ الفاظ وتراجم کا حق ہے، شارحین نے ان کی کلام کو اپنے مختارات پر محمول کیا لیکن مناسب روش یہ ہے کہ اولا کلامِ متکلم کو اس کا حق دیا جائے تا کہ اسکی مراد ظاہر ہو تو مصنف نے اپنی کتاب میں تنقیح پر عمل کیا اور قیاس سے عدول کیا ہے، (لقد عرضت علي الجنة) کی بابت کہتے ہیں پہلے (صورت) اور (مثلت) کے الفاظ گزرے ہیں دونوں کے مابین فرق ہے تو تصویر اور تمثیل جنت کے کسی نحو اقتراب پر دال ہیں اور عرض کا لفظ اس ضمن میں صحیح ہے کہ نبی اکرم نے جنت کا مشاہدہ کیا اور وہ اپنی جگہ ہی تھی اس طور کہ درمیان سے حجاب اٹھ گئے یا کسی اور طرح سے، (لن يبرح الناس يتساء لون الخ) کے تحت لکھتے ہیں یعنی ہمیشہ ایک مخلوق کو دوسری

پر قیاس کرتے رہیں گے حتی کہ خالق کو بھی مخلوق پر قیاس کریں گے اور کہیں گے اللہ کو کس نے پیدا کیا، یہ باطل قول ہے تو جب نوبت یہاں تک پہنچ جائے تو یہ انتہا ہے، اس میں تسلسلِ علل کے استحالہ پر دلیل ہے۔

(قل الروح من أمر ربي) کے تحت بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں جو جسم کے ساتھ متصل نہ ہو اور نہ الواثِ بشریہ کے ساتھ متلوث وہ روح کہلاتی ہے لیکن اگر متصل ہو جائے تو نفس اور نسمہ کا نام دیا جاتا ہے تب اسکی بعض صفات بھی بدل جاتی ہیں، نسمہ پر مولود کا اطلاق وارد ہے نہ کہ روح کا، ہم دونوں کا قبل ازیں باہمی فرق واضح کر چکے ہیں، پھر تنقیح اور قیاس اگرچہ مآل میں متساوی ہیں لیکن دونوں متغایر امور ہیں تو مجتہد تنقیح میں دخیل فی الحکم اوصاف اور ان کے غیر کے درمیان خارج کی طرف التفات کئے بغیر فرق کرتا ہے تو جب مناط اس کے ہاں متقرر ہو جائے تو حکم نصِ عام ہو گا تب وہ اس کا جزئیات میں اجراء کرے گا بخلاف قیاس کے کہ وہ جزئیات کی طرف التفات کے بعد تعلیل کا محتاج ہے تو نص کے ساتھ اس کا الحاق مورد کی خصوصیات سے تجریدِ نص کا محتاج ہے تا کہ اس کا حکم عام ہو تو جب وہ حکم کی علت میں نظر کرے گا تو اسکا حکم عام قرار دے گا لیکن یہ خارج سے تو گویا تنقیح میں حاکم نص جبکہ قیاس میں حاکم الحاق ہے تو تعلیل فقط بعرضِ الحاق ہے، اس سے تنقیح کے اقوی ہونے کا سر ظاہر ہوا پھر جانو کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے ظن کی ایک معنائے دیگر کے مدنظر ذم کی ہے وہ یہ کہ ظنِ مذموم اپنی جانب سے ایجادِ شیئ ہے بغیر خارج میں نظر کئے اور علم وہ جو خارج سے تلقی کیا جاتا ہے تو جب تم واقع کی بابت تفحص کرد اور معلوم کرو کہ وہ مثلا اس صفت پر ہے تو یہی علم ہے لیکن اگر اپنی سرین کے بل آرام سے بیٹھ رہو اور اِتعاب نفس نہ کرو پھر اندازے اور گمان سے واقع کی بابت بیان کرنا شروع ہو تو یہی ظنِ مذموم ہے وگرنہ تو ہمارے اکثر علوم ظنون کی قبیل سے ہیں نہ کہ کچھ اور۔

- 8 باب مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُسْأَلُ مِمَّا لَمْ يُنْزَلْ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فَيَقُولُ لاَ أَدْرِي أَوْ لَمْ يُجِبْ حَتَّى يُنْزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ وَلَمْ يَقُلْ بِرَأْيٍ وَلاَ بِقِيَاسٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾

(نبی پاک پیش آمدہ سوالات پر قیاس ورائے سے کام لینے کی بجائے وحی کا انتظار فرماتے تھے)

وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الرُّوحِ فَسَكَتَ حَتَّى نَزَلَتِ الآيَةُ (ابن مسعود کہتے ہیں نبی پاک سے روح کے بارہ میں سوال کیا گیا تو رک گئے حتی کہ آیت نازل ہوئی)

(حتی ينزل الخ) یعنی جب آپ سے کسی شیئ کی بابت سوال کیا جاتا جس کے بارہ میں وحی نازل نہ ہوئی ہوتی تو اس میں دو حالتیں ہوتیں یا تو آپ فرماتے میں نہیں جانتا اور یا پھر خاموش رہتے حتی کہ اس کا بیان بذریعہ وحی آجاتا، یہاں وحی سے مراد اعم ہے اس وحی سے جس کی تلاوت کے ساتھ تعبد ہو (یعنی قرآن) یا دیگر (یعنی احادیث)، ترجمہ میں مذکور (لا أدری) کیلئے کوئی دلیل نہیں لائے کیونکہ معلق اور موصول دونوں حدیثیں شقِ ثانی سے متعلق ہیں، بعض متاخرین نے اسکا یہ جواب دیا کہ وہ اس کے عدم جواب کے ساتھ مستغنی ہوئے ہیں، کرمانی کہتے ہیں ترجمہ میں ان کے (لا أدری) لکھنے میں حزازت (یعنی بے اعتدالی) ہے کیونکہ حدیث میں اس پر دال کوئی شیئ نہیں اور (یہ لفظ) آپ سے ثابت نہیں، یہی لکھا، یہ ان کا شدید تساہل ہے کہ اسکے نفیِ ثبوت کا دعوی کرنے کی جرات کی، آگے اس کی وضاحت کروں گا، ظاہر یہ ہے کہ ترجمہ میں اس بابت وارد کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے اس

میں سے کچھ نقل نہیں کیا اگرچہ اس طرح کی روایات ان کے ہاں صالح للحجت ہوتی ہیں اور ایسا انہوں نے کئی بار کیا ہے مثلاً اقرب ترین اس کا ورود تفسیر سورہ ص میں ہوا جہاں یہ الفاظ ذکر کئے: (من علم شيئا فليقل به ومن لم يعلم فليقل الله أعلم) یہ حدیث ہے لیکن موقوف ہے اس سے مراد یہ کہ آپ سے وارد ہے کہ (لا أعلم) اور (لا أدری) کہہ کر کئی دفعہ جواب دیا ہے اس بابت متعدد روایات ہیں مثلاً ابن عمر کی روایت کہ ایک شخص نبی اکرم کے پاس آیا اور پوچھا: (أيُّ البِقاع خير) (یعنی کون سا علاقہ سب سے بہترین ہے؟) تو فرمایا: (لا أدری) پھر حضرت جبریل آئے تو آپ نے یہی سوال ان کے سامنے رکھا انہوں نے بھی کہا: (لا أدری) تو فرمایا: (سَلْ رَبَّكَ فانتفض جبريل انتفاضة) (یعنی جاؤ اللہ سے پوچھ کر آؤ تو حضرت جبریل کانپ سے گئے) اسے ابن حبان نے تخریج کیا، حاکم کے ہاں اسکا نحو جبیر بن مطعم سے ہے اس باب میں ابن مردویہ کے ہاں حضرت انس سے روایت بھی ہے! جہاں تک حضرت ابو ہریرہ کی روایت کہ نبی اکرم نے فرمایا مجھے علم نہیں کہ آیا حدود اپنے اہل کیلئے کفارہ بن جاتی ہیں یا نہیں؟ تو اسے دار قطنی اور حاکم نے روایت کیا، کتاب العلم میں عبادہ بن صامت کی حدیث کے اثنائے شرح اس پر کلام گزری اور دونوں کے مابین تطبیق کا ذکر بھی، اس ضمن کی کچھ بحث کتاب الحدود میں بھی گزری ہے ابن حاجب اپنی مختصر کے اوائل میں (لا أدری) کے ثبوت کے حق میں لکھتے ہیں کہ میں نے احادیث المختصر کی تخریج میں الامالی میں اس سلسلہ کی کئی روایات ذکر کی ہیں۔

(ولم يقل برأي ولا قياس) کرمانی کہتے ہیں دونوں لفظ مترادف ہیں، بعض نے کہا رائے تفکر اور قیاس الحاق ہے، بعض نے کہا رائے اعم ہے تا کہ اس میں استحسان اور اس کا نحو بھی داخل ہو، ظاہر یہ ہے کہ آخری ہی بخاری کی مراد ہے اسی پر وہ لفظ دال ہے جسے سابقہ باب میں ابن عمرو کی حدیث سے وارد کیا، اوزاعی کہتے ہیں علم وہی جو اصحابِ رسول سے آیا اور جو ان سے منقول نہیں ہوا وہ علم نہیں، ابو عبید اور یعقوب ابن شیبہ نے ابن مسعود سے نقل کیا کہ لوگ ہمیشہ خیر کے ہم رکاب رہیں گے جب تک اصحابِ محمد اور ان کے اکابر سے ان کے پاس علم آتا رہے گا لیکن جب ان کے اصاغر کی طرف سے علم آنے لگے اور ان کی اہواء متفرق ہوں تو ہلاک ہوں گے، بقول ابو عبید اس کا معنی یہ ہے کہ جو چیز صحابہ کرام اور کبار تابعین سے وارد ہوئی وہی علمِ موروث ہے اور جو ان کے بعد اِحداث کیا گیا وہ مذموم ہے! سلف علم اور رائے کے مابین تفریق کیا کرتے تھے وہ سنت کو علم کا نام دیتے اور اسکے ماسوا کو رائے کہتے، احمد سے منقول ہے کہ علم کا اخذ نبی اکرم سے ہوگا پھر آپ کے صحابہ سے، تابعین سے یہی مخیّر ہے انہی سے منقول ہے کہ جو خلفائے راشدین سے وارد ہوا وہ سنت ہے اور جو دیگر صحابہ سے منقول ہو تو جس نے اسے سنت کہا میں اس کا رد نہ کروں گا، ابن مبارک کہتے ہیں معتمد علیہ اثر ہی ہونا چاہئے اور رائے سے اسی کا اخذ کرو جو خبر (یعنی حدیث) کی تفسیر میں ہو، حاصل یہ کہ رائے اگر کتاب یا سنت سے منقول کی طرف مستند کے ہے تبھی محمود ہے اور اگر اس سے تہی دامن ہے تو مذموم ہے اسی پر ابن عمرو کی مذکور حدیث دال ہے چنانچہ انہوں نے علم کے فقدان کا ذکر کر کے کہا پھر جہال اپنی آراء سے فتوی بازی کریں گے۔

(بما أراك الله) ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ نبی اکرم دراصل ان پیچیدہ اشیاء کی بابت سوال ہونے پر خاموش رہے جن کیلئے شریعت میں اصول نہ تھے تو ان میں وحی کا انتظار ضروری تھا وگرنہ تو آپ نے امت کیلئے قیاس مشروع کیا ہے اور انہیں کیفیتِ استنباط کی تعلیم دی ہے ان امور میں جن میں نص نہ ہو مثلاً اس خاتون سے فرمایا جس نے آپ سے پوچھا تھا کہ کیا وہ اپنی والدہ

کی طرف سے رخ بدل کر لے: (فالله أحق بالقضاء) یہی لغتِ عرب میں قیاس ہے، علماء نے اسکی یہ تعریف کی ہے کہ وہ ایسی شیَٔ کی جس کے بارہ میں کوئی حکم موجود نہیں اس شیَٔ کے ساتھ تشبیہہ جس میں حکم فی المعنی ہے، آپ نے گدھوں کو گھوڑوں سے تشبیہہ دی اور ان کی بابت سوال کرنے والے کو اس جامع آیت کے ساتھ جواب دیا: (فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ)[الزلزال : ۷-۸] یہی کہا،

ابن تین کی نقل کردہ کلامِ داودی کا حاصل یہ ہے کہ بخاری نے جس کے ساتھ اپنے دعوائے نفی کیلئے احتجاج کیا ہے وہ اثبات میں حجت ہے کیونکہ (بما أراك الله) سے مراد یہ کہ وہ منصوص میں ہی محصور نہیں بلکہ اس میں قول بالرای کی اذن بھی ہے پھر اس شخص کا قصہ ذکر کیا جس نے کہا تھا میری بیوی نے سیاہ رنگ کا لڑکا جنا ہے تو آپ نے اس سے فرمایا کیا تمہارے اونٹ ہیں؟ حتی کہ آخر میں کہا: (لعله نزعه عرق) اسی طرح جب زمعہ کے ساتھ مشابہت دیکھی (صحیح یہ ہے کہ زمعہ کے ساتھ نہیں بلکہ حضرت سعد کے بھائی عتبہ کے ساتھ) تو ام المومنین سودہ کو حکم دیا کہ اس سے پردہ کرو، پھر کئی آثار ذکر کئے جو اذن فی القیاس پر دال ہیں، ابن تین نے ان کا تعقب کیا اور کہا بخاری کی مرادِ نفی مطلق نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ آنجناب نے کئی اشیاء (بارے سوال) میں ترکِ کلام کیا اور کئی اشیاء میں رائے کے ساتھ جواب مرحمت کیا اور ہر ایک کیلئے اس میں وارد کے ساتھ تبویب کی ہے، دو ابواب کے بعد اس عنوان سے باب آئے گا: (من شَبَّهَ أصلا معلوما بأصل مبين) اور اسکے تحت (لعله نزعه عرق) اور (فدين الله أحق بالقضاء) والی حدیثیں نقل کیں، اس کے ساتھ مہلب اور داؤد جو سمجھے وہ مندفع ہو جاتا ہے پھر ابن بطال نے اس بارے اختلاف نقل کیا کہ کیا نبی کے لئے ان امور میں جن میں وحی نازل نہ ہوئی ہو، اجتہاد کرنا جائز ہے؟ سوم وہ امور جن میں خواب یا اس کے مشابہ کی صورت میں وحی آئی ہو،

نقل کیا کہ اس میں مالک کے لئے کوئی نص نہیں، کہتے ہیں اشبہ اس کا جواز ہے شافعی نے یہ مسئلہ الام میں ذکر کیا اور لکھا ان حضرات کی جو کہتے ہیں آپ نے کوئی شیَٔ مسنون نہیں کی مگر امر کے ساتھ اور یہ دو طرح سے یا تو ایسی وحی کے ذریعہ جو لوگوں پر پڑھی جاتی تھی یا اللہ کی طرف سے پیغام آتا تھا کہ یوں کرو، حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَ أَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ) [النساء : ۱۱۳] تو کتاب جو متلو ہے اور حکمت سے مراد سنت ہے، یہ بھی اللہ کی جانب سے آئی ہے لیکن تلاوت نہیں کی جاتی، اس کی تائید قصہ عسیف میں آپ کا یہ قول کرتا ہے: (لأقضين بينكما بكتاب الله) یعنی اس کی وحی کے ساتھ، اس کا مثل یعلی بن امیہ کی حدیث اس شخص کی بابت جس نے آپ سے عمرہ بارے سوال کیا اور وہ جبہ پہنے ہوئے تھا، آپ خاموش رہے حتی کہ وحی آئی جب یہ کیفیت زائل ہوئی تو اسے جواب دیا، شافعی نے طاؤس سے نقل کیا کہ ان کے پاس عقول میں ایک کتاب تھی جس کے ساتھ وحی نازل ہوئی تھی (یعنی جس میں دیات سے متعلقہ مسائل تھے جو بذریعہ وحی نبی کریم پر نازل ہوئی تھے) بیہقی نے بسند صحیح حسان بن عطیہ جو شامی ثقہ تابعی ہیں، سے نقل کیا کہ حضرت جبرائیل سنت کے ساتھ بھی آپ پر نازل ہوتے تھے جیسے قرآن کے ساتھ نازل ہوتے تھے، آیت (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ) [النجم:۳] اس سب کی جامع ہے! پھر شافعی نے ذکر کیا کہ وحی کی صورتوں میں سے وہ بھی جو خواب کے عالم میں آپ دیکھتے اور جو روح القدس آپ کے دل میں القاء کر دیتے، پھر لکھتے ہیں سب سنن ان بیان کردہ معانی میں سے کسی ایک سے متجاوز نہیں اھ، آپ کے اجتہاد کے قائلین نے اس آیت سے احتجاج کیا: (فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَار) [الحشر: ۸] اور انبیاء افضل اولی

الابصار ہیں اور جب مجتہد کا اجر اور اس کی مضاعفت ثابت ہے تو انبیاء اس کے زیادہ حقدار ہیں اس میں جزیلِ ثواب کے مدنظر پھر ابن بطال نے کئی امثلہ ذکر کیں جن میں آنجناب نے رائے پر عمل کیا مثلاً جنگوں کے معاملات، لشکروں کو روانہ کرنا، مولفہ کو عطا کرنا اور بدر کے کے قیدیوں سے فدیہ لینا اور اس آیت کے ساتھ استدلال کیا: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) [آل عمران: ۱۵۹] کہتے ہیں مشورہ اسی میں ہوگا جس کی بابت نص موجود نہیں، داؤدی نے اس قولِ عمر کے ساتھ احتجاج کیا: (إن الرأي كان من رسول الله ﷺ مُصِيبًا و إنما هو منا الظن والتكلف) (اسکا ترجمہ آگے آ رہا ہے) کرمانی کہتے ہیں مجوزین کا قول ہے کہ گویا توقف اس میں تھا جس کے بارہ میں کوئی اصل نہ پاتے جس پر قیاس کر لیتے وگرنہ آپ اس آیت کے عموم کے پیشِ نظر اس کے مامور تھے: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) اھ، ابن عبدالبر نے عدم قول بالرای کے لئے زہری سے نقل کردہ اپنی روایت سے حجت پکڑی، کہتے ہیں حضرت عمر نے تقریر کرتے ہوئے کہا اے لوگو نبی اکرم سے صادر رائے مصیب ہوتی تھی کیونکہ اللہ عزوجل آپ کو دکھلا دیتا تھا لیکن ہم سے وہ ظن وتکلف ہی ہے اس کے ساتھ اجتہادِ نبوی کے مجیزین کا تمسک ممکن ہے لیکن آپ کے اجتہادات میں اصلا کوئی خطا سرزد نہ ہوتی تھی اور یہ آپ ہی کا خاصہ ہے! جہاں تک بعد والوں کا معاملہ تو واقعات کثیر ہوئے (یعنی بے شمار نت نئے مسائل پیدا ہوئے) اور اقوال منتشر ہوئے تو سلف محدثات سے تحرُّز کی روش پر تھے پھر وہ تین فرق میں منقسم ہوئے:

ایک نے تمسک بالامر کیا، ان کا عمل آپ کے اس فرمان پر ہے: (عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين) تو یہ حضرات اپنے فتاویٰ میں اس دائرہ سے باہر نہیں نکلے، جب کسی شئ کی بابت ان سے سوال کیا جاتا اور اس میں ان کے پاس نقل نہ ہوتی تو جواب دینے سے امساک وتوقف کرتے، دوسرا گروہ وہ جنہوں نے قیاس کیا اس شئ کو جو واقع نہیں ہوئی اس پر جو واقع ہوئی اور اس میں اتنا توسع کیا حتی کہ پہلے گروہ نے ان کا انکار اور رد کیا جیسا کہ گزرا اور آگے بھی آئے گا، تیسرا گروہ متوسط ومعتدل حضرات کا، انہوں نے اثرِ وارد کو مقدم رکھا اگر وہ موجود ہے، اس کے فقدان کی صورت میں یہ قیاس کو بروئے کار لائے۔

(وقال ابن مسعود سئل النبي الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو اسی کتاب کے باب (ما يكره من كثرة السوال) میں ابن مسعود تک موصول گزری لیکن وہاں یہ الفاظ ذکر کئے تھے: (فقام ساعة ينظر) کتاب العلم میں (فسكت) کا لفظ تھا جب کہ تفسیر سورۃ سبحان میں (فأسسك) تھا، مسلم کی روایت میں ہے: (فأمسك النبي ﷺ فلم يرد عليه شيئا)۔

- 7309 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الْمُنْكَدِرِ يَقُولُ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ مَرِضْتُ فَجَاءَ نِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَعُودُنِي وَأَبُو بَكْرٍ وَهُمَا مَاشِيَانِ فَأَتَانِي وَقَدْ أُغْمِيَ عَلَيَّ فَتَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ صَبَّ وَضُوءَ هُ عَلَيَّ فَأَفَقْتُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ فَقُلْتُ أَيْ رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَقْضِي فِي مَالِي كَيْفَ أَصْنَعُ فِي مَالِي قَالَ فَمَا أَجَابَنِي بِشَيْءٍ حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ .

أطرافه 194، 4577، 5651، 5664، 5676، 6723، - 6743 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۱۴۳)

حضرت جابر کی مرض اور نبی اکرم کے ان کی عیادت کو آنے بارے روایت، تفسیر سورۃ النساء میں اس کی مفصل شرح گزری۔

- 9 باب تَعْلِيمِ النَّبِيِّ ﷺ أُمَّتَهُ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ لَيْسَ بِرَأْيٍ وَلاَ تَمْثِيلٍ

(نبی پاک کی تعلیمِ امت بموجبِ وحی تھی نہ کہ قیاس ورائے پر مبنی)

مہلب کہتے ہیں ان کی مراد یہ کہ عالم کے لئے اگر ممکن ہو کہ نصوص کے ساتھ ہی بیان کرے تو وہ اپنی نظر وقیاس کو استعمال نہ کرے اھ، تمثیل سے مراد قیاس ہے اور رائے اس سے اعم ہے۔

- 7310حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الأَصْبَهَانِيِّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ ذَكْوَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ جَاءَ تِ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ الرِّجَالُ بِحَدِيثِكَ فَاجْعَلْ لَنَا مِنْ نَفْسِكَ يَوْمًا نَأْتِيكَ فِيهِ تُعَلِّمُنَا مِمَّا عَلَّمَكَ اللَّهُ فَقَالَ اجْتَمِعْنَ فِي يَوْمِ كَذَا وَكَذَا فِي مَكَانِ كَذَا وَكَذَا فَاجْتَمَعْنَ فَأَتَاهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَعَلَّمَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ ثُمَّ قَالَ مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ بَيْنَ يَدَيْهَا مِنْ وَلَدِهَا ثَلاَثَةً إِلاَّ كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ اثْنَيْنِ قَالَ فَأَعَادَتْهَا مَرَّتَيْنِ ثُمَّ قَالَ وَاثْنَيْنِ وَاثْنَيْنِ وَاثْنَيْنِ .

طرفاه 101، - 1249 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۱۵۴)

کتاب الجنائز کے شروع اور کتاب العلم میں میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (جاء ت امرأة) ان کے نام سے واقف نہ ہو سکا محتمل ہے کہ اسماء بنت یزید بن سکن ہوں۔(فأتاهن فعلمهن الخ) وہاں یہ الفاظ تھے: (فوعدهن يوما لقيهن فيه فوعظهن فأمرهن فكان فيما قال لهن) تو آگے اسی کا نحو ذکر کیا، اس کے کسی طریق میں آپ کے اس وعظ کے مندرجات مذکور نہیں دیکھے لیکن کتاب الزکاۃ میں گزری حدیثِ ابوسعید سے اس کا اخذ ممکن ہے تو اس میں ہے: (فمَرَّ على النساء فقال يا معشر النساء تَصدَّقن فإني رَأيتُكُنَّ أكثر أهل النار) اس میں ہے کہ ایک عورت کھڑی ہوئی اور اس کی وجہ پوچھی تو فرمایا: (أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل وأليس إذا حاضتْ لم تُصلِّ و لم تَصُمْ) وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی وہاں مذکور یہ خاتون اسماء تھیں، کرمانی کہتے ہیں موضوعِ ترجمہ حدیث کے اس جملہ سے ماخوذ ہے: (كن لها حجابا من النار) کہ یہ ایک توقیفی امر ہے اللہ ہی کی جانب سے اس کا علم ہو سکتا ہے قیاس اور رائے کا اس میں دخل نہیں۔

- 10باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ يُقَاتِلُونَ وَهُمْ أَهْلُ الْعِلْمِ

(قولِ نبوی: میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ حق پر عمل پیرا اور اسکی خاطر لڑتے رہیں گے اور یہ اہلِ علم ہیں)

یہ ترجمہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے مسلم نے حضرت ثوبان سے نقل کیا اس کے بعد یہ کہا: (لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم على كذلك) انہی کی حضرت جابر سے روایت میں بھی اس کا مثل ہے لیکن کہا: (يقاتلون على

الحق ظاهرین إلی یوم القیامة) باب میں مذکور حدیثِ معاویہ بھی اس کے نحو ہے۔ (وهم أهل العلم) یہ مصنف کی کلام سے ہے ترمذی نے حدیثِ باب نقل کی پھر کہا میں نے محمد بن اسماعیل جو بخاری ہیں، سے سنا کہتے تھے کہ میں نے علی بن مدینی سے سنا کہتے تھے یہ اصحاب الحدیث ہیں، کتاب خلق افعال العباد میں آیت: (وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً) [البقرة: ۱۴۳] میں حضرت ابوسعید کی حدیث کے عقب میں ذکر کیا کہ یہ لوگ اس حدیث میں مذکور طائفہ ہیں: (لا تزال طائفة من أمتی) پھر اسے نقل کیا اور کہا اس کا نحو حضرات ابو ہریرہ، معاویہ، جابر، سلمہ بن نفیل اور قرہ بن ایاس سے بھی مروی ہے اھ

حاکم نے علوم الحدیث میں بسند صحیح احمد سے نقل کیا کہ اگر یہ اہل الحدیث نہیں تو میں نہیں جانتا کہ کون ہیں؟ یزید بن ہارون سے بھی اس کا مثل نقل کیا، بعض شراح نے زعم کیا کہ انہوں نے اسے حدیثِ معاویہ سے مستفاد کیا ہے کیونکہ اس میں ہے: (مَنْ يُرِدِ اللهُ به خيرا يُفَقِّهْهُ فی الدین) یہ نہایت بعید ہے، کرمانی کہتے ہیں حدیثِ ثانی میں مذکور استقامت سے ماخوذ کیا جائے گا کہ تفقُّہ منجملہِ استقامت سے ہے کیونکہ یہ اصل ہے! کہتے ہیں اسی کے ساتھ حدیثِ معاویہ میں مذکور اِخبار کا باہمی ارتباط ہے اس لئے کہ اتفاق ضروری ہے یعنی آپ کے اس قول میں مشار الیہ: (و إنما أنا قاسم و یعطی الله عزو جل) (فتح الباری میں اتفاق ہی لکھا ہے، کہیں یہ انفاق نہ ہو؟)۔

علامہ انور (قول النبی ﷺ لا تزال طائفة من أمتی ظاهرین الخ) کے تحت (عجیب بات) لکھتے ہیں کہ مراد یہ کہ قیاس کرنے والے منعدم نہ ہوں گے اگرچہ قلیل ہو جائیں۔

- 7311حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ

طرفاه 3640، - 7459 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۳۵۸)

شیخِ بخاری عبسی کوفی ان کے کبار شیوخ میں سے اور اتباع تابعین میں سے ہیں ان کے شیخ اسماعیل جو ابن ابو خالد ہیں مشہور تابعی ہیں ان کے شیخ قیس، ابن ابو حازم ہیں جو کبار تابعین میں سے ہیں مخضرم ہیں عہد نبوی پایا لیکن شرف رویت حاصل نہ کر سکے، یہ اسناد ثلاثی کے حکم میں ہے اگرچہ (ظاہرا) رباعی ہے، یہ علامات النبوة کے دو ابواب بعد یحیی قطان عن اسماعیل کی روایت میں اس سے ایک درجہ نازل گزری ہے، سند کے تمام راوی کوفی ہیں حضرت مغیرہ ایک سے زائد بار کوفہ کے امیر رہے وہیں ان کی وفات ہوئی، اسماعیل سے رواۃ متفق ہیں کہ یہ قیس عن مغیرہ سے ہے ابو معاویہ نے ان کی مخالفت کی اور بجائے مغیرہ کے سعد ذکر کیا، اسے اسماعیلی ہروی نے ذمِ کلام میں وارد کیا ہے اور کہا جماعت کا قول درست ہے، حدیثِ سعد مسلم کے ہاں ہے لیکن ابن عثمان عن سعد کے طریق سے۔ (لا تزال) مسلم کی مروان فزاری عن اسماعیل سے روایت میں ہے: (لن یزال قوم) باقی اسی کا مثل ہے، یہ زیادت بھی کی: (ظاهرین علی النا س)۔ (حتی یأتیهم أمر الله الخ) یعنی اپنے مخالفین پر غالب ہوں گے یا ظہور سے مراد یہ کہ پوشیدہ نہ ہوں گے بلکہ مشہور ہوں گے، اول اولیٰ ہے،

مسلم کے ہاں جابر بن سمرہ کی حدیث میں ہے: (لن یبرح هذا الدین قائما تقاتل علیه عصابة من المسلمین

حتی تقوم الساعة) (یعنی یہ دین ہمیشہ قائم رہے گا اہلِ اسلام کی ایک جماعت اس پہ قتال کرتی رہے گی حتی کہ قیامت قائم ہو) ان کی عقبہ بن عامر سے روایت میں ہے: (لا تزال عصابة من أمتی یقاتلون علی أمر اللہ قاھرین لعدوھم لا یضرھم من خالفھم حتی تأتیھم الساعة) اس کے اور حدیث: (لا تقوم الساعة إلا علی شرار الناس) کے مابین کتاب الفتن کے اواخر میں تطبیق ذکر کر چکا ہوں اور وہ قصہ جسے مسلم نے عبداللہ بن عمرو سے نقل کیا کہ انہوں نے جب یہ حدیث تحدیث کی: (لا تقوم الساعة إلا علی شرار الخلق ھم شرٌ مِن أھل الجاھلیة لا یدعون اللہ بشیء إلا رَدَّهٗ علیھم) تو عقبہ بن عامر نے اس حدیث کے ساتھ ان کا معارضہ کیا تو عبداللہ نے کہا ہاں یہ ٹھیک ہے لیکن پھر اللہ تعالیٰ کستوری کی مہک والی ایک ہوا بھیجے گا جو کسی ایسے نفس کو نہ چھوڑے گی جس کے دل میں ذرہ بھر بھی ایمان ہے مگر اسے قبض کر لے گی پھر باقی شرار لوگ ہی رہ جائیں گے اور ان پر قیامت قائم ہو گی، اور یہی ان کے مابین تطبیق کے ضمن میں اولیٰ ہے جیسا کہ ذکر کیا کہ اور یہ کہ یہ شرار لوگ جن پر قیامت قائم ہو گی ایک مخصوص علاقہ میں ہوں گے اور مقاتلین علی حق کسی اور علاقہ میں ہوں گے (جن کی یہ صفت بیان کی کہ) ان کے مخالفین ان کا کچھ بگاڑ نہ پائیں گے پھر انہوں نے ابوامامہ کی روایت وارد کی جو حدیثِ باب کے نحو ہے اس میں یہ زیادت بھی ہے کہ کہا گیا یا رسول اللہ وہ کہاں ہوں گے؟ فرمایا بیت المقدس میں، اس کی تقریر میں اطالت کی، میں نے ذکر کیا تھا کہ اللہ کے اس مذکور امر سے مراد اس ہوا کا چلنا ہے اور قیامِ ساعت سے مراد خاص ان لوگوں کی قیامت کا قیام اور مراد وہ اہلِ ایمان جو بیت المقدس میں ہوں گے دجال جن کا محاصرہ کرے گا جب اس کا ظہور ہو گا تو سیدنا عیسیٰ نازل ہوں گے اور دجال کا خاتمہ کریں گے اور ان کے زمانہ میں دینِ اسلام کا ظہور وغلبہ ہو گا پھر ان کی وفات کے بعد یہ مذکورہ ہوا چلے گی تو تطبیق میں یہی معتمد ہے۔

- 7312حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي حُمَيْدٌ قَالَ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ يَخْطُبُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَيُعْطِي اللَّهُ وَلَنْ يَزَالَ أَمْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ مُسْتَقِيمًا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ أَوْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ .

أطرافه 71، 3116، 3641، - 7460 (سابقہ)

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں ابن وہب، عبداللہ یونس، ابن یزید اور حمید سے مراد ابن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں۔ (سمعت معاوية الخ) عمر بن ہانی کی روایت میں ہے: (سمعت معاوية علی المنبر یقول) یہ علامات النبوۃ میں گزری آگے التوحید میں بھی آئے گی، یزید بن اصم کی روایت میں ہے: (سمعت معاوية) اور حدیث ذکر کی جسے میں سن نہ سکا، نبی اکرم سے منبر پر اس سے دیگر ایک حدیث ذکر کی، اسے مسلم نے تخریج کیا۔

(من یرد اللہ الخ) اس کی شرح کتاب العلم میں گزری۔ (ویعطی اللہ) العلم میں (واللہ المعطی) تھا، فرض الخمس میں ایک اور طریق سے یہ الفاظ ہیں: (واللہ المعطی وأنا القاسم) وہیں شرح ہوئی۔ (ولن یزال أمر الخ) عمیر بن ہانی کی روایت میں ہے: (لا تزال طائفة من أمتی قائمة بأمر اللہ) علامات کے دو ابواب بعد اسی طریق سے روایت میں یہ

زیادت بھی تھی کہ عمیر کہتے ہیں تو مالک بن یخامر نے کہا: (قال معاذ وھم بالشام) یزید بن اصم کی روایت میں ہے: (ولا تزال عصابة من المسلمین ظاهرین علی مَنْ ناوأهم إلی یوم القیامة) صاحب المشارق ان کے قول: (لا یزال أهل الغرب) یعنی مسلم کی روایت کے بعض طرق میں جو مذکور ہوئے، کے حوالے سے لکھتے ہیں یعقوب بن شیبہ نے ابن مدینی سے نقل کیا کہ غرب سے یہاں مراد دَلو (یعنی ڈول) ہے اس لئے کہ وہ اسکے اصحاب ہیں اس کے ساتھ ان کے غیر میں سے کوئی مستقی نہ ہوگا، لیکن حدیثِ معاذ میں ہے کہ وہ اہلِ شام ہیں تو بظاہر غرب سے مراد علاقہ دشہر ہے کیونکہ شام حجاز کے غرب میں ہے، یہی کہا مگر یہ واضح نہیں، حدیث کے بعض طرق میں (المغرب) ہے، یہ غرب کی تاویل بالعرب کا رد کرتا ہے لیکن محتمل ہے کہ کسی راوی نے بالمعنی روایت کردی ہو وہ جو وہ سمجھا کہ مراد اقلیم ہے نہ کہ اسکے اہل کی صفت!

بعض نے کہا غرب سے مراد اہلِ قوت اور جہاد میں اہلِ اجتہاد ہیں، غرب بمعنی (حدة) ان کی زبان میں موجود ہے، احمد کی حدیثِ ابوامامہ میں ہے کہ وہ بیت المقدس میں ہوں گے، بیت کو المقدس کی طرف مضاف کیا، طبرانی کی حدیث الہدی میں اسکا نحو ہے (بقول محشی نسخہ میں ہدی کی بجائے نہدی ہے) اوسطِ طبرانی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (یقاتلون علی أبواب دمشق وما حولها وعلی أبواب بیت المقدس وما حوله لا یضرهم من خذلهم ظاهر ین إلی یوم القیامة) (یعنی دمشق کے دروازوں پہ جہاد کرتے ہوں گے اور بیت المقدس اور اس کے گرد، ان کے بدخواہ انہیں کچھ نقصان نہ پہنچا پائیں گے وہ قیامت تک غالب رہیں گے) بقول ابن حجر روایات کی تطبیق یہ ممکن ہے کہ ایک جماعت بیت المقدس میں ہوگی اور اسی کا نام شامیہ ہے تو دشمن کے خلاف نہایت قوت، جوش اور بہادری کا مظاہرہ کریں گے اور انہیں نصرت حاصل ہوگی

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں شراح متفق ہیں کہ (علی من خالفهم) کا معنی ہے کہ ان پر غلبہ حاصل کریں گے، بعض حضرات کا یہ اِبداع بعید ہے جنہوں نے ان حضرات کا رد کیا جو اسے اہلِ غرب کی منقبت ٹھہراتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ (اسکے برعکس) مذمت ہے کیونکہ (ظاهرین علی الحق) کا معنی ہے کہ اس کے لئے غالب ہوں گے اور حق ان کے آگے کالمیت ہوگا اور مرادِ حدیث غرب اور اس کے اہل کی ذم ہے نہ کہ مدح! نووی کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ اجماع حجت ہے پھر لکھا جائز ہے کہ طائفة (سے مراد) اہلِ ایمان کی انواع سے متعدد جماعتیں ہوں (یعنی لازم نہیں کہ طائفہ سے مراد کسی ایک جگہ موجود کوئی گروہ ہو) بعض ان میں سے شجاع اور حرب وضرب کے ماہر، بعض فقیہہ، بعض محدث اور بعض مفسر ہوں اسی طرح کچھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داری نباہ رہے اور کچھ زہد وعبادت میں مشغول ہوں اور یہ بھی لازم نہیں کہ سب ایک ہی جگہ مجتمع ہوں بلکہ سب کے اقطار مختلف ہو سکتے ہیں اور جائز ہے کہ یکے بعد دیگرے زمین ان کے وجود سے علاقہ بعلاقہ خالی ہونا شروع ہو جائے تا آنکہ ایک وقت ایسا آئے کہ صرف ایک علاقہ میں ایک گروہ باقی رہ جائے تو جب یہ بھی ختم ہو جائیں تب اللہ کا امر (یعنی قیامت) آجائے گی اھ ملخصا، ان کی اس تقریر کی نظیر جو بعض ائمہ نے حدیث: (إن الله یَبۡعَثُ لِهٰذه الأمة علی رأس کل مائةِ سنةٍ مَنۡ یُجَدِّدُ لَهَا دِیۡنَها) کو محمول کیا کہ لازم نہیں کہ ہر صدی کے آخر پر ایک ہی برس میں ایسا ہوتا ہو بلکہ اس کا معاملہ بھی وہی جو طائفہ کے ضمن میں ذکر ہوا (کہ ہر علاقہ کا ایک مجدد ہو) کیونکہ اس کی تجدید کی محتاج صفات کا اجتماع انواعِ خیر میں سے کسی ایک نوع میں منحصر نہیں اور نہ یہ لازم ہے کہ سب خصالِ خیر ایک ہی شخص میں

موجود ہوں البتہ عمر بن عبد العزیز میں اس کا ادعاء کیا جا سکتا ہے تو وہ پہلی صدی کے اختتام پر قائم بالامر اوان سب صفاتِ خیر کے ساتھ متصف تھے اسی لئے احمد نے اطلاق کیا کہ وہ (یعنی محدثین) حدیث کا محمل انہیں قرار دیتے تھے، ان کے بعد شافعی اگرچہ صفاتِ جمیلہ کے ساتھ متصف تھے لیکن وہ قائم بالامر نہ تھے اور نہ کوئی اور سرکاری ذمہ داری ان کے پاس تھی تو اس پر صدی کے راس (یعنی آغاز) کے وقت، ان صفات میں سے کسی شیٔ کے ساتھ متصف مراد ہوگا چاہے ایک ہو یا کئی افراد ایسے ہوں۔

- 11باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا ﴾ (تفرقہ بازی ایک نوع کا عذابِ الٰہی ہے)

- 7313حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ لَمَّا نَزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ ﴾ قَالَ أَعُوذُ بِوَجْهِكَ ﴿ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ قَالَ أَعُوذُ بِوَجْهِكَ فَلَمَّا نَزَلَتْ ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ قَالَ هَاتَانِ أَهْوَنُ أَوْ أَيْسَرُ .

طرفاه 4628، - 7406 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۲۰۳)

تفسیر سورۃ انعام میں اس کی مفصل شرح گزری، ماقبل کیلئے اس کی وجہِ مناسبت یہ ہے کہ امت کے بعض کا دشمن پر غلبہ اور بعض کیلئے ایسا نہ ہونا ان کے درمیان وجودِ اختلاف کو مقتضی ہے حتی کہ ان میں سے ایک طائفہ اس وصف کے ساتھ منفرد ہوگا تو یہ ثبوت اختلاف میں اظہر ہے تو اسکے بعد وقوعِ اختلاف کی اصل ذکر کی اور یہ کہ نبی اکرم چاہتے تھے کہ ایسا نہ ہو لیکن آپ کو اللہ تعالی نے اِعلام کیا کہ ایسا مقدر ہونا ہے اور جو تقدیر میں لکھا جا چکا اسکے رد کی کوئی سبیل نہیں، ابن بطال کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم کی یہ دعا تو قبول کر لی کہ آپ کی امت کلی طور سے عذاب کی لپیٹ میں آکر مٹ نہ جائے لیکن یہ دعا قبول نہ کی کہ آپس میں اختلاف کا شکار نہ ہوں، فرقوں میں نہ بٹیں اور خانہ جنگی کا شکار نہ ہوں یہ بھی اگرچہ اللہ کے عذاب سے ہے لیکن مکمل خاتمہ سے اخف ہے اور اس میں مومنین کیلئے کفارہ ہے۔

- 12باب مَنْ شَبَّهَ أَصْلاً مَعْلُومًا بِأَصْلٍ مُبَيَّنٍ قَدْ بَيَّنَ اللَّهُ حُكْمَهُمَا لِيُفْهِمَ السَّائِلَ

(ایک امرِ معلوم کو دوسرے امرِ واضح سے تشبیہ دینا جسکا اللہ نے حکم بیان کیا ہے تا کہ سائل سمجھ پائے)

کشمیہنی، اسماعیلی اور جرجانی کے ہاں بجائے (وقد بین النبی) کے (بین اللہ) ہے، اول اولیٰ ہے حذفِ واو بخاری کے سابقہ ترجمہ کے موافق ہے جہاں کہا تھا: (مما علمه الله ليس برأى ولا تمثيل) یعنی جو تمثیل آپ سے وارد ہوئی وہ دراصل اصل کی کسی اصل کے ساتھ تشبیہ ہے اور سائل کے ہاں مشبہ مشبہ بہ سے اخفیٰ ہے، تشبیہ کا فائدہ فہمِ سائل کیلئے تقریب ہے نسائی نے اسے ان الفاظ کے ساتھ وارد کیا: (مَنْ شَبَّهَ أصلا معلوما بأصلٍ مُبهَم قد بَيَّنَ الله حُكمَهُمَا لِيفهم السائل) یہ اوضح فی المرد ہے۔

علامہ انور باب (من شبه أصلا معلوما الخ) کے تحت لکھتے ہیں دخلِ مقدر کا دفع کیا، جہاں تک دخل کی تقریر ہے تو

اس وجہ سے کہ تم نے قیاس کا انکار کیا حالانکہ وہ حدیث سے ثابت ہے جیسے مذکور ہوا کہ نبی اکرم نے کہا: (لعل هذا عرق الخ) اور جیسے دوسری حدیث میں کہا: (أرأيت لو كا ن على أمك دين الخ) تو یہ سب جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو قیاس ہے تو قیاس کا انکار کرنا کیونکر سائغ ہو؟ اور جہاں تک تقریرِ دفع ہے تو اسلئے کہ یہ برائے تفہیم والیضاح بابِ تنظیر سے ہے اس لئے کہ دونوں میں حکم مستقل نص سے ہے یہ نہیں کہ مشبہ کا حکم مشبہ بہ نص سے ماخوذ ہو تو جب مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا حکم نص سے ہے تو ظاہر ہوا کہ اس میں قیاس کا دخل نہیں ہوا بلکہ تفہیم کیلئے تو یہ تشبیہ وتوضیح ہے کچھ اور نہیں۔

- 7314حَدَّثَنَا أَصْبَغُ بْنُ الْفَرَجِ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّ امْرَأَتِي وَلَدَتْ غُلاَمًا أَسْوَدَ وَ إِنِّي أَنْكَرْتُهُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَمَا أَلْوَانُهَا قَالَ حُمْرٌ قَالَ هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ قَالَ إِنَّ فِيهَا لَوُرْقًا قَالَ فَأَنَّى تُرَى ذَلِكَ جَاءَ هَا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عِرْقٌ نَزَعَهَا قَالَ وَلَعَلَّ هَذَا عِرْقٌ نَزَعَهُ وَلَمْ يُرَخِّصْ لَهُ فِي الاِنْتِفَاءِ مِنْهُ .

طرفاه 5305، - 6847 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۶۰۷)

کتاب اللعان میں یہ مفصلا مشروح گزری۔

- 7315حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ امْرَأَةً جَاءَ تْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَمَاتَتْ قَبْلَ أَنْ تَحُجَّ أَفَأَحُجَّ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ قَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ فَاقْضُوا الَّذِي لَهُ فَإِنَّ اللَّهَ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ

طرفاه 1852، - 6699 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۷۶۹)

کتاب الحج میں اس کی مفصل شرح گزری، ابن بطال کہتے ہیں تشبیہ وتمثیل عربوں کے ہاں قیاس ہیں مزنی نے ان دونوں حدیثوں کے ساتھ منکرینِ قیاس کے خلاف احتجاج کیا، کہتے ہیں سب سے اولین منکرِ قیاس ابراہیم نظام ہے بعض معتزلہ نے اسکی پیروی کی، فقہ کی طرف منسوب کئے جانے والوں میں داود بن علی ہیں لیکن جماعت کے ہاں بالاتفاق یہ حجت ہے صحابہ کرام اور بعد کے تابعین اور فقہائے امصار قیاس کو روبعمل لائے ہیں، بعض نے ابن بطال کے اس دعوائے اولیت کا انکار کیا اور کہا صحابہ کرام میں سے ابن مسعود اور تابعین فقہائے کوفہ میں سے عامر شعبی سے قیاس کا انکار ثابت ہے اسی طرح فقہائے بصرہ کے محمد بن سیرین سے بھی، کرمانی کہتے ہیں بخاری نے یہ باب باندھا اور اس میں صحتِ قیاس پر دلیل موجود ہے اور یہ کہ یہ مذموم نہیں لیکن اگر یوں کہا ہوتا: (من شبه أمرا معلوما) تو اہلِ قیاس کی اصطلاح کے یہ موافق ہوتا، کہتے ہیں جہاں تک گزشتہ باب ہے جو ذمِ قیاس اور اس کی کراہت کا مشعر ہے تو دونوں کے مابین طریقِ تطبیق یہ ہے کہ قیاس دو انواع پر ہے: ایک صحیح، یہ جو تمام (متعلقه) شرائط پر مشتمل ہو اور دوم فاسد جو اس کے بر خلاف ہو تو مذموم قیاس فاسد ہے جہاں تک قیاسِ صحیح ہے تو اس میں کوئی مذمت نہیں بلکہ یہ مامور بہ ہے

امام شافعی نے قیاس کرنے والے کیلئے شرط لگائی ہے کہ وہ کتاب اللہ کا عالم ہو، اسکے ناسخ، منسوخ اور عام وخاص کا علم رکھتا ہو اور محتملِ تاویل پر سنت اور اجماع کے ساتھ استدلال کرے، اگر یہ نہیں ہوسکتا تو کتاب اللہ میں موجود پر قیاس کے ساتھ، اگر یہ بھی نہیں تو سنت میں موجود پر قیاس کرے، اگر یہ بھی نہیں تو اس امر پر قیاس کے ساتھ جس پر سلف نے اتفاق کیا اور اجماع منعقد ہوا اور اس کا کوئی مخالف معروف نہ ہوا، کہتے ہیں علم (یعنی دینی علم) کی بابت کچھ نہیں کہنا چاہئے مگران (مذکورہ) اوجہ میں سے کسی کے ساتھ، اور کسی کیلئے روانہیں کہ قیاس کرے حتی کہ اس کے پاس علم ہو ان سنن کا جو اس سے قبل گزریں اور اقوالِ سلف، اجماع، اختلاف علماء اور لسانِ عرب کا پھر وہ صحیح العقل ہو تا کہ مشتبہات کے درمیان تفریق کر پائے اور عجلت سے کام نہ لے مخالفین کی بات بھی سنے تا کہ اگر اسکے موقف میں کوئی غفلت ہے تو واضح ہو سکے اور یہ کہ غایتِ جہد سے کام لے اور اپنے نفس سے انصاف کرے حتی کہ خوب جانے کہ جو کہہ رہا ہے کس بناء پر کہہ رہا ہے

اختلاف دو وجہ پر ہے تو جو منصوص امر ہے اس میں اختلاف کرنا حلال نہیں اور جو تاویل کا محتمل ہے یا مدرکِ قیاس ہو تو متاول یا قاس کسی ایسے معنی کی طرف جائے جو محتمل ہو اور ان کے غیر نے ان کی مخالفت کی، میں نہیں کہتا کہ ان پر ایسی تنگی کی جو مخالف للنص کرتا ہے، اگر اہلِ قیاس کے مابین اختلافِ رائے ظاہر ہو تو ہر ایک کیلئے روا ہے کہ اپنے مبلغِ اجتہاد کے مطابق فتویٰ دے اور اپنے اجتہاد کو سر پر نہ تھوپے، ابن عبدالبر بیان العلم میں یہ فصل نقل کر کے لکھتے ہیں شافعیؒ نے اسباب میں بڑی کافی وشافی بحث کر دی ہے، ابن عربی وغیرہ کہتے ہیں قرآن ہی اصل ہے تو اگر (کسی جگہ) اسکی دلالت مخفی ہے تو سنت میں نظر ڈالی جائے اگر تو قرآن کی تبیین مل جائے تو فبہا وگرنہ جو سنتِ جلی ہو، اور اگر اس کی بھی دلالت مخفی ہو تو صحابہ کرام کا جن امور پر اتفاق ہوا انہیں دیکھا جائے اگر ان کے ہاں اختلافِ اقاویل ہوا تو ترجیح کی راہ اختیار کی جائے، اگر کوئی ایسا عمل موجود نہیں جو کتاب کی نص سے مشابہ ہو تو سنت ہے پھر اتفاق پھر راجح ہے جیسا کہ حدیثِ انس: (لایأتی عام إلا والذی بعده شرٌّ منه) کی شرح میں نقل کیا اوائل کتاب الفتن میں، آگے ابن حجر نے اثباتِ قیاس کے موضوع پر ابو محمد یزیدی نحوی مقری جو ابو عمرو بن علاء کی قراءت کے ساتھ مشہور تھے، کے بحوالہ ابن عبدالبر کئی اشعار نقل کئے جن میں واضح کیا ہے کہ قیاس کی ضرورت ان امور میں پڑ سکتی ہوتی ہے جن کی بابت کتاب وسنت سے رہنمائی نہ ملتی ہو لہذا مطلقا قیاس کا انکار صائب نہیں، بعض نے اس اولیت کا تعاقب کیا جس کا ادعاء ابن بطال نے کیا کہ ابن مسعود اور اوپر جن کے اسماء ذکر ہوئے، سے قیاس کا انکار ثابت ہے اسے ابن عبدالبر نے نقل کیا اور ان سے قبل دارمی وغیرہ نے بھی! معتدل رائے وہی جس کا اظہار امام شافعی نے کیا کہ ضرورت کے وقت قیاس مشروع ہے یہ نہیں کہ وہی براسہ اصل ہے۔

13 - باب مَا جَاءَ فِي اجْتِهَادِ الْقُضَاةِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى

(قاضیوں کو اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے کرنے میں محنت کرنی چاہئے)

لِقَوْلِهِ ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ وَمَدَحَ النَّبِيُّ ﷺ صَاحِبَ الْحِكْمَةِ حِينَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا لَا يَتَكَلَّفُ مِنْ قِبَلِهِ وَمُشَاوَرَةِ الْخُلَفَاءِ وَسُؤَالِهِمْ أَهْلَ الْعِلْمِ (قرآن میں کہا: اور جس نے اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے نہ دئے وہ

ظالم ہیں اور نبی پاک نے صاحبِ حکمت کی تعریف کی ہے جب وہ اس کے مطابق فیصلہ کرتا اور اسکی تعلیم دیتا ہے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کرتا، خلفاء ہمیشہ اہلِ علم سے مشاورت کرتے رہے ہیں).

ابو ذر، نسفی، ابن بطال اور ایک جماعت کے ہاں (القضاء) ہے، یہ قاف کی زبر اور مد کے ساتھ، اجتہاد کی اس کی طرف اضافت اس میں اجتہاد کرنے کے معنی میں ہے، مفہوم یہ ہوا اللہ کے نازل کردہ کے ساتھ فیصلے کرنے میں اجتہاد کرنا، یا اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (اجتهاد متولي القضاء) ان کے غیر کے ہاں (القضاة) ہے صیغۂ جمع کے ساتھ، یہ واضح ہے لیکن کچھ بعد (اجتهاد الحاكم) کیلئے ایک ترجمہ آرہا ہے تو اس سے تکرار لازم ہوگا، اجتہاد (کالغوی معنی) کسی چیز کی طلب میں بذل الجہد ہے (یعنی کوششیں صرف کرنا) اصطلاحا: (بذل الوسع للتوصل إلى معرفة الحكم الشرعي) (یعنی شرعی حکم کی معرفت تک پہنچنے کیلئے کوشش کرنا)۔

(بما أنزل الله الخ) الاحکام کے اوائل میں باب کی پہلی حدیث کیلئے اس عنوان سے ترجمہ لائے تھے: (أجر من قضى بالحكمة لقول الله تعالى: وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ)[المائدة: ۴۷] اس میں اشارہ تھا کہ دونوں صفتوں کے ساتھ وصف ایک (مفہوم کا) نہیں برخلاف اس کے جنہوں نے کہا کہ ان میں سے ایک نصاری بارے اور دوسری مسلمانوں بارے ہے اور پہلی یہود بارے ہے، اظہر عموم ہے! مصنف نے دونوں آیتوں کی تلاوت پر اس امکان کے مدنظر اقتصار کیا کہ دونوں مسلمانوں کو متناول ہیں بخلاف پہلی کے تو یہ ان کے حق میں ہے جنہوں نے استحلالِ حکم کیا اس کے برخلاف جو اللہ نے نازل کیا، جہاں تک دوسری دو ہیں تو وہ اس سے اعم کیلئے ہیں۔

(ومدح النبي الخ) مدح میں دال پر زبر بھی جائز ہے اس طور کہ فعل ماضی ہو اور اس کی تسکین بھی کہ مصدر ہو تب حاء مکسور ہوگی، یہ فاعل کیلئے فاعل ہے، (قبله) کے ضبط میں اختلاف ہے اکثر کے ہاں قاف پر زیر اور باء مفتوح ہے یعنی (من جهته) کشمیہنی کے ہاں باء کی بجائے یائے ساکن کے ساتھ ہے ای (من كلامه) نسفی کے نسخہ میں ہے: (من قبل نفسه)۔

(ومشاورة الخلفاء الخ) اس کے تحت دو احادیث نقل کیں اول شقِ اول اور دوسری شقِ ثانی کیلئے ہے۔

مولانا انور باب (ما جاء في اجتها د القضاء الخ) کے تحت لکھتے ہیں ان کی مراد یہ کہ اجتہاد غیر قیاس ہے قرآن کے اطلاق، اسکی تقیید، عموم، خصوص اور جو اصولیوں نے تقاسیم کتاب میں سے ذکر کیا سب میں اجتہاد کا جریان ہے تو محلِ اجتہاد یہ (اشیاء) ہیں نہ کہ قیاس کا، یہ بخاری کے ہاں مذموم ہے (شیخ انور نے یہی رائے اختیار کی ہے کہ امام بخاری مطلقا قیاس کے منکر ہیں لیکن ابن حجر و دیگر شراح نے واضح کیا ہے کہ بخاری مطلقا قیاس کے منکر نہیں)،

(لا يتكلف من قبله) کے تحت کہتے ہیں گویا ان کی مراد یہ ہے کہ قیاس اسکی جانب سے ایک تکلف ہے تو اسے نہ کرے، جانو کہ نسائی نے اپنی صغریٰ کی کتاب القضاء کے کثیر تراجم میں بخاری کی تبع کی ہے تو جزو: ۲ ص: ۳،۴ میں اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب الحكم بالتشبية والتمثيل) پھر اس کے تحت وہ احادیث نقل کیں جنہیں بخاری نے باب (من شبه أصلا الخ) کے تحت نقل کیا ہے اسی طرح ان کے دیگر تراجم! تو ان کی کتاب سے مراجعت کر لی جائے۔

- 7316حَدَّثَنَا شِهَابُ بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً فَسُلِّطَ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ وَآخَرُ آتَاهُ اللَّهُ حِكْمَةً فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا

.أطرافه 73، 1409، - 7141 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۱۲)

یہ اسی سند ومتن کے ساتھ کتاب الاحکام کے شروع میں گزری ہے وہاں(أجر من قضى بالحكمة) کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا وہیں اس کی شرح گزری۔

- 7317حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ سَأَلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عَنْ إِمْلاَصِ الْمَرْأَةِ هِيَ الَّتِي يُضْرَبُ بَطْنُهَا فَتُلْقِي جَنِينًا فَقَالَ أَيُّكُمْ سَمِعَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فِيهِ شَيْئًا فَقُلْتُ أَنَا فَقَالَ مَا هُوَ قُلْتُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ فِيهِ غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ فَقَالَ لاَ تَبْرَحْ حَتَّى تَجِيئَنِي بِالْمَخْرَجِ فِيمَا قُلْتَ .

أطرافه 6905، 6907، 6908 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:)

- 7318 فَخَرَجْتُ فَوَجَدْتُ مُحَمَّدَ بْنَ مَسْلَمَةَ فَجِئْتُ بِهِ فَشَهِدَ مَعِي أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ فِيهِ غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ تَابَعَهُ ابْنُ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُرْوَةَ عَنِ الْمُغِيرَةِ .

طرفاه 6906، 6908 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:)

اس کی شرح الدیات کے اواخر میں گزری جہاں عالی سند کے ساتھ عبیداللہ بن موسی عن ہشام بن عروہ سے نقل کی تھی، ہشام سے دو دیگر طرق بھی تخریج کئے تھے یہاں کے شیخ بخاری ابن سلام ہیں جیسا کہ ابن سکن نے جزم کیا، بخاری نے النکاح میں محمد بن سلام سے نسبت ذکر کرتے ہوئے سب نسخوں میں ابو معاویہ سے ایک حدیث تخریج کی ہے تو یہ قرینہ ہے جو ابن سکن کے قول کی تائید کرتا ہے، محمد بن مثنی ہونے کا احتمال بعید ہے اگرچہ کتاب الطہارہ میں ان کی محمد بن حازم جو کہ ابو معاویہ ہیں سے ایک روایت نقل کی ہے لیکن مہمل کو اسی راوی پر محمول کیا جائے گا جس کا مہمل کے ساتھ کوئی اختصاص ہو اور بخاری کا ابن سلام کے ساتھ اختصاص مشہور ہے۔(تابعه ابن أبي الزناد) یعنی عبدالرحمن بن عبداللہ بن ذکوان، عبداللہ اپنی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے، نسفی کے نسخہ سے یہ ساقط ہے۔

(عن عروة عن المغيرة) اکثر کے ہاں یہی ہے اور یہی درست ہے کشمیہنی کے نسخہ میں:(أعرج عن أبي هريرة) ہے یہ غلط ہے، فوائد الاصبہانیین میں محاملی کے حوالے سے یہ خود امام بخاری سے موصولا مروی ہے محاملی نے یہ سند ذکر کی:(حدثنا محمد بن إسماعيل البخاري حدثنا عبد العزيز بن عبد الله الأويسي حدثني ابن أبي الزناد عن أبيه عن عروة عن المغيرة) طبرانی نے بھی اسی طرح ایک اور طریق کے ساتھ عبدالرحمن بن ابوزناد سے نقل کیا، الجمع میں حمیدی نے اس پر تنبیہ نہیں دلائی اور نہ مزی نے اطراف میں اور نہ اس جگہ کسی بھی شارح نے ! ابن بطال لکھتے ہیں قاضی کیلئے فیصلہ کرنا جائز نہیں مگر کتاب یا سنت سے اسی قسم کے واقعہ میں موجود حکم تلاش کرنے کے بعد، اگر کتاب وسنت میں نہ پائے تو اجماع میں نظر کرے اگر وہاں

بھی نہ پائے تو دیکھے کیا دونوں کے مابین کسی علتِ جامعہ کی بنا پر بعض احکامِ مقررہ پہ اسے محمول کرنا ٹھیک رہے گا؟ اگر ایسا ہو تو لازم ہے کہ اس پر قیاس کرے الا یہ کہ کوئی اور علت اس کے معارض ہو تب ترجیح دینا لازم ہوگا، اگر کوئی علت نہ پائے تو شواہدِ اصول اور غلبہ اشتباہ کے ساتھ استدلال کرے تو اگر اس میں سے کوئی شیٔ اسکے لئے ظاہر نہ ہو تو حکمِ عقل کی طرف رجوع کرے (یعنی اجتہاد کرے)

کہتے ہیں یہ ابن طیب کا قول ہے یعنی ابوبکر باقلانی، پھر ان کی آخری کلام کے ردوانکار کا اشارہ دیا اس آیت کے ساتھ: (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) [الأنعام: ۳۸] اور سب جانتے ہیں کہ نصوص نے تمام حوادث کا احاطہ نہیں کیا تو اس سے پتہ چلا کہ اللہ تعالی نے ان کے حکم کی اِبانت کی ہے بغیر طریقِ نص کے ساتھ اور یہی قیاس ہے، اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)[النساء: ۸۳] اس لئے کہ استنباط (مسائل کا) استخراج ہے اور یہ قیاس کے ساتھ ہوگا کیونکہ نص ظاہر ہے پھر منکرینِ قیاس کا رد کیا اور ان پر تناقض کا الزام لگایا اس لئے کہ ان کی اصل میں سے ہے کہ اگر نص نہ ملے تو اجماع کی طرف رجوع کرنا ہوگا، کہتے ہیں تو انہیں لازم ہے کہ قول بالقیاس کے ترک پہ اجماع پیش کریں اور اس کی طرف ان کیلئے کوئی سبیل نہیں تو واضح ہوا کہ قیاس وہ قابلِ انکار ہے جو نص یا اجماع کے ہوتے ہوئے کیا جائے نہ کہ ان کے فقدان کے وقت۔

14 - باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَتَتْبَعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ

(قولِ نبوی کہ آخر کار میری امت سابقہ اقوام کی ڈگر پر چلنے لگے گی)

7319 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَأْخُذَ أُمَّتِي بِأَخْذِ الْقُرُونِ قَبْلَهَا شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَفَارِسَ وَالرُّومِ فَقَالَ وَمَنِ النَّاسُ إِلَّا أُولَئِكَ

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا قیامت نہ ہوگی جب تک کہ میری امت ان باتوں کو اختیار نہ کرے گی جو کہ اس سے پہلے کی امتوں نے اختیار کی تھیں بالشت برابر بالشت اور ہاتھ برابر ہاتھ (یعنی من وعن) کسی نے عرض کی، یارسول اللہ اگلی امتوں سے کون لوگ مراد ہیں کیا پارسی اور عیسائی؟ تو آپ نے فرمایا پھر اور کون؟

مقبری سے مراد سعید ہیں اسماعیلی نے ابراہیم بن شریک عن احمد انہی شیخ بخاری سے اپنی روایت میں نام ذکر کیا۔ (بأخذ القرون) یہاں یہی ہے اخذ میں اشہر الف کی زبر اور حاء کی سکون ہے، سیرت کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: (أخذ فلان بفلان) ای سار بسیرتہ (یعنی اس کے نقش قدم پر چلا) اور (ما أخذ أخذَهٗ أي ما فعل فِعلَهٗ) (یعنی اس جیسا فعل نہ کیا اور نہ اس کے قصد کا سا قصد کیا) بعض نے کہا الف مثلثہ ہے (یعنی اس پر تینوں حرکات جائز ہیں) بعض نے اسے (اِخَذ) پڑھا، اِخْذَة کی جمع جیسے (کسرۃ / کسر) بقول ابن بطال اصیلی کے نسخہ میں: (بما أخذ القرون) ہے اسماعیلی کی روایت میں بھی یہی ہے نسفی کے نسخہ میں (مأخذ) ہے قرون جمع قرن (أمّةٌ من الناس) (یعنی لوگوں کا ایک گروہ) ہے، اسماعیلی کی عبداللہ بن نافع عن ابن ابوذئب سے روایت میں: (الأمم والقرون) ہے۔ (شبرا بشبر الخ) نسخۂ کشمیہنی میں: (شبرا شبرا وذراعا ذراعا) ہے۔ (فقیل)

اسماعیلی کی عبدالصمد بن نعمان عن ابن ابوذئب سے روایت میں: (فقال رجل) ہےان کا نام معلوم نہ ہوسکا۔ (کفارس والروم) یعنی اس دور کی دو مشہور قومیں، اسماعیلی کی مذکورہ روایت میں ہے: (کما فعلت فارس والروم)۔ (إلا أولئك) یعنی فارس و روم کیونکہ یہ دونوں اس دور کی ترقی یافتہ (اور سپر پاور) اقوام تھیں ان کی بادشاہت نہایت قوی، ان کی رعایا کثیر اور ان کی سلطنت نہایت وسیع تھی۔

یہ بھی مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 7320حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ حَدَّثَنَا أَبُو عُمَرَ الصَّنْعَانِيُّ مِنَ الْيَمَنِ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَتَتْبَعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا شِبْرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ .

طرفاه - 3456 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۱۹۰)

شیخ بخاری رملی ہیں، ابو عمر صنعانی کا نام حفص بن میسرہ ہے۔ (من الیمن) یعنی یمن سے تعلق رکھنے والے، صنعائے یمن کے نہ کہ صنعائے شام کے، بعض نے کہا مراد یہ ہے ان کی اصل یمن سے اور وہ صنعائے شام کے رہنے والے اور رنزیلِ عسقلان تھے۔(سنن) اکثر کے ہاں سین کی زبر کے ساتھ ہے بقول ابن تین ہم نے اسے پیش کے ساتھ پڑھا ہے، مہلب کہتے ہیں زبر کے ساتھ اولیٰ ہے اس لئے کہ وہی ہے جس میں ذراع وشبر کا استعمال ہے اور یہ طریق ہے بقول ابن حجر دوسرا لفظ بھی اس سے بعید نہیں۔

(شبرا شبرا الخ) یہاں کشمیہنی کے ہاں سابقہ کے برعکس: (شبرا بشبر و ذراعا بذراع) ہے، عیاض کہتے ہیں شبر اور ذراع (سے مراد) راستہ ہے اور دخولِ جحر ہر شئ میں ان کی اقتداء کرنے کی تمثیل ہے ان امور میں بھی جن کی شرع نے نہی و ذم کی۔(الضب) معروف حیوان، ذکر بنی اسرائیل میں اس کا تذکرہ گزرا۔(قلنا) قائل کی تعیین سے واقف نہ ہوسکا۔(قال فمن؟) استفہامِ انکار ہے، تقدیر ہے:(فمن هم غير أولئك) طبرانی نے مستورد بن شداد سے مرفوعا یہ حدیث نقل کی:(لا تترك هذه الأمة شيئا من سنن الأولين حتى تأتيه)(یعنی یہ امت سابقہ اقوام کی کوئی شئ نہ چھوڑے گی مگر اسے وہ اپنائے گی) شافعی کی بسند صحیح ابن عمرو سے حدیث میں ہے: (لتركبن سنة من كان قبلكم حُلوها ومُرّها)(یعنی تم سابقہ امم کے اچھے برے سب اطوار کو اپناؤ گے)

ابن بطال کہتے ہیں نبی اکرم نے اعلام فرمایا کہ آپ کی امت محدثات من الامور، بدعتوں اور اہواء کی پیروی کرے گی جیسے سابقہ امم کیلئے واقع ہوا، کثیر احادیث میں انذار کیا ہے کہ آخر (الزمان) شر ہے اور قیامت جب قائم ہوگی دنیا میں شرار لوگ ہی ہوں گے اور دین صرف خواص کے پاس ہی رہ جائے گا بقول ابن حجر آنجناب کا اکثر منذر بہ وقوع پذیر ہو چکا باقی جو ہے وہ بھی واقع ہوگا، کرمانی کہتے ہیں حدیثِ ابو ہریرہ حدیثِ ابوسعید کے مغایر ہے کیونکہ اول میں فارس وروم اور ثانی میں یہود ونصاری کے ساتھ مفسر کیا گیا لیکن روم نصاریٰ ہیں اور فرس میں یہود موجود تھے یا اس کا ذکر بطورِ مثال کیا کیونکہ سائل نے (کفارس) کہا تھا اس پر آپ کا جواب معکر ہے ان الفاظ کے ساتھ: (ومَنِ الناسُ إلا أولئك) کیونکہ اسکا ظاہرانہی میں حصر ہے، کرمانی نے اس کا یہ جواب دیا کہ مراد متبوعین میں سے معروف لوگوں کا حصر

ہے، بقول ابن حجر اس کی توجیہہ یہ ہے کہ آنجناب کی بعثت کے وقت دنیا کی بادشاہت فرس اور روم میں منحصر تھی ان کے ماسوا سب اقوام یا تو ان کے ماتحت تھیں یا ان کی نسبت سے لاشیٔ کی مانند تھیں تو اس اعتبار سے یہ حصر صحیح ہے

یہ بھی محتمل ہے کہ جواب کا یہ اختلاف حسبِ مقام ہو تو جب فارس و روم کہا وہاں (حكم بين الإنس) اور (سياسة الرعية) سے متعلق قرینہ تھا اور جہاں یہود و نصاریٰ کہا تو وہاں امورِ دیانات اس کے اصول و فروع سے متعلق قرینہ پیشِ نظر تھا اسی لئے اول میں یہ الفاظ استعمال کئے: (ومن الناس إلا أولئك) اور ثانی میں ابہام کے ساتھ جواب دیا تو اس حملِ مذکور کی اس سے تائید ہوتی ہے، ابن عبد البر نے قول بالرای کی ذم کے باب میں جب وہ غیرِ اصل پر ہو جامع ابن وہب سے نقل کردہ اس روایت سے استدلال کیا جو ہشام بن عروہ عن ابیہ سے منقول ہے، کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل کا معاملہ ہمیشہ مستقیم رہا حتی کہ ان میں مولدین کو عروج ملا جو مختلف امم کے قیدیوں کی اولاد تھے اور انہوں نے ان میں قول بالرأی کا احداث کیا اور اس طرح بنی اسرائیل کو گمراہ کر دیا، کہتے ہیں والد صاحب کہا کرتے تھے: (السنن السنن فإن السنن قوام الدين) (یعنی سنت کو لازم پکڑو کہ وہ دین کا قِوام ہے) ابن وہب زہری سے لوگوں کے رائے پر مبنی اقوال صادر کرنے اور ترکِ سنن بارے ناقل ہیں کہ یہود و نصاریٰ اپنے پاس موروث علم سے منسلخ ہوئے جب رائے کو بروئے کار لائے اور اسکا بکثرت استعمال کیا، ابن ابوخیثمہ نے مکحول عن انس سے نقل کیا کہ کہا گیا یا رسول اللہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ترک کب ہوگا؟ فرمایا جب وہ کچھ تم میں ظاہر ہو جو بنی اسرائیل میں ظاہر ہوا تھا: (إذا ظهر الادِّهان فی خِيَار كم والفُحشُ فی شِرَار كم والمُلْكُ فی صِغَار كم والفِقهُ فی رُذَّالِكم) (یعنی جب تمہارے خیار میں مداہنت، تمہارے شرار میں فحش ظاہر ہو جائے اور تمہارے صغار تمہارے حکمران بن جائیں اور تمہارے رذیل فقہاء ہونے کے مدعی ہوں) مصنف قاسم بن اصبغ میں صحیح سند کے ساتھ حضرت عمر سے منقول ہے کہ جب علم بڑے کی جانب سے آئے تو چھوٹے اس پر اس کی متابعت کرتے ہیں، ابوعبید نے ذکر کیا کہ یہاں صغر سے مراد صغر القدر (یعنی چھوٹے مرتبہ والے اور بازاری و نچلے) ہے نہ کہ صغرسنی۔

15 - باب إِثْمِ مَنْ دَعَا إِلَى ضَلاَلَةٍ أَوْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً

(گمراہی کا داعی اور برے طور طریقوں کا موجد گناہگار ہے)

لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ ﴾ الآيَةَ (کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: اور ان لوگوں کے کے بوجھ بھی [انہیں اٹھانا ہونگے] جنہیں انہوں نے گمراہ کیا تھا)

انہی الفاظ ترجمہ کے ساتھ دو حدیثیں وارد ہیں لیکن دونوں ان کی شرط پر نہیں لہذا ان کے معنی و مفہوم کی ادائیگی پر اکتفا کیا جو آیتِ مذکورہ اور مترجم بہ روایت سے ظاہر ہے، جہاں تک حدیث: (مَنْ دَعَا إِلىٰ ضَلالة) تو اسے مسلم، ابوداود اور ترمذی نے علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابوہریرہ سے تخریج کیا، کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا ومن دعا إلى ضلالة الخ) (یعنی جس نے ہدایت کی دعوت دی تو اسے اسکی دعوت کے نتیجہ میں اسے ماننے والوں کے اجر کا مثل ملے گا اسی طرح جس نے گمراہی کی طرف بلایا تو بھی) اور جو حدیث: (

من سن سنة سيئة) ہے تو اسے بھی مسلم نے عبد الرحمٰن بن ہلال عن جریر بن عبد اللہ بجلی سے ایک طویل حدیث کے اثناء نقل کیا، منذر بن جریر عن ابیہ سے بھی اس کا مثل نقل کیا، ترمذی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ جریر سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(من سن سنة خير ومن سن سنة شر) جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو مجاہد آیت: (لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُم كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم) کی بابت کہتے ہیں یعنی اپنے نفوس کے ذنوب بھی اٹھائیں گے اور اپنے مطیعین کے ذنوب بھی، اس سے مطیعین سے کچھ تخفیف نہ ہوگی (یعنی ان کا بوجھ اپنی جگہ برقرار رہے گا) ربیع بن انس سے نقل کیا کہ انہوں نے آیتِ مذکورہ کی تفسیر حضرت ابو ہریرہ کی مذکورہ حدیث کے ساتھ کی، اسے بغیر سند کے مرسلاً ذکر کیا۔

- 7321حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَيْسَ مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلْمًا إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا وَ رُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ مِنْ دَمِهَا لأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ أَوَّلاً

طرفاه 3335، - 6867 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۴)

اس کی شرح کتاب القصاص کے اوائل میں گزری اس میں مذکور: (المفارق للجماعة) دین میں محدثات الامور سے اجتناب اور راہلِ ایمان کے سبیل کی مخالفت بارے ہے، وجہِ تحذیر یہ ہے کہ بدعت کا محدث شروع شروع میں اس کے ساتھ تہاون سے کام لے گا کیونکہ آغاز میں اس کا معاملہ خفیف لگتا ہے اور اس پر مترتب ہونے والی مفسدت کا اسے شعور نہ ہوگا، تو اس بدعت کے اس کے بعد عاملین کا گناہ اسے بھی لاحق ہوگا چاہے خود اس نے اس پر عمل نہ بھی کیا ہو لیکن اس لئے کہ وہی اس کے اِحداث میں اصل تھا۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں یہی اللہ تعالیٰ کی سنت ہے کہ جس نے کوئی ایسا طریقہ ایجاد کیا جو قبل ازیں نہ تھا تو لوگوں کیلئے اسے مبتدع کیا تو اس کے مبدع کیلئے بھی اس کا اجر او روزر ہوگا جب تک لوگ اسے کرتے رہیں گے۔

- 16باب مَا ذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ وَحَضَّ عَلَى اتِّفَاقِ أَهْلِ الْعِلْمِ (نبی اکرم کی اہلِ علم کو اتفاق کی ترغیب)

وَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْحَرَمَانِ مَكَّةُ وَالْمَدِينَةُ وَمَا كَانَ بِهَا مِنْ مَشَاهِدِ النَّبِيِّ ﷺ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَمُصَلَّى النَّبِيِّ ﷺ وَالْمِنْبَرِ وَالْقَبْرِ

(اور جس پہ اہلِ حرمین کا اجماع ہو اور جو وہاں نبی پاک اور مہاجرین وانصار کے متبرک مقامات اور نبی اکرم کی نماز گاہ اور منبر اور روضہ شریف ہے)۔

(على اتفاق أهل العلم) بقول کرمانی بعض نسخوں میں ہے:(وما حض عليه من اتفاق) یہ تنازعِ عاملین کے باب سے ہے جو(ذکر و حض) ہیں۔(وما اجتمع عليه الخ) کشمیہنی کے ہاں(وما أجمع) ہے اسی طرح اس میں(وما كان بها) ہے، اول اولیٰ ہے کرمانی کہتے ہیں اہلِ حل وعقد کے اجماع کو اتفاق کو کہتے ہیں یعنی امتِ محمدیہ کے مجتہدین کا امورِ دینیہ میں سے کسی امر پر اجماع، جمہور کے نزدیک صرف مکہ اور مدینہ کے مجتہدین کا کسی امر پر اتفاق اس طور کہ دیگر ان کے ساتھ شامل نہ ہوں، اجماع نہ کہلائے گا، مالک کہتے ہیں اہلِ مدینہ کا اجماع حجت ہے! کہتے ہیں بخاری کی عبارت مشعر ہے کہ(ان کے نزدیک) حرمین شریفین دونوں کا کسی امر پر اتفاق اجماع ہے بقول ابن حجر شائد ان کی حجیت کا فتویٰ دیا ہے اگر اہلِ مکہ بھی ان کے ہمنوا ہوں تو بطریق

اولیٰ یہ (ان کے ہاں) اجماع وحجت ہوا، ابن تین نے سحنون سے نقل کیا کہ اہل مکہ کا اتفاق تب اجماع معتبر ہوگا جب اہل مدینہ بھی ان کے ہمنوا ہوں، کہتے ہیں اگر بالفرض سب علمائے مکہ ومدینہ ایک بات پر متفق ہوں صرف ابن عباس مخالفت کرتے ہوں تو یہ اجماع شمار نہ ہوگا، یہ اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ ندرتِ مخالف ثبوتِ اجماع میں موثر ہے۔

(ومصلی النبی الخ) یہ تینوں ان کے قول: (مشاهد) پر معطوف ہیں، اس کے تحت چوبیس احادیث نقل کی ہیں۔

علامہ انور باب (ما ذکر النبی ﷺ وحض علی اتفاق الخ) کے تحت لکھتے ہیں اجماع کی حجیت کا بیان شروع کیا بالخصوص اہلِ حرمین کا اجماع، (وما کان بها من مشاهد النبیؐ) کی بابت کہتے ہیں اس سے توارث کی طرف اشارہ کیا اور یہ اسناد کا محتاج نہیں بلکہ اس میں طبقۃ عن طبقۃٍ سے اخذ ہوگا اس کے لئے کئی احادیث لائے ہیں ان سے مقصود توارث سے ثابت اشیاء کا ذکر ہے مثلاً منبر، مصلی، قباء، امہات المومنین کی قبور وغیرہ جو سب توارثاً ثابت ہیں۔

- 7322حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّلَمِيِّ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الإِسْلاَمِ فَأَصَابَ الأَعْرَابِيَّ وَعْكٌ بِالْمَدِينَةِ فَجَاءَ الأَعْرَابِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى فَخَرَجَ الأَعْرَابِيُّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طِيبُهَا .

أطرافه 1883، 7209، 7211، - 7216 (اس کا سابقہ نمبر)

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں۔ (أن أعرابيا) ان کے نام بارے قول اور یہ کہ کس شئ میں وہ مستقیل ہوا تھا اور (ينصع) کا ضبط اواخرالحج کے باب (فضل المدينه) میں گزرا، ابن بطال مہلب سے نقل ہیں کہ اس حدیث سے مدینہ کی دیگر علاقوں پر تفضیل ظاہر ہوتی ہے اس امر کے ساتھ جو اللہ نے اسے خاص کیا کہ وہ خبث کی نفی کرتا ہے اس پر اہلِ مدینہ کے اجماع کی حجیت کا قول مترتب ہے، اس کا ابن عبدالبر کے قول کے ساتھ تعقب کیا گیا ہے کہ حدیث مدینہ کی فضیلت پر دال تو ہے لیکن یہ اس کا یہ وصفِ مذکور تمام ازمنہ میں عام نہیں بلکہ یہ عہدِ نبوی کے ساتھ خاص ہے کیونکہ آپ کے ہوتے ہوئے اس میں اقامت اختیار کرنے سے وہی شخص اعراض کر سکتا ہے جس میں خیر نہ ہو، عیاض نے بھی اس قسم کی بات کہی اور اس کی مسلم کی نقل کردہ اس حدیثِ ابو ہریرہ کے ساتھ تائید کی: (لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها كما ينفي الكير خبث الفضة) (یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ مدینہ اپنے شرار کو نہ نکال باہر کرے جیسے بھٹی چاندی کی میل کچیل کو نکال باہر کرتی ہے) کہتے ہیں آگ خبث اور ردی کو ہی نکالے گی، نبی اکرم کی وفات کے بعد خیار صحابہ کرام کی ایک جماعت وہاں سے نکل کر دیگر شہروں میں آباد ہوئی اور وہیں انکا انتقال ہوا جیسے ابن مسعود، ابو موسی، علی، ابو ذر، عمار، حذیفہ، عبادہ بن صامت، ابو عبیدہ، معاذ، ابو درداء اور وغیرہم تو اس سے دلالت ملی کہ اس مذکورہ قید سے یہ عہدِ نبوی کے ساتھ خاص تھا، پھر اخراجِ ردی کے سلسلہ کا اِتمام اس وقت ہوگا جب دجال آکر مدینہ کا محاصرہ کرے گا جیسا کہ کتاب الفتن میں واضحاً اسکا بیان گزرا، وہاں ذکر گزرا کہ تمام اہلِ نفاق مرد وزن نکل کر اس کے پاس پہنچ جائیں گے اور یہ یوم الخلاص ہوگا۔

علامہ انور (کالکیر) کیر کے ساتھ تشبیہ دی کیونکہ بھٹی میں شدت اور ایک مدت کے بعد لوہے سے اس کا خبث (یعنی زنگ اور میل) دور ہو جاتا ہے تو مدینہ بھی ایسا ہے۔

7323 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍؓ قَالَ كُنْتُ أُقْرِءُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ فَلَمَّا كَانَ آخِرَ حَجَّةٍ حَجَّهَا عُمَرُ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بِمِنًى لَوْ شَهِدْتَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَتَاهُ رَجُلٌ قَالَ إِنَّ فُلاَنًا يَقُولُ لَوْ مَاتَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ لَبَايَعْنَا فُلاَنًا فَقَالَ عُمَرُ لأَقُومَنَّ الْعَشِيَّةَ فَأُحَذِّرَ هَؤُلاَءِ الرَّهْطَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُوهُمْ قُلْتُ لاَ تَفْعَلْ فَإِنَّ الْمَوْسِمَ يَجْمَعُ رَعَاعَ النَّاسِ يَغْلِبُونَ عَلَى مَجْلِسِكَ فَأَخَافُ أَنْ لاَ يُنْزِلُوهَا عَلَى وَجْهِهَا فَيُطِيرُ بِهَا كُلُّ مُطِيرٍ فَأَمْهِلْ حَتَّى تَقْدَمَ الْمَدِينَةَ دَارَ الْهِجْرَةِ وَدَارَ السُّنَّةِ فَتَخْلُصَ بِأَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ فَيَحْفَظُوا مَقَالَتَكَ وَيُنَزِّلُوهَا عَلَى وَجْهِهَا فَقَالَ وَاللَّهِ لأَقُومَنَّ بِهِ فِي أَوَّلِ مَقَامٍ أَقُومُهُ بِالْمَدِينَةِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا ﷺ بِالْحَقِّ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ فَكَانَ فِيمَا أُنْزِلَ آيَةُ الرَّجْمِ .

أطرافه 2462، 3445، 3928، 4021، 6829، - 6830 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۱، ص:۲۰۲)

یہ کتاب الحدود کے باب (رجم الحبلی) میں بطولہ مشروحا گزری یہاں غرضِ ترجمہ اس میں مذکور مدینہ کا دار الہجرت، دار السنّت اور ماوی المہاجرین والانصار کے ساتھ وصف ہے۔ (فلما کان آخر حجة الخ) لما کا جواب محذوف ہے سابق الذکر میں اس کا بیان گزرا جہاں یہ الفاظ تھے: (فلما رجع عبدالرحمن من عند عمر لقيني فقال)۔ (قال ابن عباس) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، بہر حال یہاں اس حدیث کا ایک طرف پیش کیا ہے، کثیر ان علماء نے جو اہلِ مدینہ کے اجماع کی حجیت کے قائل ہیں اس مسئلہ کو مسئلہِ اجماعِ صحابہ میں داخل کیا ہے ان کا کہنا ہے کہ یہ حضرات تنزیل (یعنی نزولِ قرآن) کے مشاہد اور وحی کے حاضر تھے یہ دراصل دو مختلف مسئلے ہیں اور صحابہ کے اجماع کی حجیت کا قول اجماع اہل مدینہ کی حجیت کے قول سے اقوی ہے اور راجح یہ ہے کہ دورِ صحابہ کے بعد کے اہل مدینہ اگر کسی شئ پر متفق ہوں تو اس کی حجیت کا قائل ان کے غیر کے اجماع کی حجیت کا قائل ہونے سے اقوی ہے الا یہ کہ وہ کسی مرفوع نص کا مخالف ہو جیسا کہ ان کی روایت کو بھی ترجیح حاصل ہے نقل میں ان کے تثبت اور ترکِ تدلیس میں ان کے شہرہ کی وجہ سے، اس باب کے ساتھ جو مختص ہے وہ اہلِ مدینہ کے قول کے حجیت ہے اگر ان کا اتفاق ہوا ہو، جہاں تک مدینہ اور اس کے اہل کی فضیلت کا ثبوت اور اس باب میں اکثر مذکور آثار ہیں تو وہ اس مطلوب پر استدلال کیلئے قوی نہیں ہیں۔

7324 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ أَبِي هُرَيْرَةَ وَعَلَيْهِ ثَوْبَانِ مُمَشَّقَانِ مِنْ كَتَّانٍ فَتَمَخَّطَ فَقَالَ بَخْ بَخْ أَبُو هُرَيْرَةَ يَتَمَخَّطُ فِي الْكَتَّانِ

لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَإِنِّي لَأَخِرُّ فِيمَا بَيْنَ مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى حُجْرَةِ عَائِشَةَ مَغْشِيًّا عَلَيَّ فَيَجِيءُ الْجَائِي فَيَضَعُ رِجْلَهُ عَلَى عُنُقِي وَ يُرَى أَنِّي مَجْنُونٌ وَ مَا بِي مِنْ جُنُونٍ مَا بِي إِلَّا الْجُوعُ.

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ہم ابو ہریرہ کے پاس تھے اورانہوں نے گیرو کے ساتھ رنگے کتان کے دو کپڑے زیب تن کئے ہوئے تھے توان میں ناک صاف کی پھر کہاواہ واہ ابو ہریرہ (کی کیا شان ہے کہ) کتان سے ناک صاف کرتا ہے (ایک زمانہ وہ تھا کہ) میں نے اپنے آپ آپکو دیکھا ہے کہ حجرہ عائشہ اورمنبر کے درمیان غشی کے سبب گرا ہوتا تھا اور گزرنے والا میری گردن پر اپنا پاؤں رکھ لیتا اور خیال کیا جاتا کہ میں مجنون ہوں اور مجھ میں کوئی جنون نہ تھا یہ صرف بھوک تھی۔

محمد سے مراد ابن سیرین ہیں ترمذی کی قتیبہ عن حماد بن زید سے روایت میں نسبت مذکور ہے۔ (ممشقان) یعنی مشق کے ساتھ رنگے ہوئے جو سرخ مٹی ہے۔(بخ بخ) کلمۂ تعجب و مدح، اس میں کئی لغات ہیں، یہ کتاب الرقاق کے باب (كيف كان عيش النبی) میں مشروحا گزری۔ (ما بین المنبر والحجرة) یہ روضہ شریف کی جگہ، ابن بطال مہلب سے ترجمہ میں اس کے دخول کی وجہ اس امر کی طرف اشارہ ذکر کرتے ہیں کہ جب حضرت ابو ہریرہ نے نبی اکرم کے ساتھ رہنے کی غرض سے اس مذکورہ شدت و تنگی کو برداشت کیا جس کا مقصد طلبِ علم تھا تو اس کا بدلہ اس صورت میں انہیں ملا کہ دین کے احکام اور احادیثِ نبویہ کثرت سے انہیں یاد ہوئیں اور وہ کثیر الروایت صحابیوں میں شمار ہوئے اور یہ مدینہ پران کے صبر کی برکت تھی۔

اسے ترمذی نے بھی (الزھد) میں تخریج کیا۔

- 7325 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَابِسٍ قَالَ سُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَشَهِدْتَ الْعِيدَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ نَعَمْ وَلَوْلَا مَنْزِلَتِي مِنْهُ مَا شَهِدْتُهُ مِنَ الصِّغَرِ فَأَتَى الْعَلَمَ الَّذِي عِنْدَ دَارِ كَثِيرِ بْنِ الصَّلْتِ فَصَلَّى ثُمَّ خَطَبَ وَلَمْ يَذْكُرْ أَذَانًا وَلَا إِقَامَةً ثُمَّ أَمَرَ بِالصَّدَقَةِ فَجَعَلَ النِّسَاءُ يُشِرْنَ إِلَى آذَانِهِنَّ وَحُلُوقِهِنَّ فَأَمَرَ بِلَالًا فَأَتَاهُنَّ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ .

أطرافه 98، 863، 962، 964، 975، 977، 979، 989، 1431، 1449، 4895، 5249، 5880، 5881، - 5883 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص: ۶۳۵)

یہ کتاب العیدین میں مشروحاً گزری جہاں اتم سیاق کے ساتھ ذکر ہوئی یہاں غرضِ ترجمہ مصلی (یعنی نماز گاہ مرادعید گاہ) کا ذکر ہے، دارِ کثیر عہدِ نبوی کے بعد وہاں تعمیر ہوا تھا تو بوجہ شہرت یہ جگہ اس کے ساتھ معروف ہوئی ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ شاہدِ ترجمہ ابن عباس کا یہ قول ہے: (لولا مكاني من الصغر ما شهدته) اس لئے کہ اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اہلِ مدینہ کے چھوٹے بڑے اور مرد و زن اور ان کے خدام تک شارع علیہ السلام سے علمِ دین کے ضبط و اتقان اور مواطنِ علم میں ان کے معاینہ و مشاہدہ میں لگے رہتے تھے ان کے غیر کو یہ مزیت حاصل نہیں، اس کا تعقب ہوا کہ ابن عباس کا یہ قول اس امر کا اشارہ ہے کہ صغر اس مقام تک عدم

وصول کا مظنہ ہے جہاں نبی اکرم کے مشاہد ہوئے اور آپ کی کلام مبارک سماعت کی اور دیگر تفاصیل جو اس قصہ میں ذکر کیں لیکن چونکہ وہ آپ کے عمزاد تھے اور ان کی خالہ ام المومنین تھیں تو اس وجہ سے وہ اس مذکورہ منزلت تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے اگر یہ رشتہ داری نہ ہوتی تو ایسا نہ ہوتا (میرا خیال ہے صغرسنی کا حوالہ یہ بتلانے کیلئے دیا کہ عورتوں کے مجمع میں نہ پہنچ سکتے اگر کمسن نہ ہوتے) اس سے نفی تعمیم کا اخذ کیا جائے گا جس کا ادعاء مہلب نے کیا، بفرضِ تسلیم یہ خاص ہے ان کے ساتھ جو اسکے مشاہد ہوئے اور وہ صحابہ ہیں تو ان کے بعد والے مجرد اہلِ مدینہ ہونے کے باوصف اس میں ان کے مشارک نہیں ہو سکتے تھے۔

- 7326حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَأْتِي قُبَاءً مَاشِيًا وَرَاكِبًا .

أطرافه 1191، 1193، - 1194 (یعنی نبی پاک کبھی پیدل اور کبھی سواری پہ قباء آتے تھے)

اواخر کتاب الصلاۃ میں اس کی شرح گزری، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ مرادِ حدیث نبی اکرم کا پیدل و سوار حالت میں معاینہ و مشاہدہ کا بیان ہے جب آپ قباء کی طرف گامزن تھے اور یہ آپ کے مشاہد میں سے ایک مشہد ہے اور تعلق بھی مدینہ کے ساتھ ہے۔

- 7327حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ ادْفِنِّي مَعَ صَوَاحِبِي وَلَا تَدْفِنِّي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْبَيْتِ فَإِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أُزَكَّى طرفه - 1391

ترجمہ: حضرت عائشہ نے اپنے بھانجے ابن زبیر کو وصیت کی کہ مجھے اپنی ساتھنوں کے ساتھ دفن کرنا، روضہ مبارک میں نہیں کہ میں برا جانتی ہوں کہ امتیاز برتی جاؤں۔

- 7328وَعَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عُمَرَ أَرْسَلَ إِلَى عَائِشَةَ ائْذَنِي لِي أَنْ أُدْفَنَ مَعَ صَاحِبَيَّ فَقَالَتْ إِي وَاللَّهِ قَالَ وَكَانَ الرَّجُلُ إِذَا أَرْسَلَ إِلَيْهَا مِنَ الصَّحَابَةِ قَالَتْ لَا وَاللَّهِ لَا أُوثِرُهُمْ بِأَحَدٍ أَبَدًا

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ حضرت عمر نے حضرت عائشہ کی طرف پیغام بھیجا کہ مجھے اپنے دونوں ساتھیوں کے ساتھ دفن ہونے کی اجازت دیں تو کہا ہاں اللہ کی قسم، قبل ازیں جب کوئی صحابی ان سے اسکی اجازت مانگتا تو وہ کہلا دیتی تھیں بخدا میں (اپنے سوا) کسی اور کو ان کے ساتھ دفن ہونے کی اجازت نہ دوں گی۔

ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں، ابو نعیم کے ہاں جویریہ بن محمد عن ابو اسامہ سے روایت میں منسوبا واقع ہیں۔ (مع صواحبی) یعنی دیگر ازواج مطہرات، اسماعیلی نے عبدہ بن سلیمان عن ہشام سے: (بالبقیع) بھی مزاد کیا۔ (ولا تدفنی الخ) یہ بظاہر حضرت عمر کی تدفین کے قصہ میں مذکور ان کے اس قول کے معارض ہے: (أن أزکی) صیغہ مجہول کے ساتھ یعنی میرے آنجناب کے مدفن میں دفن ہونے سے کوئی یہ خیال نہ کرے کہ یہ مجھ میں موجود کسی فضیلت کی وجہ سے ہے، یہ ان کی غایت تواضع کا اظہار ہے۔ (وعن هشام الخ) یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے اسماعیلی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ ابو اسامہ سے موصولا ان الفاظ

کے ساتھ نقل کیا: (أن عمر أرسل إلى عائشة) یہ صورۃً مرسل ہے کیونکہ عروہ نے حضرت عمر کے اس ارسال کا زمانہ نہیں پایا لیکن یہ اس امر پر محمول ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے اس کا اخذ کیا لہذا موصول ہے۔

(مع صاحبی) تثنیہ کے ساتھ۔ (و کان الرجل إذا أرسل إلیها الخ) یعنی روضہ شریف کے پاس دفن ہونے کی اجازت مانگنے کیلئے، جوابِ شرط ہے: (قالت الخ)۔ (لا أوثرهم الخ) ایثار سے، بقول ابن تین یہی واقع ہوا اور صواب ہے: (لا أوثر أحدا بهم أبدا) ہمارے شیخ ابن ملقن کہتے ہیں میرے لئے اس کی وجہِ صواب ظاہر نہیں ہوئی اور گویا وہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ مقلوب ہے، ایسا یہی ہے صاحب المطالع نے یہی تصریح کی، کرمانی نے بھی جو لکھتے ہیں محتمل ہے کہ مراد ہو: (لا أثیرهم بأحد) ای (لا أنبشهم بدفن أحد) (یعنی یہاں کسی کی تدفین کیلئے کھدائی سے میں موجود قبروں والوں کو ظاہر نہیں کرسکتی) اور باء بمعنی لام ہے، ابن تین نے قصہِ عمر میں ان کے قول: (لأوثرنه علی نفسي)(یعنی انہیں اپنے آپ پہ ترجیح دوں گی) کے مدِ نظر باعثِ اشکال قرار دیا، جواب یہ دیا کہ محتمل ہے کہ حضرت عمر کیلئے جو جگہ پسند کی یہ وہ جگہ ہو جہاں انہیں دفن کیا گیا ان کے والد (حضرت ابوبکر) کی قبر کے پیچھے نبی اکرم کے قرب میں اور یہ حجرہ مبارکہ میں ایک اور جگہ (یعنی قبر کیلئے) کے وجود کی نفی نہیں کرتا، ابن حجر کے بقول ابن سعد نے کئی طرق کے ساتھ نقل کیا ہے کہ حضرت حسن بن علی نے حضرت حسین کو وصیت کی تھی کہ انہیں بھی حجرہ مبارکہ میں دفن کیا جائے اگر ایسا کرنے سے کوئی فتنہ نہ اٹھ کھڑا ہو تو! لیکن بنی امیہ آڑے آئے تو انہیں بقیع میں دفن کیا گیا، ترمذی نے عبداللہ بن سلام سے نقل کیا کہ تورات میں آنجناب اور حضرت عیسی کی صفت کے ذیل میں لکھا ہوا ہے کہ وہ آپ کے ساتھ مدفون ہوں گے

اس کے یکے از رواۃ ابوداود کہتے ہیں حجرہِ مبارکہ میں ایک قبر کی جگہ ابھی موجود ہے، طبرانی کی روایت میں ہے کہ حضرت عیسی کی قبر نبی اکرم اور حضرات ابوبکر وعمر کی قبور کے ساتھ ہوگی، ابن بطال مہلب سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے ان کے ہمراہ دفن ہونا اس ڈر سے ناپسند کیا کہ کوئی یہ خیال نہ کرلے کہ وہ نبی اکرم اور ابوبکر وعمر کے بعد افضلِ صحابہ ہیں، خلیفہ ہارون الرشید نے امام مالک سے حضرات ابوبکر وعمر کے نبی اکرم کی حیات میں مقام ومرتبہ بارے پوچھا تو ان کا جواب تھا وہی جوان دونوں کا آپ کی وفات کے بعد ہے (یعنی آپ کے ساتھ مدفون ہیں تو گویا دیگر سب صحابہ سے افضل ہیں) تو اس طرح آپ کے ساتھ ہونے اور اس تربت سے قربت کی وجہ سے جن سے آپ کی تخلیق ہوئی، ان کا تزکیہ کیا (اور رتبہ متعین کیا) اور اس سے ان کے افضل صحابہ ہونے پر استدلال کیا، ابوبکر ابہری مالکی نے مدینہ کے مکہ سے افضل ہونے پر اس امر سے استدلال کیا ہے کہ نبی اکرم کی تخلیق مدینہ کی مٹی سے ہوئی ہے اور آپ افضل البشر ہیں لہذا آپ کی تربت افضل الترب ہوئی، آپ کی تربت کے افضل ہونے میں تو کوئی نزاع نہیں نزاع دراصل یہ ہے کہ آیا اس سے مدینہ کا مکہ سے افضل ہونا لازم آتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر کسی شئ کے مجاور (یعنی پڑوسی) کیلئے بھی اگر وہ سب مزایا وخصوصیات ثابت ہوں تو اس کیلئے ہیں تو اس مجاور کے مجاور کیلئے بھی ایسا ہو تو لازم ہے کہ مدینہ کے مجاور علاقے بھی مکہ سے افضل ہوں اور بالاتفاق ایسا نہیں، بعض متقدمین نے یہی جواب دیا اور یہ محلِ نظر ہے۔

یہ بھی ان کے افراد میں سے ہے۔

- 7329 حَدَّثَنَا أَیُّوبُ بْنُ سُلَیْمَانَ حَدَّثَنَا أَبُو بَکْرِ بْنُ أَبِي أُوَیْسٍ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ بِلَالٍ عَنْ

صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي الْعَصْرَ فَيَأْتِي الْعَوَالِيَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ وَ زَادَ اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ وَ بُعْدُ الْعَوَالِي أَرْبَعَةُ أَمْيَالٍ أَوْ ثَلَاثَةٌ أطرافه 551، 550، - 548

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک نمازِ عصر ادا کر کے (کئی دفعہ مدینہ کے نواحی) بالائی کسی علاقہ کو جاتے اور ابھی سورج بلند ہوتا، لیث نے یونس سے یہ زیادت کی کہ یہ چار یا تین میل کے فاصلہ پہ تھے۔

شیخ بخاری کے دادا کا نام ابن بلال مدنی ہے سند کے سب رواۃ مدنی ہیں ایوب کا اپنے والد سے سماع نہیں ہوا بلکہ بالواسطہ ان سے نقل کیا، یہ مقل الروایت ہیں ابوداود وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، ابن عبدالبر نے انہیں ضعیف خیال کیا اور یہ ان کا وہم ہے، ضعیف راوی دراصل ایک اور شخص ہیں جن کا اور جن کے والد کا بھی یہی نام ہے۔ (فيأتي العوالي) کتاب المواقیت میں مع الشرح اس کا بیان گزرا۔ (زاد الليث عن يونس) یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں، اس طریق کو بیہقی نے عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث سے موصول کیا تو بتمامہ یہ حدیث ذکر کی آخر میں یہ زیادت بھی کی: (و بُعْدُ الموالي من المدينة على أربعة أميال)۔ (أو ثلاثة) گویا ان کی طرف سے یہ شک ہے تو یہ ان کے ہاں ابوصالح سے ہے وہ حسبِ عادت شواہد اور تتمات میں ان سے وارد کر لیتے ہیں اصول میں یہ ان کے ہاں قابلِ احتجاج نہیں، ابن بطال مہلب سے نقل کرتے ہیں کہ معنائے حدیث یہ ہے کہ مسجد نبوی اور عوالی کے درمیان پیدل جانے والے کیلئے ایسے نشانات ہیں کہ اگر ابر آلود دن ہو تو پیدل چلنے والا (نماز کا وقت جاننے کیلئے) سورج کی معرفت سے مستغنی ہو سکتا ہے اور یہ باقی ساری زمین میں معدوم ہے، کہتے ہیں تو اگر مقادیر الزمان مدینہ میں کسی ایسی جگہ کے ساتھ معین ہوتے جسکا سب کو پتہ ہوتا تو علماء اسے اہلِ آفاق کیلئے نقل و بیان کر دیتے تا کہ دور دراز کے علاقوں میں وہ اس کا تمثل کریں تو کسی اور علاقہ والے ان کے کیونکر مساوی ہو سکتے ہیں! ابن حجر کہتے ہیں یہ بات جو انہوں نے کہی ان سے ان کا ایراد اس بارے تکلفِ بحث سے مستغنی کرتا ہے۔

- 7330 حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ زُرَارَةَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ الْجُعَيْدِ سَمِعْتُ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ يَقُولُ كَانَ الصَّاعُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ مُدًّا وَثُلُثًا بِمُدِّكُمُ الْيَوْمَ وَقَدْ زِيدَ فِيهِ .

طرفاه 1859، - 6712 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۸۱۳)

ذکرِ صاع میں حدیثِ سائب، کتاب کفارات الأیمان میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (مدا و ثلثا) بعض نسخوں میں (مدو ثلث) ہے یہ ان حضرات کے طریقہ پر ہے جو منصوب کو بغیر الف کے لکھتے ہیں (یعنی اسے مرفوع نہ پڑھا جائے) کرمانی کہتے ہیں یا (کان) میں ضمیرِ شان ہے تو خبر سے مرتفع ہے (یعنی مستغنی) حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ صاع کی مقدار وہ رہی جس پر عہدِ نبوی کے اہلِ حرمین متفق ہو گئے تھے تو جب بنی امیہ نے صاع میں زیادت کی تو (اسکے باوجود) عہدِ نبوی والے صاع کا اعتبار کرنا ترک نہ کیا تھا ان امور (و مسائل) میں جن میں صاع کی مقدار کے ساتھ ورود ہوا مثلاً صدقہ وغیرہ بلکہ اس ضمن میں اسی (یعنی صاع نبوی) کو معتبر جانا اگرچہ دیگر معاملات میں بنی امیہ کے صاع کو استعمال کرتے رہے جیسا کہ اس پر امام مالک نے تنبیہ کی اور مشہور قصہ کے مطابق ابو یوسف نے بھی ان کی رائے کی طرف رجوع کیا۔ (وقد زِيد فيه) اسماعیلی کی روایت میں مزید یہ بھی ہے: (في

زمن عمر بن عبد العزيز)۔

(سمع القاسم بن مالك الخ) کفارات الأیمان میں عثمان بن ابوشیبہ عن قاسم حدثنا الجعید کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے، زیاد بن ابوایوب کی قاسم بن مالک سے روایت میں: (أنبأنا الجعيد) ہے اسے اسماعیلی نے تخریج کیا۔

- 7331حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُمْ فِي مِكْيَالِهِمْ وَبَارِكْ لَهُمْ فِي صَاعِهِمْ وَمُدِّهِمْ يَعْنِي أَهْلَ الْمَدِينَةِ .

طرفاه 2130، - 6714 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۳۳۳)

البیوع اور کفارۃ الأیمان میں یہ مشروحا گزری، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ آنجناب کا اہلِ مدینہ کے صاع و مد کیلئے دعائے برکت کرنے کے مدنظر اہلِ آفاق اس مدعولہ کا قصد کرنے میں مضطر ہوئے ہیں تاکہ اپنے معیارات میں اسے طریقہ متبعہ بنالیں اور اس کی ادائیگی میں جو اللہ نے ان پر فرض کیا (یعنی زکات وفطرانہ وغیرہا)۔

- 7332حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا أَبُو ضَمْرَةَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُ وا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِرَجُلٍ وَامْرَأَةٍ زَنَيَا فَأَمَرَ بِهِمَا فَرُجِمَا قَرِيبًا مِنْ حَيْثُ تُوضَعُ الْجَنَائِزُ عِنْدَ الْمَسْجِدِ .

أطرافه 1329، 3635، 4556، 6819، 6841، - 7543 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۳۵۶)

المحاربین میں اس کی شرح ہوئی وہاں کا سیاق اتم تھا۔ (حيث توضع الخ) اکثر کے ہاں فعل مضارع کے لفظ کے ساتھ ہے، مستملی کے نسخہ میں ہے: (موضع الجنائز)۔

- 7333حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَمْرٍو مَوْلَى الْمُطَّلِبِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ طَلَعَ لَهُ أُحُدٌ فَقَالَ هَذَا جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ اللَّهُمَّ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ حَرَّمَ مَكَّةَ وَ إِنِّي أُحَرِّمُ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا تَابَعَهُ سَهْلٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي أُحُدٍ .

أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944، 2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159 ، 5169، 5387، 5425، 5528، 5968، 6185، 6363، 6369 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۴۲۹)

یہ اسی طریق کے ساتھ مالک کے حوالے سے اسی طرح مختصراً غزوہ احد کے باب میں گزری، الجہاد میں ایک اور طریق کے ساتھ عمرو سے اتم سیاق کے ساتھ بھی گزری الحج کے اواخر میں اس کی شرح ہوئی۔ (تابعه سهل الخ) اشارہ کیا ہے کتاب الزکاۃ کی حدیثِ سہل بن سعد کی طرف۔ (قال أحدٌ جبلٌ يُحِبُّنا ونُحِبُّهُ) اسے سلیمان بن بلال کیلئے معلقا وارد کیا تھا، سہل تک ان کی سند کے ساتھ ابوحمید ساعدی کی حدیث کے عقب میں، متن کی شرح غزوہ احد کے آخر میں گزری۔

- 7334حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلٍ أَنَّهُ كَانَ بَيْنَ جِدَارِ الْمَسْجِدِ مِمَّا يَلِي الْقِبْلَةَ وَبَيْنَ الْمِنْبَرِ مَمَرُّ الشَّاةِ طرفه 496

ترجمہ: سہل کہتے ہیں کہ مسجد نبوی کی قبلہ والی دیوار اور منبر کے درمیان اتنا فاصلہ تھا کہ بکری گزر جائے۔

(ممر الشاة) یعنی اتنی جگہ کے بقدر کہ بکری کا وہاں سے گزر ہو سکے اوائل الصلاۃ میں اس کی شرح گزری۔

- 7335حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ وَ مِنْبَرِي عَلَى حَوْضِي

.أطرافه 1196، 1888، - 6588

ترجمہ: فرمایا میرے منبر اور میرے گھر کی درمیانی جگہ جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے اور میرا منبر میرے حوض پہ ہے۔

فضل المدینۃ میں اسکی مفصل شرح گزری۔ (عن حفص) روح بن عبادہ کی مالک عن حبیب سے روایت میں ہے: (أن حفص بن عاصم حدثه) اسے نسائی نے نقل کیا، بخاری نے ایک درجہ نازل ہوتے ہوئے مالک سے بھی یہ حدیث نقل کی، اس کے شیخ بخاری عمرو بن علی فلاس ہیں ابن مہدی، عبدالرحمٰن ہیں جو یکے از ائمہ حفاظ ہیں، کہا جاتا ہے کہ سوائے معن بن عیسی کے کسی ناقلِ موطا کے حوالے سے موطا میں یہ حدیث موجود نہیں، خارجِ موطا میں امام مالک سے اس کے رواۃ میں سے بعض نے اس میں(عن أبي هريرة) کہا، یہ اکیلے عبدالرحمٰن بن مہدی کی روایت ہے جس پر بخاری نے اقتصار کیا ہے، دارقطنی نے تصریح کی ہے کہ انہوں نے مالک سے اسی طرح اکیلے روایت کیا ہے، بعض رواۃ نے حضرت ابو ہریرہ کے ساتھ ساتھ حضرت ابوسعید کا بھی ذکر کیا، یہ معن بن عیسی، مطرف اور ولید بن مسلم ہیں جبکہ بعض نے (عن أبي هريرة أو أبي سعيد) کہا شک کے ساتھ، یہ قعنبی، تینسی، شافعی اور زعفرانی کی روایت ہے! اس میں روح بن عبادہ اور معن پر اختلاف کیا گیا ہے تو بعض نے (أو) اور بعض نے (و) کے ساتھ نقل کیا۔

- 7336حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَابَقَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ الْخَيْلِ فَأُرْسِلَتِ الَّتِي ضُمِّرَتْ مِنْهَا وَأَمَدُهَا إِلَى الْحَفْيَاءِ إِلَى ثَنِيَّةِ الْوَدَاعِ وَالَّتِي لَمْ تُضَمَّرْ أَمَدُهَا ثَنِيَّةُ الْوَدَاعِ إِلَى مَسْجِدِ بَنِي زُرَيْقٍ وَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ كَانَ فِيمَنْ سَابَقَ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ لَيْثٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ .

أطرافه 420، 2868، 2869، - 2870 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۳۸۷)

کتاب الجہاد میں اس کی شرح گزری، حفیاء مدینہ کا ایک معروف مقام تھا مد وقصر دونوں کے ساتھ کہا جاتا ہے کبھی فاء پر یاء کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔(و بنو زريق) یہ انصار میں سے تھے۔ (فأرسلت) بصیغۂ مجہول، کشمیہنی کے ہاں: (فأرسل) ہے اور فاعل نبی اکرم ہیں یعنی آپ کے حکم سے، ابن بطال مہلب سے حدیثِ سہل میں موجود (سنة متبعة) کی بابت ناقل ہیں کہ دیوار اور منبر کے مابین یہ جگہ اس لئے چھوڑی تھی تا کہ اس طرف سے بھی آپ داخل ہو جایا کریں، اسی طرح حفیاء اور ثنیہ کے مابین گھڑ دوڑ کیلئے

ایک تیار کیا گیا راستہ تھا تا کہ یہاں مضمر گھوڑوں کی دوڑ کے مقابلہ منعقد ہوا کریں! بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابوذر نے یہ حدیث اس طریق کے ساتھ مختصر المتن نقل کی ہے، (وأمدها) سے آخر تک، دیگر نے پوری نقل کی، کریمہ وغیرہا کے نسخوں میں اس کے بعد (حدثناقیتبة حدثنا الليث عن نافع عن ابن عمر) ہے پھر کہا: (حدثني إسحاق أخبرنا عيسى و ابن إدريس) تو اشربہ بارے حدیثِ عمر ذکر کی، بعض شارحین پر یہ امر باعثِ اشکال ہوا تو خیال کیا کہ یہ سند اس متن کیلئے ذکر کی ہے جو بعدازاں مذکور ہوا اور یہ ابن عمر کی حضرت عمر سے اشربہ بارے روایت، یہ فحش غلطی ہے حدیثِ حضرت عمر افرادِ شعبی سے (عن ابن عمر عن عمر) ہے جبکہ لیث عن نافع کی روایت گھڑ دوڑ سے متعلق ہے تو وہ جویریہ بن اسماء عن نافع کی روایت کیلئے متابع ہے، بخاری نے الجہاد میں بھی لیث کے طریق سے نقل کیا ہے، مسلم نے بھی اسے قتیبہ سے تخریج کیا، مزی اطراف میں بخاری کے قتیبہ کے اس طریق کی تخریج کے ذکر سے غافل رہے اور احمد بن یونس عن لیث کی روایت کے ذکر پر اقتصار کیا اور بیان کیا کہ مسلم اور نسائی نے اسے قتیبہ سے تخریج کیا ہے، اس غلطی کا سبب اختصار میں اِجحاف (یعنی ضرورت سے زائد کرنا) ہے اگر مثلا (عن ابن عمر) کے بعد(فذكره) یا(بهذا) یا(به) ہوتا تو یہ اشکال پیدا نہ ہوتا۔

- 7337وَحَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عِيسَى وَابْنُ إِدْرِيسَ وَابْنُ أَبِي غَنِيَّةَ عَنْ أَبِي حَيَّانَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ عَلَى مِنْبَرِ النَّبِيِّ ﷺ .

أطرافه 4619، 5581، 5588، - 5589 (یعنی میں نے حضرت عمر کی منبر پہ تقریر سنی)

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ ابونعیم اور کلاباذی وغیرہما نے جزم کیا، ابن ادریس کا نام عبداللہ تھا، ابن ابوغنیہ یحی بن عبد الملک بن ابوغنیّۃ خزاعی ہیں ابوحیان کا نام یحی بن سعید بن حیان ہے ماسوائے اسحاق اور ابن عمر کے دیگر سب راوی کوفی ہیں۔(على منبر النبی) چونکہ یہی قدرِ حدیث مطلوبِ ترجمہ تھی تو اسی پہ اقتصار کیا، الاشربہ میں یہ یحی قطان عن ابوحیان سے گزری ہے وہاں یہ زیادت بھی ذکر کی تھی کہ اس موقع پر تحریم خمر نازل ہوئی اور یہ پانچ اشیاء سے بنائی جاتی ہے، وہیں اس کی شرح ہوئی۔

- 7338حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي السَّائِبُ بْنُ يَزِيدَ سَمِعَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ خَطَبَنَا عَلَى مِنْبَرِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: سائب کہتے ہیں ہمیں حضرت عثمان نے منبر نبوی پر سے خطبہ دیا۔

سائب مشہور صحابی ہیں نویں حدیث میں ان کا حوالہ تھا۔ (على منبر النبی) صرف مطلوب حصہ ذکر کیا، ابونعیم نے اپنی مستخرج میں اسکے لئے خالی حصہ چھوڑا اور صرف بخاری کا مذکور ہی ذکر کیا، اپنے یا کسی اور کے طرق سے اسے موصول نہ کیا۔(خطيبا) یہ عثمان سے حال ہے بعض روایات میں یہ (خطبنا) ہے، بقیہ حدیث کے بارہ میں اسماعیلی کی صنیع موہم ہے کہ یہ(جمعہ کی) اس اذان کی بابت ہے جس کا اضافہ حضرت عثمان نے کیا تھا انہوں نے یہاں اس کی تخریج کی اور اس میں منبر پر حضرت عثمان کے خطبہ بارے کچھ مذکور نہیں! حق یہ ہے کہ وہ ایک دوسری روایت ہے، ابوعبید نے کتاب الاموال میں ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کی: (يقول هذا شهرُ زكاتِكُمْ فمن كان عليه دَيْنٌ فَلْيُؤَدِّه) یہ اس کے اور الربع الرابع کے اواخر میں ہے، اس

میں ابراہیم بن سعد سے نقل کیا کہ ان کی مراد ماہِ رمضان تھی بقول ابوعبید ایک اور طریق سے وارد ہے کہ یہ (شهر الله المحرم) تھا، بقول ابن حجر اس کے قریب تر حضرت انس کی ضعیف طریق کے ساتھ روایت گزری، جزء الفلکی میں یہ عالی سند کے ساتھ ہے اس میں ہے کہ جب شعبان کا مہینہ داخل ہوتا تو مسلمان مصاحف پر ٹوٹ پڑتے (یعنی کثرت سے قرآن کی تلاوت کرتے) اور زکات نکالتے اور حکمران قیدیوں کو چھوٹ دیتے، یہ موقوف حدیث ہے، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں یہ سنتِ متبعہ ہے کہ اہم مسائل کے بارہ میں جب آگاہی دینی ہوتی تو خلیفہ منبر پر تقریر کرتا تھا اور آواز کو بلند کرتا تا کہ منبر کی بلندی سے سب لوگوں تک یہ آواز پہنچ جائے اور اس میں اشارہ ہے کہ منبرِ نبوی اس عہد تک باقی تھا اور اس میں کوئی کمی وبیشی واقع نہ ہوئی تھی ایک دیگر روایت میں مذکور ہے کہ اسکے بعد بھی یہ ایک زمانہ تک باقی رہا۔

- 7339حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ أَنَّ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ يُوضَعُ لِي وَلِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ هَذَا الْمِرْكَنُ فَنَشْرَعُ فِيهِ جَمِيعًا

أطرافه 250، 261، 263، 273، 299، - 5956

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں میرے اور نبی اکرم کیلئے برتن رکھا جاتا تو ہم اکٹھے پانی لیتے۔

(هذا المركن) بقول خلیل یہ (شبه تور من أدم) (یعنی چمڑے سے بنے برتن کی مانند) ہے ان کے غیر نے کہا: (شبه عوض من نحاس) (یعنی تانبے سے بنے کی مانند) بعض کا اسے اِجّانہ کے ساتھ مفسر کرنا بعید ہے کیونکہ یہ تفسیر الغریب بالغریب کی قبیل سے ہوا، اجانہ وہی جسے قصریہ کہا جاتا ہے۔(فنشرع فيه جميعا) اى نتناول منه بغير إناء (یعنی بغیر کسی برتن کے اس سے شروع کر دیتے) اس کا اصل شرب کیلئے وارد ہے پھر ہر اس حالت میں اس کا استعمال ہوا جس میں پانی نوش کیا جائے، اس کا بیان شرحِ حدیث سمیت کتاب الطہارہ میں گزرا، ابن بطال کہتے ہیں اس میں پانی کی اس مقدار کے بیان میں جو شوہر اور بیوی کو غسل میں کافی ہے، سنتِ متبعہ ہے۔

- 7340حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ الأَحْوَلُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ الأَنْصَارِ وَقُرَيْشٍ فِي دَارِي الَّتِي بِالْمَدِينَةِ

طرفاه 2294، - 6083 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۴۸۹)

- 7341 وَ قَنَتَ شَهْرًا يَدْعُو عَلَى أَحْيَاءٍ مِنْ بَنِي سُلَيْمٍ

ترجمہ: اور آپ نے ایک ماہ تک بنی سلیم کے بعض قبائل کے خلاف بد دعا کی۔

یہ دو حدیثوں کا اختصار ہے اول کی شرح کتاب الادب میں گزری وہیں اخاء اور حلف کی تفریق بیان کی تھی جبکہ ثانی کتاب الوتر میں مشروح گزری، المغازی کے باب(غزوة بئر معونة) میں بنی سلیم کے ان احیاء کے نام مذکور گزرے جن کے خلاف یہ بد دعا کی تھی۔

- 7342حَدَّثَنِي أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا بُرَيْدٌ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ قَدِمْتُ

الْمَدِينَةَ فَلَقِيَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ فَقَالَ لِي انْطَلِقْ إِلَى الْمَنْزِلِ فَأَسْقِيَكَ فِي قَدَحٍ شَرِبَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَتُصَلِّي فِي مَسْجِدٍ صَلَّى فِيهِ النَّبِيُّ فَانْطَلَقْتُ مَعَهُ فَسَقَانِي سَوِيقًا وَأَطْعَمَنِي تَمْرًا وَ صَلَّيْتُ فِي مَسْجِدِهِ

طرفه - 3814 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۵۲۵)

بریدہ ابن عبداللہ بن ابو بردہ بن ابوموسی ہیں۔ (قدمت الخ) عبدالرزاق کی روایت میں ابو بردہ کے مدینہ آنے کا سبب بھی مذکور ہوا اور زمانہ قدوم کا ذکر بھی چنانچہ سعید بن ابو بردہ عن ابیہ سے نقل کیا کہ مجھے میرے والد نے عبداللہ بن سلام کے پاس (مدینہ) بھیجا تا کہ ان سے اکتساب علم کروں تو مجھ سے میرا نام پوچھا میں نے بتلایا تو مرحبا کہا۔ (إلى المنزل) اسماعیلی کی روایت میں (معی) بھی مزاد ہے الف ولام اضافت کا عوض ہے، مناقب عبداللہ بن سلام میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو بردہ سے گزرا کہ میں مدینہ آیا تو عبداللہ بن سلام سے ملا تو مجھے کہا: (ألا تجيء فأطعمك و تدخل في بيتي) وہیں سعید بن ابو بردہ عن ابیہ سے یہ الفاظ ہیں: (فأطعمك سويقا وتمرا) تو گویا انہوں نے اطعام کو معنائے اعم میں استعمال کیا اور یہ (علفتها تبناً وماءً) کی قبیل سے نہیں اس لئے کہ یا تو یہ اکتفاء سے ہے اور یا تضمین سے اور یہاں اس کی ضرورت نہیں کیونکہ طعام اکل وشراب دونوں میں مستعمل ہے۔ (وصليت في مسجده) مناقب عبداللہ میں مزید یہ بھی ذکر ہوا تھا کہ سود کا تذکرہ چھیڑا اور یہ کہ جس نے کسی سے قرض لیا پھر ادائیگی کا وقت آنے پر قرضخواہ نے تقاضہ کیا تو قرضدار نے اسے کچھ تحفہ دیا تو یہ بھی منجملہ سود سے ہے، اس بارے وہیں بحث گزری، یہ زیادت ابواسامہ کی روایت میں ہے جیسا کہ اسماعیلی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابوکریب سے اس کی بالاختصار تخریج کی، بعض کا یہ زعم وہم ہے کہ یہ ابواحمد محمد بن یوسف سکندری عن ابن عیینہ کی روایت سے ہے، مزی نے اطراف میں میری کہی اس بات پر جزم کیا ہے تو گویا بخاری نے اسے حذف کیا اور سعید کی مشار الیہ روایت میں اس کا نحو ثابت ہے۔

- 7343 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ حَدَّثَنِي عِكْرِمَةُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عُمَرَ حَدَّثَهُ قَالَ حَدَّثَنِي النَّبِيُّ ﷺ قَالَ أَتَانِي اللَّيْلَةَ آتٍ مِنْ رَبِّي وَهُوَ بِالْعَقِيقِ أَنْ صَلِّ فِي هَذَا الْوَادِي الْمُبَارَكِ وَقُلْ عُمْرَةٌ وَحَجَّةٌ و قَالَ هَارُونُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَلِيٌّ عُمْرَةٌ فِي حَجَّةٍ .

طرفاه 1534، - 2337 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص: ۴۵۱)

یہ اواخر کتاب الحج میں مشروح گزری۔ (وقال هارون الخ) مراد یہ کہ ہارون نے سعید بن ربیع کے اس کے آخر میں ذکر کردہ اس جملہ: (وقل عمرة و حجة) کی مخالفت کی ہے اور بجائے واو کے (فی) ذکر کیا ہے، وہاں یہ اوزاعی عن یحی بن ابوکثیر کے حوالے سے (عمرة في حجة) کے الفاظ کے ساتھ گزری ہے، ہارون کی یہ روایت مسند عبد بن حمید میں موصول ہے اسی طرح عمر بن شبہ کی اخبار المدینہ میں، دونوں نے ہارون بن اسماعیل خزاز سے نقل کیا، (عمرة وحجة) میں رفع ونصب دونوں کا جواز ہے۔

- 7344 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ وَقَّتَ

النَّبِيُّ ﷺ قَرْنًا لأَهْلِ نَجْدٍ وَالْجُحْفَةَ لأَهْلِ الشَّأْمِ وَذَا الْحُلَيْفَةِ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ قَالَ سَمِعْتُ هَذَا مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَبَلَغَنِي أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ وَلأَهْلِ الْيَمَنِ يَلَمْلَمُ وَذُكِرَ الْعِرَاقُ فَقَالَ لَمْ يَكُنْ عِرَاقٌ يَوْمَئِذٍ

.أطرافه 133، 1522، 1525، 1527، - 1528 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص:۴۴۲)

شیخِ بخاری فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں۔ (وذكر العراق الخ) ذکر مجہول کا صیغہ ہے، مجیب ابن عمر ہیں اسماعیلی کی روایت میں ہے کہ ان سے کہا گیا عراق؟ تو کہا: (لم يكن يومئذ عراق) یعنی تب عراق مسلمانوں کے زیرِ نگیں نہ تھا کیونکہ اس وقت تمام بلادِ عراق کسریٰ کی سلطنت کا حصہ تھے اور ان کے عمال فارسی اور عرب ہوتے تھے گویا کہا اہلِ عراق تب مسلمان نہ تھے کہ ان کیلئے کوئی میقات مقرر کیا جاتا، اس جواب پر معکر اہلِ شام کا ذکر ہے کیونکہ وہ بھی تو تب مسلمان نہ تھے تو شائد ابن عمر کی مراد عراقین کی نفی ہو یعنی کوفہ اور بصرہ اور ان دونوں کی مصرِ جامع کی حیثیت فتحِ عراق کے بعد ہوئی تھی۔

- 7345 حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنَا الْفُضَيْلُ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ أُرِيَ وَهُوَ فِي مُعَرَّسِهِ بِذِي الْحُلَيْفَةِ فَقِيلَ لَهُ إِنَّكَ بِبَطْحَاءَ مُبَارَكَةٍ

أطرافه 483، 1535، - 2336 (سابقہ سے پیوستہ)

(أرى وهو فى معرسه الخ) اس کی شرح کتاب الحج میں ہوئی اس کا بقیہ حضرت عمر کی ایک حدیث قبل مذکور روایت کے موافق ہے، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ بخاری کی اس باب اور اس کی احادیث سے غرض مدینہ کی تفضیل کا اثبات ہے ان امور کے ساتھ جو معالمِ دین میں سے اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ خاص کئے اور یہ دارِ وحی اور ہدایت ورحمت کے ساتھ ملائکہ کا مہبط (یعنی نزول کا مقام) ہے، اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے رسول کی جائے اقامت بنا کر شرف بخشا اور اس میں آپ کی قبر شریف اور منبر ہے اور ان کے درمیان روضۃ من ریاض الجنۃ ہے! بقول ابن حجر مدینہ کی فضیلت امر ثابت ہے کوئی دلیلِ خاص پیش کرنے کی ضرورت نہیں اواخر کتاب الحج میں اس بارے متعدد احادیث گزری ہیں جن میں مطلوب کا عمدگی سے حصول ہے، دراصل یہاں مراد اہلِ مدینہ کے دوسروں پر تقدم فی العلم کا بیان ہے تو اگر مراد بعض ازمان میں ان کا متقدم ہونا ہے یعنی وہ زمن جب نبی اکرم یہاں مقیم تھے اور آپ کی وفات کے بعد کا وہ عرصہ جب صحابہ کرام نے ابھی دیگر شہروں کا رخ نہ کیا تھا تو بلا شک معاملہ ایسا ہی ہے اور یہی ان احادیثِ باب اور ان کے غیر سے مستفاد ہے اور اگر مراد ائمہ مجتہدین کے بعد کے زمانوں تک بھی اس تقدم کا استمرار ہے تو یہ کہنا محلِ نزاع ہوگا کیونکہ ان ادوار میں ہمیں مدینہ میں کوئی ایک شخص بھی ایسا نہیں ملتا جو سب پر فائق ہو چہ جائے کہ سب اہلِ مدینہ کو ایسا مانیں لہذا اس ضمن میں تعمیمِ قول کی کوئی سبیل نہیں بلکہ اس کے برعکس مدینہ میں کئی اہلِ بدعات کا قیام رہا جن کے سوئے نیت اور خبثِ باطن میں کوئی شک نہیں۔

- 17باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾
(اللہ کا نبی پاک کو کہنا کہ اس معاملہ میں آپکو اختیار حاصل نہیں)

- 7346حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ قَالَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ فِي الْأَخِيرَةِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ الْعَنْ فُلَانًا وَفُلَانًا فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴾

أطرافه 4069، 4070، - 4559 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶ ص: ۱۱۳)

اس کے شانِ نزول کے بارہ میں ابن عمر کی روایت، اس کا بیان تفسیر آل عمران میں گزرا وہیں کچھ شرح ہوئی، مدعو علیہم کے اسماء غزوہ احد کے باب میں ذکر ہوئے، بقول ابن بطال کتاب الاعتصام میں اس ترجمہ کا دخول نبی اکرم کی ان مذکورین کے خلاف دعاء کرنے کی جہت سے ہے کیونکہ وہ ایمان کے لئے مذعن نہ ہوئے تا کہ اسکے ساتھ معتصم ہو کر اس لعنت سے محفوظ رہیں اور (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ الخ) کا معنی درج ذیل آیت کے معنی کے موافق ہے: (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) [البقرة: ۲۷۲] اور محتمل ہے کہ ان کی مراد اصولِ فقہ کے اس مشہور اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ کرنا ہو کہ کیا آنجناب کو احکام بارے ذاتی اجتہاد کا حق حاصل تھا یا نہیں؟ آٹھ ابواب قبل یہ مبسوط بحث گزری، سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں حبان بن موسی کی ابن مبارک سے روایت میں جو تفسیر آل عمران میں گزری: (حدثني سالم عن ابن عمر) تھا۔ (ورفع رأسه) یہ جملہ حالیہ ہے یعنی رکوع سے جب اپنا سر مبارک اٹھایا تب یہ کہا۔

(قال اللهم ربنا الخ) کرمانی کہتے ہیں قول کو فعلِ لازم کی مانند کیا ای (يفعل القول المذكور) یا یہاں کوئی شئ محذوف ہے بقول ابن حجر اس (یعنی محذوف) کی تقدیر ذکر نہیں کی اور محتمل ہے کہ یہ (قائلا) کے معنی میں ہو یا لفظ (قال) زائد ہو، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ حبان بن موسی کی روایت میں ہے: (أنه سمع رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الأخيرة من صلاة الفجر يقول اللهم الخ) اس سے ماخوذ ہوا کہ محلِ قنوت قومہ ہے نہ کہ قبل از رکوع، اس کے لئے (اللهم ربنا ولك الحمد) کا ذکر بھی معین ہے۔ (في الأخيرة) یعنی فجر کی دوسری رکعت، حبان کی روایت میں اس کی صراحت ہے! کرمانی نے گمان کیا کہ (في الآخرة) متعلق بالحمد ہے اور یہ اس ذکر کا بقیہ ہے جو نبی اکرم نے قومہ کی حالت میں کیا تو لکھا اگر کہو آخرت کے ساتھ اس کی وجہِ تخصیص کیا ہے حالانکہ اس کے لئے یہ حمد دنیا میں ہے؟ اس کا جواب دیا کہ نعیم آخرت اشرف ہے تو اس پر اس کی حمد ہی حقیقی حمد ہے یا آخرت سے مراد عاقبت ہے یعنی (مآل كل المحمود إليه) (یعنی ہر قابلِ تعریف عمل کا مآل) اور حقیقت یہ ہے کہ (الآخرة) کا لفظ نبی پاک کی کلام سے نہیں بلکہ یہ ابن عمر کی کلام سے ہے پھر ان کا حمد کی جمع حمود ذکر کرنا بھی محلِ نظر ہے۔ (فلانا وفلانا) بقول کرمانی یعنی رعل اور ذکوان، یہ ان کا وہم ہے آپ نے دراصل اس دعا میں چند معین لوگوں کے نام ذکر کئے تھے نہ کہ قبائل کے، جیسا کہ تفسیر آل عمران میں اس کی تبیین کی۔

- 18باب قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾

(فرمانِ خداوندی کہ انسان سب سے بڑھ کر جھگڑالو طبیعت والا ہے)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (اللہ کا فرمان: اہلِ کتاب سے بطریق احسن مناظرہ کرو)

اس کے تحت دو احادیث نقل کیں پہلی حضرت علی کی روایت جو ترجمہ کے رکنِ اول کے مطابق ہے دوسری حضرت ابو ہریرہ کی حدیث یہود سے نبی کریم کی مخاطبت کے بارہ میں اور یہ رکنِ ثانی سے متعلق ہے، کرمانی لکھتے ہیں جدال خصام ہے اور یہ قبیح بھی ہوتا ہے اور حسن بھی اور احسن بھی تو جو فرائض کیلئے ہو وہ احسن ہے، جو مستحبات کیلئے وہ حسن اور جو اس سے دیگر ہو وہ قبیح ہے، کہتے ہیں یا یہ طریق کیلئے تابع ہے تو اسی کے اعتبار سے کئی انواع میں متنوع ہوتا ہے اور یہاں یہی ظاہر ہے اھ، اول پر لازم آتا ہے کہ مباح میں (جدال) قبیح ہے ان سے اقبح کا ذکر رہ گیا یہ وہ جو حرام میں ہو۔

- 7347حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَتَّابُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ إِسْحَاقَ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ حُسَيْنٍ أَنَّ حُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ طَرَقَهُ وَفَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَهُمْ أَلَا تُصَلُّونَ فَقَالَ عَلِيٌّ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا أَنْفُسُنَا بِيَدِ اللَّهِ فَإِذَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَنَا بَعَثَنَا فَانْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ قَالَ لَهُ ذَلِكَ وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيْهِ شَيْئًا ثُمَّ سَمِعَهُ وَهُوَ مُدْبِرٌ يَضْرِبُ فَخِذَهُ وَهُوَ يَقُولُ ﴿وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يُقَالُ مَا أَتَاكَ لَيْلاً فَهُوَ طَارِقٌ وَيُقَالُ الطَّارِقُ النَّجْمُ وَالثَّاقِبُ الْمُضِيءُ يُقَالُ أَثْقِبْ نَارَكَ لِلْمُوقِدِ .

أطرافه 1127، 4724، - 7465 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۶)

کتاب الدعوات میں یہ مشروحاً گزری، اس سے اخذ ہوگا کہ حضرت علی نے فعلِ اَولیٰ کا ترک کیا اگرچہ ان کی پیش کردہ دلیل متجہ ہوتی، تبھی نبی کریم نے آیتِ مذکورہ کی تلاوت فرمائی لیکن اس کے باوجود ان پر قیام الی الصلاۃ کو لازم نہیں کیا اگر وہ امتثال کرتے اور (نماز کیلئے) اٹھ کھڑے ہوتے تو یہ اولیٰ تھا، اس سے مراتبِ جدال کی طرف اشارہ بھی ماخوذ ہوا تو اگر یہ ایسے امر میں ہو جس سے چارہ نہیں تو حق کی حق کے ساتھ نصرت متعین ہے اگر اس نے جس پر مامور کا انکار کیا گیا ہے تجاوز کیا ہے تو وہ تقصیر کی طرف منسوب کیا جائے گا اور اگر مباح میں ہو تو اس میں مجرد امر اور ترکِ اولیٰ کی طرف اشارہ ہی کافی ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ انسان کی جبلت میں ہے کہ وہ قول وفعل کے ساتھ اپنا دفاع کرے اور یہ کہ اسے قبولِ نصیحت میں مجاہدۂ نفس کرنا چاہئے اگرچہ یہ نصیحت غیرِ واجب میں ہو اور یہ کہ دفاع میں وہ افراط وتفریط سے کام نہ لے، ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا جس کا ملخص یہ ہے کہ حضرت علی کو نبی اکرم کی اس بات کے سامنے یہ دفاع نہ کرنا چاہئے تھا بلکہ آپ کے فرمان کے ساتھ اعتصام ان پر لازم تھا تا کہ کوئی اس سے ترکِ مامور کی حجت نہ پکڑ لے

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں انہیں کہاں سے علم ہوا کہ حضرت علی نے آنجناب کے اس امر کا امتثال نہ کیا تھا اس قصہِ مذکورہ میں تو اس کی کوئی تصریح نہیں غلبہِ نوم کے ساتھ یہ جواب تو فقط اپنے ترکِ تہجد کے عذر میں پیش کیا تھا اور کوئی مانع نہیں کہ اس مراجعت کے بعد وہ تہجد کے لئے اٹھے ہوں کیونکہ حدیث میں اسکی کوئی نفی نہیں، کرمانی کہتے ہیں نبی اکرم کی انہیں یہ ترغیب کسب اور قدرتِ کاسبہ کے اعتبار سے تھی جبکہ حضرت علی کا مذکورہ جواب قضاء کے اعتبار سے تھا، کہتے ہیں نبی کریم کا ران مبارک پر ہاتھ مارنا حضرت علی کے سرعت جواب سے از رہِ تعجب تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ان کی بات کے لئے تسلیما ہو، الشیخ ابو محمد بن ابو جمرہ کہتے ہیں اس حدیث کے فوائد میں سے غافل کے لئے مشروعیتِ تذکیر ہے خصوصا قریبی اور دوست کی جانب سے اگر اسکا صدور ہو، کیونکہ غفلت طبعِ بشر سے ہے تو انسان کو چاہئے کہ اپنے آپ کا اور اپنے ملنے جلنے والوں کا تفقدِ حال کرتا رہے نیکی کی تلقین تحریض اور اس پر مدد کے ساتھ، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اثرِ حکمت کے ساتھ اعتراض کا اثرِ قدرت کے ساتھ جواب مناسب نہیں اور عالم کو چاہئے کہ جب وہ کسی غیر واجب امر میں مقتضائے حکمت کے ساتھ بات کرے تو اس شخص سے مکتفی ہو جو جوابًا اس سے احتجاج بالقدرت کرتے ہوئے کلام کرے، اول کا اخذ نبی اکرم کے اپنے زانو پر ہاتھ مارنے سے اور ثانی کا صریحًا ان کی کہی بات کے عدم انکار سے ہے،

کہتے ہیں ان کے منہ پر یہ آیت اس لئے نہیں پڑھی کہ جانتے تھے علی اس امر سے ناواقف نہیں کہ جواب بالقدرت حکیمانہ جواب نہیں بلکہ محتمل ہے کہ دونوں کے لئے کوئی نماز سے مانع عذر ہو تو استحیاء اس کا ذکر نہ کیا تو اپنے آپ اور اپنے اہل سے دفعِ خجالت کا ارادہ کرتے ہوئے تقدیر کا سہارا لیا، اس کی تائید آنجناب کے سرعت کے ساتھ ان کے ہاں سے واپسی سے ملتی ہے، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت علی کی یہ کہنے سے مراد استدعائے جواب ہو (یعنی دیکھیں کہ حضور اس کے جواب میں کیا کہتے ہیں) تا کہ ازدیادِ فائدہ ہو، اس سے کسی کی بابت خود کلامی کرنے کا جواز بھی ملا اسی طرح از رہِ تعجب زانو وغیرہ پر ہاتھ مارنے کا، تاسفاً بھی ایسا کرنا جائز ہے، اس قصہ سے مستفاد یہ ہے کہ شانِ عبودیت میں سے ہے کہ شرع کے متقصا کے سامنے کوئی عذر پیش یا تلاش نہ کیا جائے بلکہ صرف تقصیر کا اعتراف ہو اور استغفار ہو، اس میں حضرت علی کی فضیلتِ ظاہرہ بھی ہے ان کی عظیم تواضع کی جہت سے کیونکہ باوجود اس امر کے کہ ان کے مقام ومرتبہ سے نا آشنا اسے ان کی تنقیصِ شان گردان سکتے ہیں اس حدیث کو بلا کم وکاست تحدیث کیا، صرف اس سے مستفاد دینی فوائد پر ان کی نظر رہی اھ،

دوسری سند کے شیخ بخاری نسفی کے ہاں غیر منسوب ہیں ابو ذر نے ابن سلام کی نسبت سے ذکر کیا، اسحاق نسفی اور ابو ذر کے نسخوں میں غیر منسوب ہیں باقیوں نے ابن راشد ذکر کیا، یہ متن انہی کا نقل کردہ ہے، التہجد میں شعیب بن ابو حمزہ کا سیاق گزرا ہے آگے کتاب التوحید میں شعیب اور ابن ابو عتیق سے اکٹھے آئے گی وہاں ابن ابو عتیق کا سیاق ذکر کریں گے۔

(طرقه و فاطمة) شعیب نے (ليلة) بھی مزاد کیا۔ (ألا تصلون) روایتِ شعیب میں (ألا تصليان) ہے اول ان کے اتباع کے ان کے ساتھ ضم پر محمول ہے یا برائے تعظیم ہے یا (بعض نحاۃ کے مطابق) اقلِ جمع دو ہیں۔ (حين قال له) اس میں التفات ہے روایتِ شعیب میں: (حين قلت له) تھا۔ (سمعه) شعیب کے ہاں: (سمعته) ہے۔ (وهو مدبر) شعیب کی روایت میں: (مولّ) ہے کشمیہنی کے ہاں یہاں (وهو منصرف) ہے۔ (يقال ما أتاك الخ) ابو ذر کے ہاں یہی ہے نسفی سے یہ ساقط ہوا باقیوں کے ہاں موجود ہے مگر (تعال) کے بغیر، اس پر سورۃ الطارق میں کلام گزری۔

- 7348 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَا نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ انْطَلِقُوا إِلَى يَهُودَ فَخَرَجْنَا مَعَهُ حَتَّى جِئْنَا بَيْتَ الْمِدْرَاسِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَادَاهُمْ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ يَهُودَ أَسْلِمُوا تَسْلَمُوا فَقَالُوا بَلَّغْتَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ قَالَ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَلِكَ أُرِيدُ أَسْلِمُوا تَسْلَمُوا فَقَالُوا قَدْ بَلَّغْتَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَلِكَ أُرِيدُ ثُمَّ قَالَهَا الثَّالِثَةَ فَقَالَ اعْلَمُوا أَنَّمَا الْأَرْضُ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُجْلِيَكُمْ مِنْ هَذِهِ الْأَرْضِ فَمَنْ وَجَدَ مِنْكُمْ بِمَالِهِ شَيْئًا فَلْيَبِعْهُ وَإِلَّا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا الْأَرْضُ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ .

طرفاه 3167، 6944 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص:۲۶۰)

سعید سے مراد ابن ابوسعید مقبری ہیں۔(بيت المدراس) اس پر کتاب الإکراہ میں کلام گزری۔(ذلك أريد) ارادہ سے فعل مضارع، یعنی یہی میری مراد ہے کہ تم یہ اقرار کرلو کہ میں نے تمہیں تبلیغ کر دی ہے کیونکہ آپ اس پر مامور تھے، قابسی نے ذکر کیا کہ ابوزید مروزی کے نسخہ میں (أزيد) ہے ان کا اتفاق ہے کہ یہ تصحیف ہے لیکن بعض نے اس کی یہ توجیہ کی کہ اسکا معنی ہے میں اپنی بات کا تکرار کر رہا ہوں تبلیغ میں مبالغہ کے لئے ،مہلب یہ مقرر کرنے کے بعد کہ یہ (ترجمہ کے) رکنِ ثانی سے متعلق ہے، کہتے ہیں اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے جب یہودیوں کو تبلیغ کی اور انہیں دعوتِ اسلام و اعتصام دی تو انہوں نے کہا آپ نے حقِ تبلیغ ادا کر دیا لیکن دائرہِ اطاعت میں نہ آئے تو آپ نے تکرارِ تبلیغ کیا اور اس میں مبالغہ کیا، تو یہ (مجادلة بالتي هي أحسن) ہے، وہ یہ بات کہنے میں مجاہد کے قول کے موافق ہوئے ہیں کہ اس کا نزول ان لوگوں کی بابت ہوا جو ان میں سے ایمان نہ لائے تھے اور ان کے لئے عہد تھا، اسے طبری نے نقل کیا، عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے منقول ہے کہ (ممن ظلم منهم) سے مراد جو اپنے امر پر قائم و مستمر ہے! قتادہ سے منقول ہے کہ یہ آیۃ السیف کے ساتھ منسوخ ہے اھ، طبری نے بسند صحیح مجاہد سے نقل کیا:(إن قالوا شرًّا فقولُوا خيرًا إلا الذين ظلموا منهم فانتصِرُوا منهم) (یعنی اگر وہ شر کی بات کہیں تو تم خیر کہو مگر ایسے لوگ جو ظالم ہیں ان سے پورا بدلہ لو) اور ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا:(إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ، مَنْ قاتل و لم يُعْطِ الجزية) (یعنی ظلم کی تفسیر قتال اور عدم ادائے جزیہ سے کی) حسن سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ (هم أهل حرب من لا عهد له جادِلْهُ بالسيف) (یعنی یہ اہلِ حرب ہیں ان سے تلوار کے ساتھ مجادلہ ہوگا) عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے نقل کیا کہ مراد یہ کہ جو اہلِ کتاب میں سے ایمان لے آئے تو ان سے مجادلت نہ کریں اس چیز میں جو وہ کتاب سے بیان کریں کہ شائد وہ حق ہو جس کا آپ کو علم نہ ہو اور جدال کرنے کی بابت مناسب یہی ہے کہ ان کے ساتھ ہو جو ان میں سے اپنے مذہب پر مقیم رہیں، صحیح سند کے ساتھ قتادہ سے نقل کیا کہ یہ آیتِ براءت کے ساتھ منسوخ ہے جس میں حکم ہوا کہ اللہ کی وحدانیت اور محمد ﷺ کی رسالت کی گواہی دینے یا پھر جزیہ ادا نہ کرنے والوں سے قتال کریں، طبری نے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ مراد جزیہ ادا کرنے سے ممتنع رہنے والے ہیں، کہتے ہیں جس نے جزیہ ادا کیا اگرچہ کفر پر استمرار کے ساتھ وہ اپنے آپ پر ظلم کرنے والا تو ہے لیکن اس آیت میں ظالمین سے مراد ان کے وہ لوگ جو اہلِ اسلام پر ظلم کرتے ہیں بایں طور کہ ان سے جنگ کرتے ہیں اور

اسلام قبول کرنے یا پھر ادائیگی جزیہ سے ممتنع ہیں، اسے منسوخ کہنے والوں کا رد کیا، کیونکہ بغیر واضح دلیل کے نسخ ثابت نہیں ہوتا ان کی ترجیح کا حاصل یہ ہوا کہ آپ کو اہلِ کتاب کے ساتھ مجادلت بالبیان کرنے کا حکم ملا اور بطریقِ انصاف ان کے ان لوگوں کے ساتھ مجادلت بالحجت کرنے جو معاند ہیں تو آیت کا مفہوم (مجادلة بغير التي هي أحسن) کا جواز ہوا اور یہ مجادلت بالسیف ہے۔

- 19باب قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ (امتِ محمد یہ معتدل دین والی امت ہے)

وَمَا أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِلُزُومِ الْجَمَاعَةِ، وَهُمْ أَهْلُ الْعِلْمِ (اور جو جماعت کے لزوم کا حکمِ نبوی ہے اور جماعت سے مراد اہلِ علم ہیں)

آیت میں اس شئ کے ساتھ تصریح نہیں جس کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی، راجح یہ ہے کہ یہ ہدی ہے جو اس فرمانِ خداوندی کا مدلول علیہ ہے: (يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) آیت کے سیاق کا یہی اقتضاء ہے اور اس کے ساتھ تفسیر سورۃ البقرہ میں گزری حضرت براء کی روایت میں تصریح بھی ہے، وسط عدل ہے جیسا کہ وہیں گزرا، آیت میں مذکور کا حاصل ہدایت و عدالت کے ساتھ امتنان (یعنی اللہ کا احسان جتلانا) ہے۔

(وما أمر النبي الخ) حدیثِ باب کے ساتھ اس کی مطابقت ہے گویا یہ صفتِ مذکورہ یعنی عدالت کی جہت سے ہے کیونکہ وہ ظاہرِ خطاب کے رو سے سب کے لئے عام ہے تو اشارہ کیا کہ یہ اسی عام کی قبیل سے ہے جس کے ساتھ خاص مراد ہوتا ہے یا عام مخصوص ہے کیونکہ اہلِ جہل تو عادل نہیں ہو سکتے اسی طرح اہل بدع بھی تو اس معلوم ہوا کہ وصفِ مذکور کا مصداق اہل سنت والجماعت ہیں اور یہی علمِ شرعی کے اہل ہیں ان کے ماسوا اگر منسوب الی العلم ہوں تو یہ نسبت صوری ہو گی نہ کہ حقیقی، لزومِ جماعت کا امر کئی احادیث میں وارد ہے مثلاً ترمذی کی۔اور صحیح قرار دیا، حارث بن حارث اشعری سے نقل کردہ طویل حدیث جس میں ہے: (وأنا آمركم بخمس أمرني الله بهن: السمع والطاعة و الجهاد و الهجرة و الجماعة فإنَّ مَنْ فارَقَ الجماعة قيدَ شِبْرٍ فقط خلع ربقة الإسلام من عنقه) (یعنی میں تمہیں پانچ امور کا حکم دیتا ہوں جو اللہ نے مجھے دیا ہے: سمع و طاعت، جہاد، ہجرت اور جماعت کے ساتھ رہنا کہ جو ایک بالشت بھر بھی جماعت سے الگ ہوا اس نے گویا اسلام کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکا) حضرت عمر نے جابیہ نامی مقام پر اپنی مشہور تقریر میں کہا تھا: (عليكم بالجماعة و إياكم و الفُرْقَةَ فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد) (یعنی جماعت کو لازم پکڑو اور افتراق سے بچو کہ شیطان ایک کی نسبت دو سے ابعد ہے) یہ بھی کہا: (ومن أراد بُحبوحة الجنة فَلْيَلْزَمِ الجماعة) (یعنی جو جنت کے وسط میں گھر چاہتا ہے وہ جماعت کو لازم پکڑے) بقول ابن بطال مرادِ باب اعتصام بالجماعت پر حض و ترغیب ہے کیونکہ کہا: (لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) اور قبولِ شہادت کی شرط عدالت ہے اور ان کے لئے یہ صفت بقولہ (وَسَطاً) ثابت ہوئی اور وسط عدل ہے اور جماعت سے مراد ہر دور کے اہلِ حل و عقد ہیں! کرمانی لکھتے ہیں لزومِ جماعت کے امر کا مقتضا یہ ہے کہ مکلّف کو ان امور کی متابعت کا پابند کیا جائے جن پر مجتہدین کا اجماع ہوا وہی ان کے قول: (وهم أهل العلم) سے مراد ہیں، مترجم بہا آیت کے ساتھ اہلِ اصول نے اجماع کے حجت ہونے پر حجت پکڑی ہے اس لئے کہ وہ اس فرمان خداوندی: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً) کی رو سے معدّل ہیں، اس کا مقتضا یہ ہوا کہ وہ قولاً اور فعلاً مجمع

علیہ میں خطا سے معصوم کئے گئے ہیں۔

علامہ انور (وأمر النبی ﷺ بلزوم الجماعة وهم أهل العلم) کی بابت کہتے ہیں پہلے توجہ مبذول کرا چکا ہوں کہ لزومِ جماعت کے امر پر مشتمل احادیث جماعت مع الامیر کی بابت وارد ہیں، مسئلۃ الباب میں ان کا پیش کرنا بعید ہے مگر ایک نوع کی تاویل کے ساتھ! یا کہا جائے کہ لزومِ جماعت کا مصداق اولا اطاعتِ امیر ہے اور ثانیاً اجماع، ہم کئی دفعہ تنبیہ کر چکے ہیں کہ کبھی ایک لفظ بول کر اس کے دو معانی مراد ہوتے ہیں ایک ان میں سے اولیاً مراد ہوتا ہے اور دوسرا ثانویاً۔

- 7349حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُجَاءُ بِنُوحٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُقَالُ لَهُ هَلْ بَلَّغْتَ فَيَقُولُ نَعَمْ يَا رَبِّ فَتُسْأَلُ أُمَّتُهُ هَلْ بَلَّغَكُمْ فَيَقُولُونَ مَا جَاءَ نَا مِنْ نَذِيرٍ .فَيَقُولُ مَنْ شُهُودُكَ فَيَقُولُ مُحَمَّدٌ وَأُمَّتُهُ فَيُجَاءُ بِكُمْ فَتَشْهَدُونَ ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ قَالَ عَدْلاً ﴿ لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾

طرفاه 3339، - 4487 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۲۸)

7349م -وَعَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَوْنٍ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِهَذَا

(وعن جعفر بن عون) یہ (أبو أسامة) پر معطوف ہے قائل اسحاق بن منصور ہیں تو اس حدیث کو ابو اسامہ سے صیغہِ تحدیث اور جعفر سے عنعنہ کے ساتھ تحدیث کیا، یہی صاحبِ اطراف کے صنیع کا مقتضا ہے، جہاں تک ابونعیم ہیں تو انہوں نے جزم کیا کہ جعفر کی روایت معلق ہے تو ابو مسعود جو اس کے اکیلے ابو اسامہ سے راوی ہیں، سے اور بندار عن جعفر بن عون وحدہ سے اس کی تخریج کے بعد لکھا کہ بخاری نے اسے اسحاق بن منصور عن ابو اسامہ سے نقل کیا ہے جبکہ جعفر بن عون سے بلا واسطہ (یعنی معلقا) نقل کیا، اھ اسماعیلی نے اسے بندار کی روایت سے تخریج کیا اور لکھا یہ مختصر ہے اسے انہوں نے ابو معاویہ عن اعمش سے مطولاً نقل کیا ابو اسامہ کی جریر بن عبدالحمید کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے روایت تفسیر سورۃ البقرۃ میں گزری ہے وہاں جریر کا سیاق نقل کیا تھا وہیں اس کی شرح ہوئی ،اس میں بیان ہوا تھا کہ یہ شہادت صرف حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ سب امم کے لئے عام ہوگی۔

- 20 باب إِذَا اجْتَهَدَ الْعَامِلُ أَوِ الْحَاكِمُ فَأَخْطَأَ خِلاَفَ الرَّسُولِ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ فَحُكْمُهُ مَرْدُودٌ

(حکام اور قاضیوں کے خلافِ شریعت فیصلے مردود ہیں)

لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ (کیونکہ فرمانِ نبوی ہے جس نے ایسا عمل کیا جس پہ ہمارا امر نہیں تو وہ نامنظور ہے)
کشمیہنی کے نسخہ میں (العامل) کی جگہ (العالم) ہے اور (أو) برائے تنویع ہے کتاب الاحکام میں اس عنوان سے ترجمہ

گزرا: (إذا قضى الحاكم بجَوْر أوخلاف أهل العلم فهو مردود) وہ اجماع کی مخالفت اور یہ رسول اکرم کی مخالفت (سے تحذیر) کے لئے معقود ہے۔ (فأخطأ خلاف الخ)یعنی مخالفت کا تعمد نہیں کیا تھا بلکہ خطأً ایسا ہوگیا۔ (فھو رد) یعنی مردود، یہ حدیث کتاب الصلح میں حضرت عائشہ سے ایک دیگر لفظ کے ساتھ گزری ہے لفظِ ہذا کے ساتھ یہ صحیح مسلم میں موصول ہے، اس کی شرح کتاب الصلح میں ہوئی، ابن بطال کہتے ہیں ان کی مراد یہ کہ اگر کسی نے بوجہ ناواقفیت یا غلطی سے سنت کے مخالف فیصلہ (یا فتویٰ) دیا تو اسے لازم ہے کہ (پتہ چلنے پر) حکمِ سنت کی طرف رجوع کرے اور اللہ نے جو اطاعتِ رسول کا حکم دیا ہے اس کے امتثال کے لئے مخالفت ترک کرے، اسے اعتصام بالسنّت کہتے ہیں، بقول کرمانی عامل سے مراد عاملِ زکات اور حاکم سے مراد قاضی ہے! کہتے ہیں (فأخطأ) سے مراد واجب زکات کی وصولی میں یا اس کی ادائیگی میں غلطی ہو جانا، بقول ابن حجر کشمیہنی کی روایت کے بفرضِ ثبوت عالم سے مراد مفتی ہے یعنی اگر اپنے فتویٰ میں غلطی کر دی، کہتے ہیں (فأخطأ خلاف الرسول) سے مراد کہ سنت کی مخالفت کی، کہتے ہیں ترجمہ کی عبارت میں ایک نوع کا تعجرف (یعنی ٹیڑھ پن) ہے! بقول ابن حجر اس میں کوئی قلق نہیں ماسوائے ایک لفظ کے جو (فأخطأ) کے بعد ذکر کیا تو ظاہر ترکیب مقصود کے منافی ہوگئی کیونکہ اگر مخطئ ہوا (یعنی رسول کی مخالفت سے بچ گیا) تو یہ مذموم نہیں (بلکہ یہی تو ہمہ دم مطلوب ہے) بخلاف اس کے جو موافقتِ رسول سے مخطئ ہوا، دراصل ان کے قول: (فأخطأ) پر کلام مکمل ہوگئی اور یہ قولہ (اجتھدا) سے متعلق ہے آگے: (خلاف الرسول) (میں تقدیر ہے) ای: (فقال خلاف الرسول) کلام میں قال کا حذف کثیر ہے تو اس میں کیا عجرفہ ہے، یہ شارح کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو وہ اصلِ کلام کو موجّہ کرے اور تھوڑا بہت اگر کہیں عبارت میں خلل ہو تو اسے نظر انداز کر دے اور اسے کاتب کا سہو قرار دے لے، یہ سب احسانِ کثیر و باہر کے مقابلہ میں بہت معمولی بات ہے بالخصوص صحیح بخاری جیسے پایہ کی کتاب! نسخہ دمیاطی کے حاشیہ میں ان کے قلم سے اصلاح موجود ہے جو یہ ہے (فأخطأ بخلاف الرسول)اور حذفِ باء کا دعویٰ رافعِ اشکال نہیں بلکہ اگر طریقِ تغییر پر چلیں تو شاید لام متاخر اور اصل میں بجائے (خلاف) کے (خالف) ہے۔

7350و - 7351حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَخِيهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ عَنْ عَبْدِ الْمَجِيدِ بْنِ سُهَيْلِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يُحَدِّثُ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ وَأَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَاهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ أَخَا بَنِي عَدِيٍّ الْأَنْصَارِيَّ وَاسْتَعْمَلَهُ عَلَى خَيْبَرَ فَقَدِمَ بِتَمْرٍ جَنِيبٍ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هَكَذَا قَالَ لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لَنَشْتَرِي الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ مِنَ الْجَمْعِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَفْعَلُوا وَلَكِنْ مِثْلًا بِمِثْلٍ أَوْ بِيعُوا هَذَا وَاشْتَرُوا بِثَمَنِهِ مِنْ هَذَا وَكَذَلِكَ الْمِيزَانُ .

حديث 7350 أطرافه 2201، 2302، 4244، - 4246 حديث 7351 أطرافه 2202، 2303، 4245 - 4247 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۳۹۹)

مزی نے جزم کیا کہ شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں۔ (عن أخيه) یہ ابوبکر ہیں ان کا نام عبدالحمید تھا اسماعیلی کے اس روایت میں ایک اور بھی شیخ ہیں، یہ غزوہ خیبر میں اسماعیلی عن مالک سے گزری ہے، اس سند میں اسماعیلی ایک درجہ نازل ہوئے ہیں، سلیمان سے

مراد ابن بلال ہیں ابوعلی جیانی نے ذکر کیا کہ فربری کے اصل مسودہ سے سلیمان ساقط ہیں جیسا کہ ابو زید فربری نے نقل کیا، کہتے ہیں صواب ان کا اثبات ہے کیونکہ انہی کے ساتھ متصل ہوگی اسی طرح ہی ابراہیم بن معقل نسفی کے نسخہ میں ثابت ہے، کہتے ہیں ابن سکن کی کتاب میں یہ نہ تھا اور نہ ابواحمد جرجانی کے ہاں، بقول ابن حجر ابوذر کی اپنے تینوں شیوخ کے حوالے کے ساتھ فربری سے نقلِ صحیح بخاری کے معتمد نسخہ میں ہمارے ہاں یہ ثابت ہے اسی طرح فربری سے منقول تمام نسخوں میں بھی جو ہمیں موصول ہوئے، تو گویا صرف ابو زید کے نسخہ سے اس کا سقوط ہوا تو انہوں نے ان کے شیخ کے اصل نسخہ سے بھی اس کا سقوط گمان کیا ابونعیم نے مستخرج میں جزم کیا ہے کہ بخاری نے اس روایت کو اسماعیل عن اخیہ سلیمان سے تخریج کیا ہے، وہ اسے ابواحمد جرجانی عن فربری سے نقل کرتے ہیں، جہاں تک ابن سکن کی روایت تو میں اس سے واقف نہیں ہوسکا۔

(بعث أخا بني عدي) یعنی ابن نجار جو اوس کی ایک شاخ تھی، ان صاحب کا نام سواد بن غزیہ تھا جیسا کہ اواخر البیوع میں گزرا، متن کی شرح المغازی میں گزری ہے حدیث کی ترجمہ سے مطابقت اس جہت سے ہے کہ صحابیِ مذکور نے اپنے فعل میں اجتہاد کیا تو نبی اکرم نے اس کا رد کیا اور اس فعل سے نہی کی اور انہیں ان کے اس اجتہاد پر معذور باور کیا۔

21 - باب أَجْرِ الْحَاكِمِ إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ أَوْ أَخْطَأَ

(ایسے امور میں جن میں کوئی دینی حکم موجود نہیں حاکم اجتہاد کرنے پر ماجور ہے چاہے درست ہو یا غلط)

اشارہ کر رہے ہیں کہ مجتہد کے فیصلہ یا فتویٰ کو مردود قرار دیئے جانے سے یہ لازم نہیں کہ وہ اس وجہ سے آثم ہوا کہ بلکہ اس کے یہ کوشش کرنے پر اس کے لئے ایک اجر ہے اگر اس اجتہاد صائب ہو تو دو اجر کا مستحق ہے لیکن اگر کسی نے بغیر علم (اور بغیر اجتہاد یعنی بغیر کوشش کئے کہ خود مطالعہ کرے یا کسی عالم سے پوچھے) کوئی غلط فیصلہ یا فتویٰ دیا تو وہ گناہ کا سزاوار ہوا (کیونکہ اس صورت میں وہ مجتہد تو نہ ہوا) جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا بقول ابن منذر حاکم (اور مفتی) تبھی اجر کا حق دار بنے گا اگر وہ عالم بالا جتہاد ہے اور اجتہاد کیا ہے لیکن اگر عالم نہیں (یا علم تو ہے مگر بغیر تحقیق کئے جواب دیدیا جیسے آجکل کے اکثر حضرات کا شیوہ ہے کہ سرِ دست نہ بھی علم ہو تو سوال ہونے پر یہ کہنے میں خجالت محسوس کرتے ہیں کہ ابھی مجھے اس کا علم نہیں حالانکہ یہ کہنے میں کوئی عار کی بات نہیں امام مالک اور سلف علماء بڑی آسانی سے لاعلمی کا اظہار کر دیا کرتے تھے) درجِ ذیل اس حدیث سے استدلال کیا: (القضاة ثلاثة الخ) اس میں ہے: (وقاض قضیٰ بغیر حقٍّ فهو فی النار وقاض قَضیٰ وهو لا یعلم فهو فی النار) (یعنی ایسا قاضی جس نے ناحق فیصلے دیئے وہ جہنمی ہے اسی طرح وہ بھی جو بے علم ہے لیکن فیصلے دیئے) اسے اصحابِ سنن نے حضرت بریدہ سے مختلف الفاظ کے ساتھ تخریج کیا، میں نے ایک رسالہ میں اس کے طرق جمع کئے ہیں حدیثِ باب کی تائید حضرت داؤدؑ کے اصحاب الحرث بارے صادر کردہ فیصلہ میں حضرت سلیمان کی تبدیلی کے قصہ سے ہوتی ہے، کچھ قبل اس کی طرف اشارہ گزرا، خطابی معالم السنن میں لکھتے ہیں مجتہد ماجور تبھی ہوگا اگر آلہِ اجتہاد سے مسلح ہوگا اسی کو خاطئ ہونے پر ہم معذور باور کریں گے بخلاف متکلف (یعنی جو عالم نہیں لیکن بنتا ہے) کے تو اس کا معاملہ دیگر ہے پھر عالم اس لئے ماجور ہے کیونکہ طلبِ حق کی کوشش واجتہاد کرنا عبادت ہے یہ جب کوشش صائب ہو، لیکن اگر صائب نہیں تو اس

ارتکابِ خطا پر وہ ماجور نہ ہو گا ہاں یہ ہے کہ اس پہ گناہ بھی لازم نہ ہوا ، یہی کہا، گویا ان کا خیال ہے کہ نبی اکرم کا فرمان (وله أجر واحد) رفعِ اثم سے مجاز ہے۔

علامہ انور باب (أجر الحاكم إذا اجتهد الخ) کے تحت کہتے ہیں ترمذی کے ہاں (روایت) ہے (آگے بخاری میں بھی یہ روایت آ رہی ہے) کہ مجتہد کا اجتہاد اگر صائب ہوا تو اس کے لئے دو اجر ہیں اور اگر خاطیٔ ثابت ہوا تب اس کے لئے ایک اجر ہے، دل میں خیال آتا تھا کہ تب حسنہ بعشر امثالہا کی حدیث کی بابت کیا کہیں گے؟ حتی کہ مسند احمد کی ایک روایت میں پایا کہ اس (یعنی مجتہد) کے لئے یہ اجر بعشر امثالہ ہے، اب متبین ہوا کہ ترمذی کی روایت میں اجرِ اصلی کا بیان ہے جب کہ احمد کے ہاں فضلی کا۔

- 7352حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا حَيْوَةُ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْهَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي قَيْسٍ مَوْلَى عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَ إِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ.قَالَ فَحَدَّثْتُ بِهَذَا الْحَدِيثِ أَبَا بَكْرِ بْنَ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ فَقَالَ هَكَذَا حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

ترجمہ: عمرو بن عاصؓ نے رسول اللہ سے سنا، فرمایا جب حاکم فیصلہ کرنے میں اجتہاد کرتا ہے اور وہ اس میں درست ہوتا ہے تو اس کے لیے دگنا ثواب ہے اور اگر خطا کرے تو اس کے لیے اکہرا (ایک گنا) ثواب ہے۔

7352م -وَقَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُطَّلِبِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

محمد بن ابراہیم بن حارث، تیمی تابعی مدنی اور ثقہ ہیں ان کے والد شرفِ صحبت سے بہرہ ور ہیں، ابوقیس مولیٰ عمرو بن عاص ہیں ان کا نام معلوم نہ ہو سکا بخاری نے یہی لکھا ہے ابو احمد حاکم نے ان کی تبع کی ابن یونس نے تاریخِ مصر میں جزم کیا ہے کہ ان کا نام عبدالرحمٰن بن ثابت ہے وہ مصریوں کو دیگر سے زیادہ جانتے ہیں، محمد بن سحنون سے منقول کیا کہ انہوں نے ان کے والد کا نام حکم ذکر کیا اسے ان کی خطا قرار دیا ہے! دمیاطی کے بقول ان کا نام سعد ہے اسے مسلم کی الکنی کی طرف منسوب کیا، میں نے الکنی کے متعدد نسخوں کی مراجعت کی ہے مگر ان میں اسے نہیں دیکھا ان میں سے ایک نسخہ الحافظ دارقطنی کے خط سے بھی تھا، خطِ منذری میں پڑھا کہ بستی یعنی ابن حبان کی صحیح میں یہ واقع ہوا: (عن أبي قابوس) بجائے (أبي قيس) کے، جزم کے ساتھ یہ لکھا مگر میں نے صحیح ابن حبان کے متعدد نسخے دیکھے ہیں مجھے تو (عن أبي قيس) ہی ملا ہے ان میں سے ایک نسخہ ابن عساکر کی نظرِ ثانی سے بھی گزرا، اس روایت کی سند میں چار تابعین ہیں سب سے اول: یزید بن عبداللہ جو ابن الہاد کے ساتھ معروف تھے، ابوقیس کی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے۔

(إذا حكم الحاكم فاجتهد الخ) احمد کی روایت میں (فأصاب) ہے قرطبی کہتے ہیں حدیث میں یہی واقع ہے کہ اجتہاد سے قبل حکم کے (ذکر کے) ساتھ ابتدا ہے جبکہ معاملہ اسکے برعکس ہے تو اجتہاد حکم سے متقدم ہوتا ہے کیونکہ بالاتفاق اجتہاد سے قبل فیصلہ کرنا جائز نہیں لیکن تقدیرِ کلام ہے: (إذا أراد أن يحكم) تو تب وہ اجتہاد کرے گا، کہتے ہیں اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے

کہ اہلِ اصول نے کہا ہے مجتہد پر واجب ہے کہ کسی مسئلہ کے پیش آنے پر تجدید نظر کرے (یعنی پھر کتب کی مراجعت کر لے) اور ماتقدم اپنے مطالعہ پر اعتماد کرتے ہوئے فیصلہ یا فتوی نہ دے کہ امکان ہوتا ہے کہ اس کے غیر کا بر خلاف اس کے لئے ظاہر ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ فاءِ تفسیر یہ ہو نہ کہ تعقیبیہ۔ (فأصاب) یعنی اللہ تعالی کے ہاں اس مسئلہ کا جو نفس الامر میں حکم ہے اس کا وہ مصادِف ہوا۔

(ثم أخطأ) یعنی خیال کیا کہ حق اس جہت میں ہے لیکن ہوا یہ کہ نفس الامر میں جو تھا وہ اس کے بر خلاف تھا، تو اول کیلئے دو اجر ہیں: اجرِ اجتہاد اور اجرِ اصابت جبکہ دوسرے کیلئے ایک اجر یعنی اجرِ اجتہاد ہے، اجتہاد میں وقوعِ خطا کی طرف ام سلمہ کی اس حدیث میں اشارہ گزرا: (إنكم تختصمون إلَيَّ ولعَلَّ بعضكم أن يكون ألحنَ بِحُجَّتِهِ من بعض) حدیثِ باب کیلئے عمرو بن عاص سے ان کے بیٹے عبد اللہ سے ایک اور طریق کے ساتھ بھی سبب نقل کیا ہے کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس دو اشخاص اپنے جھگڑے کا تصفیہ کرانے آئے تو آپ نے حضرت عمرو سے کہا اے عمرو ان کے درمیان فیصلہ کر دو، وہ کہنے لگے یا رسول اللہ آپ کے ہوتے ہوئے می ں کیونکر یہ کر سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا: (وإن كان قال فإذا قضيت بينهما فمالي) تو آگے اسی کا نحو ذکر کیا لیکن اصابت کی بابت کہا: (فلك عشر حسنات) عقبہ بن عامر کی حدیث سے بھی بغیر قصہ کے اس کا نحو ذکر کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (فلك عشرة أجور) ان دونوں کی سند میں ضعف ہے دونوں میں جس راوی کا مبہم ذکر کیا گیا اس کے نام سے میں واقف نہیں ہو سکا۔

(قال فحدثت بهذا الخ) فحدثت کے قائل یزید بن عبد اللہ ہیں، ابوبکر و بن عمرو یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ذکر ہوئے ہیں ان کے والد کا نام محمد ہے! مسلم کی داودی عن یزید سے روایت میں والد کا ذکر موجود ہے، یزید کا نسب بھی یہ ذکر کیا: (يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهاد)۔ (عن أبي هريرة) یعنی حدیثِ عمرو کے مثل۔ (وقال عبد العزيز بن المطلب) یعنی ابن عبد اللہ بن حنطب مخزومی قاضیِ مدینہ، ان کی کنیت ابو طالب تھی، امام مالک کے اقران میں سے تھے ان سے قبل وفات پائی، بخاری میں ان کی یہی ایک معلق روایت ہے عبد اللہ بن ابو بکر سند میں ان سے قبل ذکر کئے گئے راوی کے والد ہیں وہ بھی مدینہ کے قاضی رہے۔

(عن أبي سلمة عن النبي) مراد یہ کہ عبد اللہ بن ابو بکر نے ابو سلمہ سے روایت کرنے پر اپنے والد کی مخالفت کی ہے اور جس حدیث کو انہوں نے موصولا ذکر کیا اسے انہوں نے اسے مرسلا نقل کیا ہے، مجھے یزید بن ہاد کیلئے اس میں ایک متابع بھی ملا ہے چنانچہ عبد الرزاق اور ابو عوانہ نے ان کے طریق سے اسے معمر عن یحی بن سعید انصاری کے حوالے کے ساتھ ابو بکر بن محمد عن ابو سلمہ عن ابو ہریرہ سے روایت کیا تو بغیر قصہ کے یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے: (فله أجران اثنان) ابو بکر بن عربی کہتے ہیں اس سے ان حضرات نے تمسک کیا جو قائل ہیں کہ حق ایک ہی جہت میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں ایک کے تخطئہ کی تصریح ہے، کہتے ہیں یہ اس اختلافی مسئلہ میں عظیم درجہ کی حامل ہے! مازری کے بقول دونوں گروہوں نے اپنے دعویٰ کے حق میں اس حدیث سے تمسک کیا ہے، جنہوں نے کہا حق طرفین میں ہو سکتا ہے (یعنی ممکن ہوتا ہے کہ کئی دفعہ دونوں فریق کا موقف برحق ہو) اور جنہوں نے کہا ہر مجتہد ہی مصیب ہے تو جہاں تک اول تو اس لئے کہ اگر ہر ایک ہی مصیب ہوتو ایک پر خطا کا اطلاق نہ کیا جاتا کیونکہ ایک ہی حالت میں اجتماعِ نقیضین مستحیل ہے اور جہاں تک مصوبہ (یعنی دونوں کو مصیب قرار دینے والے) تو ان کا احتجاج اس امر سے ہے کہ نبی اکرم نے اسے ماجور قرار دیا ہے تو اگر وہ مصیب نہ ہوتا تو ماجور بھی نہ ہوتا، حدیث میں اطلاقِ خطا کا جواب یہ دیا کہ مراد جو نص سے غافل رہا یا ایسے امور میں اجتہاد کیا جہاں یہ اسکے لئے سائغ نہیں تھا مثلا

قطعیات جن میں اجماع واقع ہوا ہے تو اس قسم کے اجتہاد کی صورت میں بالا جماع اگر اسکا فیصلہ وفتوىٰ خطا ہو تو رد بعمل نہ ہوگا تو اسی قسم کے حکم وفتوی پر خطا کا اطلاق ہوا ہے لیکن جس نے کسی ایسے قضیہ میں اجتہاد کیا جس میں نہ نص ہے اور نہ اجماع تو اس پر خطا کا اطلاق نہ ہوگا

مازری نے اسکی تقریر میں اطالت کی اور اس کی حمایت کی ہے اپنی کلام کا اختتام یہ کہتے ہوئے کیا کہ (الحق فی طرفین) کا قول (یعنی کئی دفعہ دونوں طرف حق ہوتا ہے) فقہاء و متکلمین کے اکثر اہلِ تحقیق کا ہے اور یہی ائمہ اربعہ سے مروی ہے اگرچہ ان میں سے ہر ایک سے اس بابت اختلاف بھی منقول ہے! بقول ابن حجر شافعی سے معروف اول ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں حکمِ مذکور کی بابت مناسب ہے کہ فریقین کے درمیان فیصلہ کرنے والے کے ساتھ مختص ہو کیونکہ نفس الامر میں وہاں ایک حقِ معین ہے جس کی بابت دو فریق باہم تنازع کر رہے ہیں تو جب ان میں سے کسی ایک کے حق میں فیصلہ کر دیا تو قطعاً دوسرے کا حق باطل ہوا اور لامحالہ ان میں سے ایک اس میں مبطل ہے اور قاضی تو اس پر مطلع نہیں تو یہ ایسی صورت ہے کہ اس میں اختلاف نہیں کہ مصیب ایک ہی ہے کیونکہ اس صورت میں حق ایک ہی طرف میں ہے اور چاہئے کہ یہ اختلاف اس امر کے ساتھ مختص کیا جائے کہ مصیب ایک ہوگا (یعنی اس مذکورہ صورت میں) کیونکہ ہر مجتہد ان مسائل کے ساتھ مصیب ہے جن سے وہ حق کا استخراج بطریق الدلالت کرتا ہے، ابن عربی لکھتے ہیں میرے ہاں اس حدیث میں ایک فائدہِ زائدہ بھی ہے جس کے گرد تو وہ (یعنی فقہاء) گھومے ہیں مگر اس کا ادراک نہ کر پائے وہ یہ کہ عملِ قاصر کی صورت میں عامل کیلئے ایک اجر ہے جبکہ عملِ متعدی پر اجرِ مضاعف ہوگا تو وہ فی نفسہ بھی ماجور ہوگا اور اس کیلئے جاری ہوگا ہر جو اس کے غیر کے ساتھ اس کی جنس سے متعلق ہوا، تو جب حق کے ساتھ فیصلہ دیا اور حقدار کو اس کا حق دے دیا تو اس کے لئے اجرِ اجتہاد ثابت ہوا اور اس کے لئے حق کی مستحق کے اجر کا مثل بھی جاری ہوا تو اگر فریقین میں سے ایک کی زبان آوری اور قوتِ لسانی سے متاثر ہو کر اسکے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جبکہ حقیقت میں حق دوسرے کا تھا تو اس کے لئے فقط اجرِ اجتہاد ثابت ہوا بقول ابن حجر اس کا تتمہ یہ کہا جانا ہے کہ غیرِ مستحق کو اعطائے حق کی پاداش میں اس کا مواخذہ نہ ہوگا کیونکہ اس نے اس کا تعمد نہیں کیا بلکہ محکوم لہ کا وزر اسی پر قاصر ہے (یعنی محکوم لہ جو کہ گناہگار ہوا ہے مگر قاضی اس کے اس گناہ میں شریک نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی دانست میں ظاہری دلائل کی بناء پر درست فیصلہ دیا ہے) اور مخفی نہیں کہ یہ تب اگر اس نے اجتہاد کرنے میں پوری کوششیں صرف کیں اور وہ اس کا اہل بھی ہے وگرنہ اسے بھی وہ وزر لاحق ہوگا۔

22 - باب الْحُجَّةِ عَلَى مَنْ قَالَ إِنَّ أَحْكَامَ النَّبِيِّ ﷺ كَانَتْ ظَاهِرَةً

(ان حضرات کا رد جو قائل ہیں کہ احکامِ نبوی تمام صحابہ کو معلوم تھے)

وَمَا كَانَ يَغِيبُ بَعْضُهُمْ مِنْ مَشَاهِدِ النَّبِيِّ ﷺ وَأُمُورِ الإِسْلَامِ (بلکہ کئی صحابہ [بوجہ مشغولیت] کئی مشاہدِ نبوی اور امورِ اسلام سے غائب رہ جاتے تھے)

یعنی لوگوں کیلئے ظاہر تھے شاذ و نادر ہی وہ مخفی ہوتے تھے۔ (عن مشاهد النبی) اکثر کے ہاں یہی ہے نسفی کی روایت میں اور اسی کے مطابق ابن بطال نے شرح کی: (مشاهده) ہے، بعض کے ہاں (مشهد) ہے مستخرج ابونعیم میں یہ عبارت ہے: (وما كان يفيد بعضهم بعضا) کسی اور کے ہاں یہ نہیں پایا۔ (وما كان الخ) ما موصولہ ہے بعض نے مجوز کیا کہ یہ نافیہ ہو اور

کہ یہ قولِ مذکور کا بقیہ ہو، ظاہرِ سیاق اس کا انکار کرتا ہے، ترجمہ ہذا یہ بیان کرنے کیلئے قائم کیا ہے کہ کثیر اکابر صحابہ بھی کئی دفعہ نبی اکرم کے اقوال یا اعمالِ تکلیفیہ میں سے کئی آپ کے افعال سے لاعلم رہ جاتے تھے تو پتہ چلنے تک وہ اپنے پاس معلومات پر قائم اور انہی کے عامل رہا کرتے تھے مثلاً کسی منسوخ حکم پر اس کے ناسخ بارے عدم اطلاع ہونے کی وجہ سے اور یا براءتِ اصلیہ پر وہ ہوتے، یہ متقرر ہونے کے بعد اب ان حضرات پر حجت قائم ہے جو کسی صحابیِ کبیر کے عمل کو (اپنے موقف کے حق میں دلیل کے طور پر) پیش کرتے اور اسے ان کے غیر کی روایت پر مقدم کرتے ہیں بالخصوص اگر وہ والی حکم بھی ہوں اس امر سے تمسک کرتے ہوئے کہ ان صحابیِ کبیر کے پاس اگر اس روایت سے اقویٰ کوئی روایت نہ ہوتی تو ان کا موقف اسکے برخلاف نہ ہوتا، اس کا رد یہ امر کرتا ہے کہ اس کے اعتماد میں محقق کا مظنون کا ترک ہے، ابن بطال کہتے ہیں بخاری کی مراد رافضہ اور خوارج کا رد ہے جو دعویٰ کرتے ہیں کہ نبی اکرم کے احکام وسنن بس وہی جو آپ سے تواتر کے ساتھ منقول ہیں اور جو تواتر کے ساتھ منقول نہ ہو اس پر عمل جائز نہیں، کہتے ہیں ان کا یہ دعوی اس امر کے ساتھ مردود ہے کہ صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ صحابہ کرام ایک دوسرے سے اخذ واستفادہ کرتے تھے اور کئی دفعہ ایسا ہوا کہ اپنے غیر کی روایت کی طرف رجوع کیا، خبرِ واحد کے روبہ عمل ہونے کے قول پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، ابن حجر لکھتے ہیں بیہقی نے المدخل میں اس عنوان سے ایک باب قائم کیا: (الدليل على أنه قد يَعْزُبُ على المتقدم الصحبة الواسع العلم الذى يعلمه غيره) (یعنی بسا اوقات قدیم الاسلام پر کوئی امرِ نبوی مخفی رہ سکتا ہے جو اوروں کو معلوم ہو) جس کے تحت دادی کے بارہ میں حضرت ابوبکر کی روایت نقل کی جو موطا میں بھی ہے اسی طرح اس باب کی حضرت ابوموسی والی یہ روایت اور ابن مسعود کی روایت اس شخص کے بارہ میں جس نے کسی خاتون سے عقد کیا پھر اسے طلاق دی اور اس کی والدہ سے شادی کا ارادہ بنایا تو انہوں نے کہا کوئی حرج نہیں اسی طرح ان کا (بيع الفض المكسرة بالصحيحة متفاضلا) کی اجازت دینا پھر جب دیگر صحابہ کرام سے ان دونوں کی نہی کا علم ہوا تو رجوع کر لیا تھا کئی اور آثار بھی نقل کئے

حضرت براء کی حدیث بھی نقل کی جس میں کہتے ہیں ہم سب (ہروقت) نبی اکرم کی احادیث کے سامع نہ ہوا کرتے تھے کیونکہ ہماری اپنی بھی مشغولیات اور روزگار کے مسائل ہوتے تھے لیکن (عہد نبوی کے) لوگ جھوٹ نہ بولا کرتے تھے تو نبی اکرم کی مجلس میں حاضر شخص دوسروں کو اپنی سنی احادیث بیان کر دیتا تھا، اس کی سند ضعیف ہے (بقول محشی ایک نسخہ میں اس کے برعکس یہ لکھا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے) یہ حدیثِ انس بھی: (ما كُلُّ ما نحدثكم عن رسول اللهﷺ سمعناه ولكن لم يكذب بعضنا بعضا) (یعنی ہم جو تمہیں بیان کرتے ہیں وہ سب خود نبی پاک سے سنا نہیں ہوتا لیکن ہم۔ صحابہ۔ ایک دوسرے کی تکذیب نہ کرتے تھے) پھر انہوں نے صحابی کی صحابی سے روایات نقل کیں جو صحیحین میں موجود ہیں اور کہا اس میں ان کے اتقان فی الروایت پر دلالت ہے اور اس میں خبرِ واحد کی تثبیت پر ابین حجت اور اوضح دلالت ہے اور یہ کہ کئی احکام ومسائل سے بعض صحابہ ناواقف بھی رہ سکتے تھے اور مجلسِ نبوی میں حاضر دیگر کو احکام ومسائل سے آگاہ کر دیتے تھے (اور یہی انہیں حکم تھا) اور غائب صحابہ ان کی بات قبول کرتے، انہیں معتمد سمجھتے اور اس پر عمل پیرا ہوتے تھے، ابن حجر کے بقول - طاءح میں خبرِ واحد وہ جو متواتر کی شرائط پر پورا نہ اترتی ہو چاہے ایک ہی شخص اسے روایت کرنے والا ہو یا اکثر! یہی مراد ہے اس کے ساتھ جس میں اختلاف واقع ہوا اور اس میں شخصِ واحد کی خبر اولیت کے ساتھ داخل ہے،

اس کے عاملین کا حدیثِ باب میں یہ مذکور کہ حضرت عمر نے حضرت ابوموسی سے حدیثِ استئذان پر ثبوت طلب کیا، رد نہیں

کرتا کیونکہ باوجود ابوسعید وغیرہ کے ان کی موافقت میں گواہی دینے کے یہ روایت خبرِ واحد ہی رہی، حضرت عمر نے ثبوت ازرہِ احتیاط طلب کیا تھا جیسا کہ کتاب الاستیذان میں اس کا واضحاً بیان گزرا وگرنہ تو انہوں نے مجوسیوں سے اخذِ جزیہ بارے اکیلے عبدالرحمن بن عوف کی روایت قبول کی تھی (جولغۃً بھی خبرِ واحد تھی) اسی طرح طاعون بارے ان کی حدیث اور دیت میں تمام انگلیوں کے تسویہ بارے عمرو بن حزم کی روایت، بیوی کی اپنے شوہر کی دیت سے توریث بارے ضحاک بن سفیان کی حدیث اور خفین پر مسح بارے حضرت سعد بن ابو وقاص کی روایت اور دیگر کئی روایات، کتاب العلم میں گزرا کہ حضرت عمر نے اپنے پڑوسی ایک انصاری کے ساتھ طے کیا ہوا تھا کہ دونوں باری باری ایک دن مجلس نبوی میں حاضر رہا کریں گے اور جو کچھ سنیں دوسرے کو اس کی آگاہی دیں گے ایسا اس لئے کیا تا کہ دونوں گھروں کے کام کاج میں حرج نہ ہو اور جہاد کی تیاری ہوتی رہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ جس کیلئے مشافہہ ممکن ہو اس پر مشترط نہیں کہ اسی پر اعتماد کرے اور روا سطہ کے ساتھ حاصل ہوئی بات پر اکتفاء نہ کرے کیونکہ عہد نبوی میں بغیر نکیر کے یہ فعلِ صحابہ سے ثابت ہے۔

علامہ انور (باب الحجة علی من قال إن أحكام الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس میں باطنیہ کا رد ہے جو کہتے ہیں جنت اور نار سے مراد وہ نہیں جو ان کے اسم سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ یہ معنوی نعیم اور عذاب سے عبارت ہیں تو مصنف نے یہ کہہ کر ان کا رد کیا کہ نبی اکرم کے سب احکام اپنے ظاہر پر ہی محمول ہیں یہ نہیں کہ ان کیلئے بواطن تھے جو ان کے ظواہر کے مخالف تھے، اسی طرح اس طرف توجہ مبذول کرائی کہ کثیر صحابہ کرام تمام نبوی مشاہد کے وقت حاضر نہ تھے اور وہ آپ کی جملہ تعلیم وفرامین سے واقف نہ تھے تو ایسا نہیں ہوا کہ دین (کی تمام جزئیات) ہر صحابی تک پہنچی ہوں۔

- 7353حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ حَدَّثَنِي عَطَاءٌ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ قَالَ اسْتَأْذَنَ أَبُو مُوسَى عَلَى عُمَرَ فَكَأَنَّهُ وَجَدَهُ مَشْغُولاً فَرَجَعَ فَقَالَ عُمَرُ أَلَمْ أَسْمَعْ صَوْتَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ ائْذَنُوا لَهُ فَدُعِيَ لَه فَقَالَ مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ فَقَالَ إِنَّا كُنَّا نُؤْمَرُ بِهَذَا . قَالَ فَأْتِنِي عَلَى هَذَا بِبَيِّنَةٍ أَوْ لأَفْعَلَنَّ بِكَ فَانْطَلَقَ إِلَى مَجْلِسٍ مِنَ الأَنْصَارِ فَقَالُوا لاَ يَشْهَدُ إِلاَّ أَصَاغِرُنَا فَقَامَ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ فَقَالَ قَدْ كُنَّا نُؤْمَرُ بِهَذَا فَقَالَ عُمَرُ خَفِيَ عَلَيَّ هَذَا مِنْ أَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ، أَلْهَانِي الصَّفْقُ بِالأَسْوَاقِ .

طرفاه 2062، - 6245 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ۲۷۲)

- 7354حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنَ الأَعْرَجِ يَقُولُ أَخْبَرَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّكُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يُكْثِرُ الْحَدِيثَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاللَّهُ الْمَوْعِدُ إِنِّي كُنْتُ امْرَأً مِسْكِينًا أَلْزَمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى مِلْءِ بَطْنِي وَكَانَ الْمُهَاجِرُونَ يَشْغَلُهُمُ الصَّفْقُ بِالأَسْوَاقِ وَكَانَتِ الأَنْصَارُ يَشْغَلُهُمُ الْقِيَامُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ فَشَهِدْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ وَقَالَ مَنْ يَبْسُطْ رِدَاءَهُ حَتَّى أَقْضِيَ مَقَالَتِي ثُمَّ يَقْبِضْهُ فَلَنْ

يَنْسَى شَيْئًا سَمِعَهُ مِنِّي فَبَسَطْتُ بُرْدَةً كَانَتْ عَلَيَّ فَوَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ مَا نَسِيتُ شَيْئًا سَمِعْتُهُ مِنْهُ .

أطرافه 118، 119، 2047، 2350، - 3648 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۲۵۹)

جہاں تک باب کی دوسری حدیثِ ابو ہریرہ تو اس میں بعض اکابر صحابہ پر بسا اوقات کئی سنن کے مخفی رہ سکنے کے امکان کا بیان ہے۔(وکان المهاجرون الخ) یہ سابق الذکر کے قولِ عمر: (ألهانی الخ) کے موافق ہے، اشارہ ہے کہ وہ اصحابِ تجارت تھے اوائل البیوع میں اس کا ذکر ہوا اور (ألهانی) کی توجیہہ گزری، زہری پر اپنے اور حضرت ابو ہریرہ کے مابین واسطہ کے اوخال پر اختلاف کیا گیا ہے جیسا کہ العلم میں اس کا تذکرہ کیا تھا، وہاں مالک کی روایت سے بھی اسکا مثل گزرا البتہ ان کے ہاں کچھ زیادت ہے جو سفیان کی اس روایت میں نہیں اور یہ قولہ: (ولولا آیتا ن من کتاب الله) اور سفیان کی روایت میں کچھ وہ ہے جو مالک کی روایت میں نہیں اور یہ (والله الموعد) اسی طرح آخر کے کچھ الفاظ جن کا آگے ذکر کروں گا، جہاں تک ابراہیم بن سعد ہیں تو انہوں نے بتمامہ یہ حدیث نقل کی ہے ان کا سیاق سب سے اتم ہے البیوع کی روایتِ شعیب میں بھی کچھ زیادت ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے، ان کے ہاں آیتوں کا ذکر موجود نہیں اور یہ العلم کی روایتِ مالک میں ہے اسی طرح المزارعۃ کی ابراہیم بن سعد سے روایت میں دونوں زہری عن اعرج سے اس کے ناقل ہیں، اوائل البیوع میں شعیب کی روایت سے بھی یہ گزرا، مسلم نے اسے یونس عن زہری عن سعید وابی سلمہ کے حوالے کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے تخریج کیا ہے۔

(إنكم تزعمون الخ) مالک کی روایت میں ہے: (إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة على رسول الله) زہری یہ ذکر کرنے سے قبل عروہ سے اپنی حدیث بھی ذکر کرتے تھے وہ حضرت عائشہ سے بیان کرتے ہیں کہ کہا: (ألا يعجبك أبو هريرة جاء فجلس إلىٰ جانب حجرتي يحدث يُسْمِعُنِي ذلك ولو أدرَكْتُهُ لَرَدَدْتُ عليه أن رسول اللهﷺ لم يكن يَسْرِدُ الحديث كَسَرْدِكُمْ) تو حدیث ذکر کی پھر کہا سعید بن مسیّب نے کہا: (قال يقولون إن أبا هريرة قد أكثر الخ) مسلم نے بھی اس طرح ابن وہب عن یونس عن زہری سے نقل کیا، حضرت عائشہ کی یہ حدیث الترجمۃ النبویہ میں لیث عن یونس بن یزید سے معلقاً گزری ہے، وہیں اس کی شرح کی، اسی طرح الجنائز میں جریر بن حازم عن نافع سے، کہتے ہیں: (حدث ابن عمر أن أبا هريرة يقول) تو جنازوں کے ساتھ جانے کی فضیلت میں حدیث ذکر کی تو ابن عمر نے سن کر کہا: (أكثر علينا أبوهريرة فصدَّقَتْ عائشةُ أبا هريرة) (یعنی ابو ہریرہ کثیر احادیث بیان کرتے ہیں تو حضرت عائشہ نے ابو ہریرہ کی تصدیق کی) یعنی اس حدیثِ مذکور میں، (على) یکثر سے متعلق ہے اگر (الحديث) سے متعلق ہوتا تو (عن) کہتے۔

(والله الموعد) اس کی تشریح المزارعۃ میں گزری، شعیب بن ابوحمزہ نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (ويقولون ما للمهاجرين والأنصار لايحدثون عن رسول اللهﷺ مثل حديث أبي هريرة) اس پر کتاب العلم پر متوجہ کرایا تھا۔(امرأ مسكينا) روایتِ مسلم میں (رجلا) ہے۔(ألزم رسول) مسلم کے ہاں: (أخدم) ہے۔ (على مل ء بطني) یعنی (بسبب شبعي) یعنی اس کثرتِ حدیث کا اصل سبب یہ ہے کہ وہ ہمیشہ نبی کریم کے ساتھ ساتھ ہی رہتے تا کہ آپ کے ہاں سے

کھانا ملتا رہے کیونکہ تجارت کرنے کی صلاحیت کے حامل نہ تھے (پھر یہ مقصود بھی نہ تھی دراصل ان کی اور سب اصحابِ صفہ کی حیثیت دینی مدرسہ کے طالبعلموں کی سی تھی جو دینی علوم کے اکتساب کیلئے کاملاً متفرغ ہوتے ہیں) اور نہ ان کے کوئی کھیت تھے جن کی کھیتی باڑی کر سکیں تو اس ڈر سے بھی ساتھ ساتھ رہتے کہ کھانا فائت نہ ہو جائے تو اس کا فائدہ یہ ہوا کہ کثرتِ سماع کیا اور آپ کے اقوال وافعال کا مشاہدہ کیا اور آگے روایت کیا اور یہ کیفیت دیگر صحابہ کی نہ ہوئی کیونکہ دیگر کاموں میں بھی مشغول رہتے تھے پھر آنجناب کی دعاء کی برکت سے اللہ نے ان کی حافظہ کو قوی بنایا۔

(وکان المهاجرون الخ) یونس کی روایت میں ہے:(وإن إخوانی من المهاجرین)۔ (وکانت الأنصار) یونس کے ہاں یہ الفاظ ہیں:(وإن إخوانی من الأنصار کان یشغلهم عمل أرضهم)شعیب کی روایت میں: (عمل أموالهم) ہے یونس کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (فیشهد إذا غابوا ویحفظ إذا نسوا) شعیب کی روایت میں ہے: (وکنت امرأ مسکینا من مساکین الصفة أعِیَ حیث ینسون)۔ (فشهدتُ رسول) شعیب کی روایت میں ہے: (وقد قال رسول الله فی حدیث یحدثه)۔ (من یبسط) کشمیہنی کے ہاں: (من بسط) ہے۔(فلم ینس) کشمیہنی کے ہاں: (فلن ینسی) ہے! ابن تین نے نقل کیا کہ ایک روایت میں: (فلن ینس) ہے نون اور جزم کے ساتھ، ذکر کیا کہ قزاز نے بعض بصریوں سے نقل کیا کہ بعض عرب (لن) کے ساتھ بھی (فعل مضارع کو) جزم دیتے تھے، کہتے ہیں مجھے اس کا شاہد نہیں ملا، ابن تین اور ان کے اتباع نے اسکی تائید کی، ان کے غیر نے اس کے لئے یہ شعر شاہد کے بطور ذکر کیا: (لن یخب الیوم من رجائك مَنْ حَرَّكَ من دون بابك الحلقة) اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اصل میں یہ (لم) ہو جو (لن) میں متغیر ہو گیا ہو، لیکن اگر محفوظ ہے تو شائد شاعر نے (لن) اس لئے استعمال کیا کہ یہ یہاں مدح میں (لم) کی نسبت ابلغ ہے، کتاب التعبیر کے باب(الأمن) میں ابن مالک کی وہاں مذکور (لن ترع) بارے توجیہہ کا ذکر گزرا اور کسائی نے نقل کیا تھا کہ جزم بلن بعض عربوں کا لہجہ ہے۔

(فبسطت بردة) شعیب کی روایت میں: (نمرة) ہے اوائل البیوع میں اس کی تشریح گزری، العلم میں ان کے قول:(ما نسیت شئیا سمعته منه) کی مراد کا بیان کیا تھا۔

23 - باب مَنْ رَأَى تَرْكَ النَّكِيرِ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ حُجَّةً لاَ مِنْ غَيْرِ الرَّسُولِ

(صرف نبی پاک کا کسی امر کو دیکھ کر انکار نہ کرنا اسکے حجت ہونے کی دلیل ہے، کسی اور کو یہ امتیاز حاصل نہیں)

نکیر بروزنِ عظیم مبالغہ فی الانکار ہے (یعنی نہایت شد و مد سے کسی کا رد وانکار کرنا) اس امر پر اتفاق ہے کہ نبی اکرم کی اپنی موجودی میں کئے جانے والے کسی فعل یا قول کی تقریر (یعنی اس کا رد وانکار نہ کرنا) یا کسی امر پر مطلع ہوئے مگر انکار نہ فرمایا ہو، جواز پر دال ہے کیونکہ آپ کی عصمت کا تقاضہ ہے کہ آپ باطل (یعنی نادرست قول وفعل) کی مؤید و مقر نہ ہوں لیکن غیر نبی کے حق میں یہ محتمل ہے اور ان کے کسی قول یا فعل کا انکار کیا جا سکتا ہے اسی لئے ترجمہ میں کہا: (لا من غیر الرسول) تو اس کا سکوت جواز پر دال باور نہ ہوگا، زرکشی کی تنقیح ترجمہ ان الفاظ کی بجائے یہ عبارت ہے: (لأمر یحضره الرسول) یہ کسی اور کے ہاں نہیں دیکھے، ابن تین نے

اشارہ کیا ہے کہ ترجمہ اجماعِ سکوتی سے متعلق ہے اور اس بابت علماء باہم مختلف ہیں تو بعض نے کہا ساکت کی طرف کسی قول کی نسبت نہ کی جائے گی کیونکہ وہ (فی مهلة النظر) ہے (یعنی اس میں فقہی نظر کی ضرورت ہے۔ کہ ہوسکتا ہے بعد میں کوئی حکم آچکا ہو) ایک گروہ نے کہا اگر مجتہد نے کوئی بات کہی اور وہ نشر ہوئی اور کسی طرف سے اس کی اطلاع پانے کے باوجود مخالفت نہ کی گئی تو یہ حجت ہے! کہا گیا تب تک حجت نہ ہوگی حتی کہ متعدد مجتہدین یہی بات کہیں، اس اختلاف کا محل یہ کہ یہ قول کتاب وسنت کی کسی نص کے برخلاف نہ ہو لیکن اگر ایسا ہے تو جمہور کے نزدیک نص مقدم ہے، مطلقاً مانعین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ صحابہ کرام نے کثیر اجتہادی مسائل میں باہم اختلاف کیا ہے بعض اپنے غیر کے قول کا انکار بھی کرتے تھے اگر اپنے تئیں ضعیف سمجھتے اور ان کے علم میں کتاب یا سنت کی نصوص میں سے کوئی ایسی بات ہوتی جو اس سے اقویٰ ہوتی اور بعض ان میں سے خاموش رہتے تو ان کی خاموشی جواز پر دلیل نہ ہوگی کہ مجوز ہے (اس وجہ سے وہ خاموش ہوں کہ) ابھی ان کے لئے حکم متضح نہیں ہوا ہے تو اس جواز کے مدِ نظر خاموش ہوئے ہوں کہ وہ صائب ہوسکتا ہے اگر چہ ان کیلئے وجہِ صواب ظاہر نہیں ہوئی۔

علامہ انور باب (من رأى ترك النكير الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہ مسئلہِ تقریر ہے، جانو کہ تقریر وہی حجت ہے جو شارع کی طرف سے ہوا۔

- 7355حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ رَأَيْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَحْلِفُ بِاللَّهِ أَنَّ ابْنَ الصَّائِدِ الدَّجَّالُ قُلْتُ تَحْلِفُ بِاللَّهِ قَالَ إِنِّي سَمِعْتُ عُمَرَ يَحْلِفُ عَلَى ذَلِكَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يُنْكِرْهُ النَّبِيُّ ﷺ

ترجمہ: جابر بن عبداللہ نے قسم کھائی کہ ابن صائدہ دجال ہے، میں (راوی محمد بن منکدر) نے کہا کہ آپ قسم کھاتے ہو؟ انھوں نے کہا ہاں! میں نے حضرت عمرؓ کو نبی پاک کے سامنے اس بات پر قسم کھاتے ہوئے سنا اور آپ نے ان کو منع نہیں فرمایا۔

شیخ بخاری جیسا کہ ابن مندہ نے رجالِ بخاری میں ذکر کیا خراسانی ہیں، ابن رشید نے اپنے سفر نامہ میں ذکر کیا اور تہذیب میں مزی نے بھی کہ بخاری کے بعض قدیمی نسخوں میں ہے:(حدثنا حماد بن حميد صاحب لنا) اور الاحیاء میں عبیداللہ بن معاذ نے اور ابن ابو حاتم نے جرح وتعدیل میں خالد بن حمید نامی ایک راوی کے تذکرہ میں لکھا کہ نزیلِ عسقلان ہیں، بشر بن بکر اور ابو ضمرہ وغیرہما سے روایت کی اور ان سے ابو حاتم نے سماع کیا

(اوکاڑہ کے ایک مرحوم حنفی مناظر جو علم کے لحاظ سے پیدل تھے، کا مناظروں میں ائمہ جرح وتعدیل کے حوالے سے مخالف مناظر کی کسی راوی کے بارہ میں ذکر کردہ جرح کا جواب ہمیشہ یہ ہوتا کہ وہ اسکے شہر کا نہیں تھا اور جس نے اس سے روایت نقل کی وہ اس کے شہر کا تھا لہذا میں اتنی دور کے شخص کی بات نہ مانوں گا اور نبی اکرم کا فرمان ہے کہ پڑوسی ہی ایک دوسرے سے زیادہ واقف ہوتے تھے، ان کا ہمیشہ یہی جواب رہا اور یوں ہر طرف اپنی جہالت کے پھریرے لہرائے اور حنفی عوام سے خوب داد سمیٹی، اس کا مطلب یہ ہوا کہ گویا دنیا میں کوئی حدیث غریب وموضوع نہیں، سبھی راوی قوی ہیں کیونکہ ہر کوئی کہہ سکتا ہے میں فلاں کے بارہ میں اتنی دور کے علاقے

کے کسی شخص کی بات کیوں مانوں؟ اگر وہ ایسا ہی تھا تو اس سے روایت نقل کرنے والے کو اس کا علم نہ ہوتا، ان حضرت سے جو اصل میں پرائمری سکول کے ماسٹر تھے، یہ بات اوجھل رہی کہ لِکُلِّ فَنٍّ رِجَالٌ، اگر ان کا یہ اصول جو اصل میں [میں نہ مانوں تھا] کو لاگو کر دیں تو دینِ اسلام کی بنیادیں منہدم ہو جائیں)

میرے شیخ کہتے ہیں تو ابو ولید باجی نے رجالِ بخاری میں گمان کیا کہ یہ وہ جو بخاری کے اس روایت کے شیخ ہیں اور یہ بعید ہے، تہذیب التہذیب میں اسکی تبیین کر دی تھی، مسلم نے حدیثِ باب عبید اللہ بن معاذ سے بلا واسطہ نقل کی ہے یہ ان احادیث میں سے ایک ہے جن میں بخاری مسلم سے نازل ہیں اور یہ کل چار روایات ہیں، بطریق تصریح بخاری میں کوئی اور ایسی نہیں، تقریبا چالیس احادیث ہیں جو اس منزلت میں متنزل ہیں میں نے ایک مستقل رسالہ میں انہیں جمع کیا ہے تو جو بخاری کیلئے اس ضمن میں واقع ہوئی ہیں وہ مسلم کیلئے واقع ہونے والی روایات سے اضعافُ اضعافٍ ہیں، اس کی تفصیل یہ کہ مسلم ان چار میں اپنے شیوخ کے طبقہ اولی یا ثانیہ سے روایت پر باقی رہے اور جو بخاری ہیں وہ اپنے (شیوخ کے) طبقہ عالیہ سے ان میں دو درجے نازل ہوئے ہیں اس حدیث سے اس کی مثال یہ ہے کہ جب بخاری شعبہ سے عالیاً روایت کرتے ہیں تو ان کے اور شعبہ کے مابین ایک راوی ہوتا ہے جبکہ اس میں ان کے اور شعبہ کے درمیان تین راوی ہیں، جہاں تک مسلم ہیں وہ شعبہ کی حدیث دو واسطوں سے کم کے ساتھ روایت نہیں کرتے، ان چار میں سے ایک حدیث تفسیر سورۃ انفال میں گزری ہے اسے انہوں نے احمد اور محمد بن نضر نیشاپوری کے واسطوں کے ساتھ انہی عبید اللہ بن معاذ عن ابیہ عن شعبہ سے ایک دیگر طریق کے ساتھ نقل کیا تھا جبکہ مسلم نے اسے خود عبید اللہ سے تخریج کیا ہے،

تیسری حدیث مغازی کے آخر میں احمد بن حسن ترمذی عن احمد بن حنبل عن معتمر بن سلیمان عن کہمس بن حسن عن عبید اللہ بن بریدہ عن ابیہ سے غزوات کی تعداد بارے نقل کی مسلم نے اسے احمد بن حنبل سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا، چوتھی حدیث کتاب کفارۃ الأیمان میں محمد بن عبد الرحیم المعروف بصاعقہ عن داود بن رشید عن ولید بن مسلم عن ابو محمد بن مطرف عن زید بن اسلم عن علی بن حسین بن علی بن سعید بن مرجانہ عن ابو ہریرہ سے فضلِ عتق بارے نقل کی جبکہ مسلم نے اسے خود داود بن رشید سے سماع ونقل کیا، اس کی سند میں بخاری اپنے طبقہ سے دو درجہ نازل ہوئے ہیں کیونکہ وہ ابو غسان کی حدیث ایک واسطہ مثلا سعید بن ابو مریم کے ساتھ نقل کیا کرتے ہیں اور یہاں دونوں کے مابین تین وسائط ہیں، ان کے مقاماتِ ورود میں بھی اس امر کا اشارہ دیا تھا، یہاں تتمیمِ فائدہ کیلئے اکٹھے درج کر دیا، عبید اللہ بن معاذ یعنی ابن معاذ بن نصر بن حسان عنبری اور سعد بن ابراہیم، ابن عبد الرحمن بن عوف ہیں، محمد بن منکدر سے ان کی روایت روایتِ اقران ہے کیونکہ وہ انہی کے طبقہ کے ہیں۔ (أن ابن الصیاد) ابو ذر کے ہاں یہی ہے ابن بطال کے ہاں اس کا مثل لیکن الف لام کے بغیر ہے مسلم کی روایت میں بھی یہی ہے جبکہ باقیوں کے ہاں (ابن الصائد) ہے۔

(إنی سمعت عمر الخ) گویا حضرت جابر۔ نے جب حضرت عمر کو نبی اکرم کے پاس حلفا یہ کہتے سنا اور نبی اکرم نے انکار نہ کیا تو اس سے اخذ کیا کہ آپ بھی ان کی بات سے موافقت کرتے ہیں لیکن عمل بالتقریر کی شرط یہ ہے کہ اس کے برخلاف کی تصریح اس کے معارض نہ ہو تو جس نے نبی اکرم کی موجودی میں کوئی قول یا فعل سرزد کیا تو آپ نے اسے مقرر کیا تو یہ جواز پر دلیل ہوگا تو اگر آنجناب نے بعد ازاں کبھی فرمایا اس کے برخلاف کرو تو یہ اس (سابقہ) تقریر کے نسخ کے دلیل ہے الا یہ کوئی دلیلِ خصوصیت ثابت ہو،

ابن بطال حضرت جابر کی دلیل کی تقریر (یعنی تائید) کے بعد لکھتے ہیں اگر کہا جائے گا۔ یعنی جیسا کہ کتاب الجنائز میں گزرا۔ کہ حضرت عمر نے جب نبی اکرم سے ابن صیاد کے قتل کی اجازت طلب کی تھی تو آپ نے فرمایا تھا اگر یہ وہی ہے تو تم اس پر مسلط نہ کئے جاؤ گے تو یہ اس امر میں صریح ہے کہ آنجناب ابن صیاد کے معاملہ میں متردد تھے یعنی گویا اس قولِ عمر کو سن کر آپکا سکوت اختیار کرنا دال نہیں کہ وہ وہی تھا، کہتے ہیں اس کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ تردید اللہ تعالی کے آپ کو اس اِعلام سے پیشتر تھی کہ وہ دجال ہے جب یہ اعلام ہو گیا تب آپ نے حضرت عمر کے مذکورہ حلف کا انکار نہ کیا،

دوسرا جواب یہ ہے کہ عرب کئی دفعہ کلام کو چاہے شک نہ بھی ہوتا مخرج شک میں صادر کرتے تھے تو نبی اکرم نے مذکورہ بات ازرہِ تلطف کہی تھی تا کہ حضرت عمر کو اسکے قتل سے باز رکھیں اھ ملخصا، پھر انہوں نے غیر جابر سے بھی اس سلسلہ میں وارد کا ذکر کیا جو دال ہے کہ ابن صیاد ہی دجال تھا جیسے وہ حدیث جسے عبد الرزاق نے صحیح سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کی کہتے ہیں ایک دن ابن صیاد سے میری ملاقات ہوئی اور اس کے ساتھ ایک یہودی شخص بھی تھا، دیکھا کہ اس کی آنکھ بے نور اور اونٹ کی آنکھ کی مانند نکلی ہوئی ہے، میں نے جب اس کی آنکھ دیکھی تو اسے کہا اے ابن صیاد تمہیں اللہ کا واسطہ بتلاؤ (متى طفأت عينك؟) (یعنی کب اسکی یہ حالت ہوئی) کہنے لگا رحمٰن کی قسم میں نہیں جانتا، میں نے کہا: (كذبت لا تدرى وهى فى رأسك) (یعنی تم جھوٹے ہو کہ اپنی آنکھ کی بابت لا علمی کا دعوی کرتے ہو) کہتے ہیں تو اس نے آنکھ پر ہاتھ پھیرا اور تین مرتبہ (گدھے کی طرح) چیخا تو یہودی نے (بعد ازاں) بتلایا کہ میں نے اپنا ہاتھ اس (یعنی ابن صیاد) کے سینے میں مارا اور کہا تھا: (اخسأ فلن تعدو قدرك) (دور ہو کہ تو اپنی تقدیر سے آگے نہیں بڑھ سکے گا) میں نے حضرت حفصہ سے اس کا ذکر کیا تو کہنے لگیں اس شخص سے دور رہو کہ بیان کیا جاتا ہے کہ دجال کا اس کے کسی وجہ سے غصہ میں آنے کے وقت ظہور ہوگا، مسلم نے بھی بالمعنی یہ حدیث ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے روایت کی اس میں ان کے الفاظ ہیں کہ دو مرتبہ اس سے ملا پہلی ملاقات کا ذکر کیا پھر کہا: (لقيته لقية أخرى وقد نفرت عينه) (یعنی ایک دفعہ ملاقات ہوئی تو اسکی آنکھ اپنی وضع سے ہٹی ہوئی تھی) تو میں نے کہا یہ تمہاری آنکھ کی حالت جو میں دیکھ رہا ہوں کب ہوئی؟ کہنے لگا میں نہیں جانتا، میں نے کہا تم نہیں جانتے حالانکہ یہ تمہارے سر میں ہے؟ بولا اگر اللہ چاہے تو اسے تمہارے اس عصا میں کر دے اور گدھے کے زور سے رینکنے کی سی آواز نکالی، کہتے ہیں میرے ساتھیوں کا کہنا ہے کہ میں نے اسے اپنے عصا کے ساتھ مارنا شروع ہوا حتی کہ وہ اسکے جسم پر ٹوٹ گیا اور بخدا مجھے کچھ پتہ نہیں (کہ اسے مار رہا ہوں)

کہتے ہیں پھر میں ام المومنین حضرت حفصہ کے پاس آیا اور انہیں یہ واقعہ بتلایا تو کہنے لگیں تم اس سے کیا چاہتے ہو؟ کیا تم نے سنا نہیں کہ آپ نے فرمایا تھا: (إن أول ما يبعثه على الناس غضب يغضبه) پھر ابن بطال لکھتے ہیں اگر کہا جائے یہ بھی ابن صیاد کے معاملہ میں تردد پر دال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس امر بارے شک واقع ہے کہ آیا یہ وہی دجال ہے جو حضرت عیسی کے ہاتھوں قتل ہوگا؟ لیکن اس بابت کوئی شک نہیں کہ ان دجالوں میں سے ایک ضرور ہے جن کے بارہ میں نبی اکرم نے اپنے اس فرمان میں اِنذار کیا تھا: (إن بين يدى الساعة دجالين كذابين) یعنی وہ حدیث جو مشروحا کتاب الفتن میں گزری

اس کا محصل ابن صیاد کے دجال ہونے پر جزم کا عدم تسلیم ہے تو حضرت عمر کے اور پھر جابر کے قسم کھا کر مذکورہ بات کہنے پر

پہلا سوال جو اٹھا وہ عائد ہو جاتا ہے لیکن حضرت حفصہ اور ابن عمر کے قصہ میں دلیل ہے کہ دونوں کی مراد دجالِ اکبر سے تھی اور دونوں سے وارد قصہ میں مذکور لام عہد کیلئے ہے نہ کہ جنس کیلئے، ابو داود نے صحیح سند کے ساتھ موسی بن عقبہ عن نافع سے نقل کیا کہتے ہیں ابن عمر حلفاً کہا کرتے تھے کہ مجھے اس بارے کوئی شک نہیں کہ ابن صیاد ہی دجال ہے، ابن صیاد کا حضرت ابو سعید خدری کے ساتھ بھی ایک اور قصہ پیش آیا تھا جو بھی امرِ دجال سے متعلق ہے چنانچہ مسلم نے داود بن ابو ہند عن ابو نضرہ عن ابو سعید سے نقل کیا کہ مکہ جاتے ہوئے ابن صیاد میرا ہم سفر بنا تو ایک مرتبہ کہنے لگا: (ما ذا لقيت من الناس يزعمون أني الدجال) (یعنی لوگوں سے مجھے بہت دکھ ملا ہے جو سمجھتے ہیں کہ میں دجال ہوں) کیا تم نے رسول اللہ سے سنا نہیں فرماتے تھے کہ اس کی اولاد نہ ہوگی؟ میں نے کہا کیوں نہیں ضرور سنا ہے، کہنے لگا لیکن میری تو اولاد ہے پھر کہا کیا آپ سے سنا نہیں فرماتے تھے وہ مکہ اور مدینہ میں داخل نہ ہوگا؟ میں نے اثبات میں جواب دیا تو کہا میری تو پیدائش ہی مدینہ میں ہوئی ہے اور یہ اب میں مکہ جا رہا ہوں! سلیمان تیمی عن ابو نضرہ کے طریق سے ابو سعید سے روایت میں ہے کہ مجھے ابن صیاد سے خجالت سی محسوس ہوئی جب اس نے کہا میں عام لوگوں کو تو معذور سمجھتا ہوں لیکن تم اصحابِ محمد ہو، کیا نبی اللہ نے فرمایا نہ تھا کہ وہ یعنی دجال یہودی ہوگا جبکہ میں تو مسلمان ہو چکا ہوں تو اسی کا نحو ذکر کیا، جریری عن ابو نضرہ عن ابو سعید سے مروی ہے کہ ہم حج کیلئے نکلے ہمارے ہمراہ ابن صیاد بھی تھا ایک جگہ قافلہ اترا اور لوگ ادھر ادھر ہو گئے میں اور وہ رہ گئے تو مجھے اس سے سخت استیحاش ہوا اور اس وجہ سے جو اس کے بارہ میں باتیں ہوتی رہتی تھیں تو میں نے کہا نہایت گرمی ہے اگر تم اس درخت کے نیچے جا کر اپنے کپڑے اتار دو تو وہ چلا گیا، ایک ریوڑ ادھر آ نکلا تو وہ جا کر ایک بڑا پیالہ دودھ کا لے آیا اور کہا اے ابو سعید یہ پی لو تو میں نے کہا گرمی بہت ہے اور مجھے بس یہی ہچکچاہٹ تھی کہ اسکے ہاتھ سے کچھ پیوں، تو کہنے لگا میرے دل میں آتا ہے کہ درخت سے رسی باندھ کر اس میں گلا ڈال کر خودکشی کر لوں، ان باتوں کی وجہ سے اے ابو سعید جو لوگ میرے بارے میں کرتے رہتے ہیں اے معشرِ انصار تم پر رسول اللہ کی حدیث مخفی نہیں رہ سکتی، پھر سابق الذکر کے نحو ذکر کیا اور مزید یہ بھی کہ ابو سعید لکھتے ہیں قریب تھا کہ میں اسے سچا مان لیتا

ان تینوں روایات کے آخر میں ہے کہ کہنے لگا: (إني لأعرفه وأعرف مولده وأين هو الآن) (یعنی میں اسے جانتا ہوں اور اسکے مولد کو بھی اور یہ بھی کہ اب وہ کہاں ہے؟) ابو سعید کہتے ہیں یہ سن کر میں نے اس سے کہا: (تباً لك سائرَ اليوم) (یعنی ساری عمر تو ذلیل رہے) یہ الفاظ جریری نے نقل کئے، بیہقی نے ابو داؤد کی نقل کردہ حدیثِ ابو بکرہ کہ نبی پاک نے فرمایا دجال کے والدین کے ہاں تیس برس کوئی اولاد نہ ہوگی پھر ایک اعور لڑکا پیدا ہوگا جس کا نفع قلیل اور ضرر کثیر ہوگا اور آپ نے اس کے والدین کا وصف بھی بیان کیا، کہتے ہیں ہم نے سنا کہ ایک یہودی ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا ہے تو میں اور زبیر اس کے والدین کے ہاں گئے تو وہی وصف دیکھا (جو نبی اکرم نے بیان کیا تھا) ہم نے پوچھا کیا آپ لوگوں کی کوئی اور بھی اولاد ہے؟ کہنے لگے تیس سال ہو گئے (ہماری شادی کو) کوئی اولاد نہیں ہوئی پھر اب یہ لڑکا ہوا ہے جو (أضرُّ شيء وأقلُّهُ نفعا) ہے تو اسے ذکر کر کے لکھتے ہیں علی بن زید بن جدعان اس میں منفرد ہیں اور وہ قوی نہیں، ان کی حدیث کو یہ امر بھی ضعیف ثابت کرتا ہے کہ ابو بکرہ تو سن آٹھ ہجری کو محاصرۂ طائف کے دوران قلعہ سے اتر آئے تھے اور اس موقع پر مسلمان ہوئے اور صحیحین کی ابن عمر سے روایت میں ہے کہ جب نبی اکرم اس باغ میں گئے جہاں ابن صیاد تھا تو اس وقت وہ بالغ ہونے کے قریب تھا تو ابو بکرہ نے مدینہ میں اس کی پیدائش کا زمانہ کب پایا؟ وہ تو وفاتِ نبوی کے صرف دو برس قبل مدینہ

آئے اور رہائش اختیار کی تو صحیحین میں جو ہے وہی معتمد ہے اور شائد اس میں وہم واقع ہے جو مقتضی ہے کہ ابن صیاد کی پیدائش متراخی ہے یا یہ وہم نہیں بلکہ ان کے قول: (بلغنا أنه وُلِدَ لليهود مولود) کا معنی یہ محتمل ہے کہ اس کی خبر انہیں اس وقت ہوئی تھی جبکہ اس کی پیدائش اس سے ایک مدت قبل ہو چکی تھی تو اس طرح ابن عمر کی روایت کے ساتھ یہ موتلف ہو جاتی ہے پھر بیہقی نے لکھا حدیثِ جابر میں اس سے زائد کچھ نہیں کہ نبی اکرم حضرت عمر کے حلفاً یہ بات کہنے پر چپ رہے تھے تو محتمل ہے کہ آپ اس کے امر میں متوقف ہوں پھر اللہ کی طرف سے یہ تثبت آیا کہ وہ اس کا غیر ہے جیسا کہ حضرت تمیم داری کا واقعہ مقتضی ہے، اسی کے ساتھ تمسک کیا ان حضرات نے جو جزم کرتے ہیں کہ دجال غیرِ ابن صیاد ہے اس کا طریق اصح ہے، تو ابن صیاد میں پائی جانے والی صفت البتہ دجال کی صفت کے موافق تھی

بقول ابن حجر تمیم داری کا قصہ مسلم نے حضرت فاطمہ بنت قیس کے حوالے سے روایت کیا ہے، کہتی ہیں نبی اکرم نے تقریر کی تو اس میں ذکر کیا کہ تمیم اپنی قوم کے تیس لوگوں کے ساتھ سمندری جہاز میں سوار ہوئے تو ایک مہینہ وہ موجوں پر چلتی رہی پھر ایک جزیرہ پر جہاز آن لگا تو کثیر بالوں والا ایک جانور ان کے سامنے نمودار ہوا اور ان سے کہنے لگا (اللہ اعلم اگر یہ جانور جس کیلئے حدیث میں دابہ کا لفظ مستعمل ہے یوں انسانوں کی طرح ان سے ہمکلام ہوا ہے تو عین ممکن ہے وہ انسان ہی ہو یعنی سابقہ اور قدیمی بود و باش اور طرزِ زندگی کا حامل جب جسم کے بال منڈوانے یا ترشوانے کا رواج اور آلات نہ تھے) میں جساسہ ہوں، اندر ایک رہائش گاہ میں موجود ایک شخص کی بابت انہیں خبر دی، کہتے ہیں ہم سرعت سے چلے اور اس گھر میں داخل ہوئے تو ایک عظیم الخلقت انسان دیکھا اس کے ہاتھ لوہے (کی زنجیروں) کے ساتھ اس کی گردن میں بندھے ہوئے تھے، ہم نے کہا تم کون ہو؟ تو ایک حدیث ذکر کی، اس میں ہے کہ ان سے نبی الامیین کے بارہ میں سوال کیا کہ کیا ان کی بعثت ہو چکی ہے؟ اور کہنے لگا اگر لوگ ان کی اطاعت کر لیں تو یہ ان کیلئے بہتر ہوگا، پھر ان سے بحیرہ طبریہ، عینِ زغر اور نخلِ بیسان بارے پوچھا پھر کہنے لگا میں تمہیں اپنے بارہ میں بتلانے والا ہوں، میں مسیح ہوں اور عنقریب مجھے اذنِ خروج ملنے والا ہے میں نکلوں گا اور زمین میں چلوں گا اور چالیس دنوں میں ہر شہر کو روندوں گا ماسوائے مکہ اور طیبہ کے،

بیہقی کے ہاں اسکے بعض طرق میں ہے کہ (أنه شيخ) اس کی سند صحیح ہے، بیہقی کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ جو دجال آخر الزمان میں نکلے گا وہ غیرِ ابن صیاد ہے اور ابن صیاد ان دو دجالوں میں سے ایک ہے جن کے خروج کی بابت آنجناب نے خبر دی تھی (میرے خیال میں ابن صیاد کو ان میں سے ایک قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ نہ تو اس نے کوئی غلط ملط دعوی کیا اور نہ اس کی وجہ سے کوئی فتنہ کھڑا ہوا بلکہ اس کے برعکس یہ مسلمانوں اور حج وعمرہ کرنے مکہ بھی جاتا رہا اور صریحا کہیں مذکور نہیں کہ کفر وارتداد کا اصدار کیا ہو بلکہ وہ تو لوگوں کی ان باتوں سے قلق و آزردہ تھا اور اپنی صفائیاں پیش کرتا تھا) ان میں سے اکثر کا خروج ہو چکا ہے اور جو حضرات ابن صیاد کے دجالِ اکبر ہونے پر جزم کرتے تھے انہوں نے یہ قصہ تمیم داری نہ سنا تھا وگرنہ تو ان دونوں کے مابین تطبیق بہت دشوار ہے کیونکہ جیسا کہ گزرا جزیرہ میں محبوس شخص کو تو آپ کی بابت اطلاع ہی نہ تھی اور وہ تمیم اور ان کے ہمرائیوں سے پوچھتا رہا جبکہ ابن صیاد مدینہ میں پیدا ہوا اور آپ سے اس کی ملاقاتیں بھی ہوئیں لہذا عدم اطلاع پر محمول کرنا ہی اولیٰ ہے! محتمل ہے کہ حضرت عمر نے حلفا اپنی بات حضرت تمیم کی آمد سے قبل کہی ہو اسی طرح حضرت جابر کو بھی اس کی آگاہی نہ ہو سکی ہو لیکن ابو داود نے ولید بن جمیع عن ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن بن جابر سے جساسہ اور دجال والا قصہ اسی روایتِ تمیم کے نحو نقل کیا ہے، کہتے ہیں ولید نے کہا کہ مجھے ابن ابوسلمہ نے کہا اس میں کچھ وہ شئ

ہے جو میں یاد نہ رکھ سکا، کہتے ہیں حضرت جابر نے شہادت دی کہ وہ ابن صیاد ہے! میں نے کہا وہ تو مر چکا ہے؟ کہا اگرچہ مر چکا ہے میں نے کہا وہ اسلام لے آیا تھا کہا اگرچہ اسلام لے آیا تھا، میں نے کہا وہ مدینہ میں داخل ہوا تھا؟ کہا اگرچہ ایسا ہوا اھ، بقول ابن حجر ابن ابو مسلمہ (پہلے ابن ابوسلمہ لکھا ہے) کا نام عمر ہے اور اس میں مقال ہے لیکن ان کی حدیث حسن ہے، اس کے ساتھ ان حضرات کا تعقب ہو گا جو زاعم ہیں کہ حضرت جابر قصہ تمیم پر مطلع نہ تھے، ابن دقیق العید نے اوائل شرح الالمام میں تقریری حدیث کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا اگر نبی اکرم کی موجودی میں کسی ایسے امر کی خبر دی جائے جس میں کوئی شرعی حکم نہیں تو آیا آپ کا سکوت اس کے امرِ واقع کے مطابق ہونے کی دلیل ہوگا جیسے حضرت عمر کی آپ کے سامنے حلفا یہ بات! تو کیا آپکا عدم انکار دلیل ہے کہ ابن صیاد دجال (اکبر) ہے جیسا کہ حضرت جابر سمجھے حتی کہ اس پر قسم اٹھالی یا یہ دلیل نہ ہوگا؟ تو یہ محل نظر ہے، کہتے ہیں میرے نزدیک اقرب اس کا عدم دلیل ہونا ہے کیونکہ مسئلہ کا ماخذ اور مناط تقریر علی باطل سے آپ کی عصمت ہے اور یہ تحققِ بطلان پر متوقف ہے اس میں عدم تحققِ صحت کافی نہیں الا کہ کوئی مدعی دعویٰ کرے کہ وجوبِ بیان میں عدم تحقق الصحت کافی ہے تب وہ دلیل کا محتاج ہوگا اور وہ اس سے عاجز ہے (یعنی اس زیرِ بحث مسئلہ میں) ہاں تقریر اس بات پر حلف کیلئے مسوّغ ضرور ہے غلبہ ظن کی بنا پر اس کے علم پر عدم توقف کے مدِ نظر اھ ملخصا

تحققِ بطلان کے عدم سے لازم نہیں کہ دونوں اطراف کا سکوت مستوفی ہو بلکہ جائز ہے کہ محلوف علیہ خلافِ اولیٰ کی قسم سے ہو! خطابی کہتے ہیں سلف نے ابن صیاد کی کبرسنی کے بعد اسکے معاملہ میں باہم اختلاف کیا تو مروی ہے کہ وہ اس سے تائب ہو گیا تھا اور مدینہ میں اس کا انتقال ہوا اس کی نماز جنازہ کے وقت اس کا چہرہ کھول کر لوگوں کو دکھلایا گیا تھا اور کہا گیا تھا گواہ ہو جاؤ (کہ یہ دجال نہیں) نووی لکھتے ہیں علماء کا کہنا ہے کہ ابن صیاد کا معاملہ باعثِ اشکال اور مشتبہ ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وہ دجاجلہ میں سے ایک دجال تھا، ظاہر یہ ہے کہ نبی اکرم کی طرف اس کے معاملہ میں کوئی وحی نہیں کی گئی دراصل آپ کو دجال کی صفات سے بذریعہ وحی آگاہی دی گئی تھی اور ابن صیاد میں قرائن محتمل تھے اسی لئے آپ نے اسکی بابت قطعیت سے کوئی بات نہ کی بلکہ حضرت عمر سے فرمایا: (لا خیر لك فی قتله) جہاں تک ان کے احتجاجات کہ وہ مسلمان تھا اور دیگر امور جو ذکر کئے تو ان میں ان کے دعوی پر کوئی دلالت نہیں کیونکہ آنجناب کو آخر الزمان میں اس کے ظہور کے وقت کی دجال کی صفات سے آگاہ کیا گیا تھا، کہتے ہیں اس کے قصہ کی منجملہ باتوں میں سے یہ بھی کہ اس نے آپ سے کہا تھا کیا آپ گواہی دیتے ہیں کہ میں بھی اللہ کا رسول ہوں؟ اور اس کا قول کہ اسکے پاس ایک سچا اور ایک جھوٹا آتا ہے اور اسکا قول کہ اسکی آنکھ سوتی اور دل جاگتا ہے اور اس کا قول کہ اسے پانی پر ایک تخت نظر آتا ہے اور یہ کہ اسے برا نہیں لگتا کہ وہ دجال ہو اور یہ کہ اسے اسکا پتہ ہے اور اس کے مولد وموضع سے واقف ہے اور یہ بھی پتہ ہے کہ وہ اس وقت کہاں ہے! کہتے ہیں جہاں تک اس کا اسلام، حج اور جہاد کرنا تو اس میں تصریح نہیں کہ وہ دجال نہیں کیونکہ محتمل ہے کہ اس کا خاتمہ بالشر (مقدر) ہو (گویا اس موقف کے حاملین قائل ہیں کہ یہی ابن صیاد آخر الزمان میں دجالِ اکبر بن کر ظاہر ہوگا گویا اسے طولِ عمری عطا کی گئی ہے لیکن وہ نبی اکرم کی اس حدیث کا کیا جواب دیں گے کہ آج کی رات کا حساب کر لو کہ آج سے سو سال بعد سطحِ زمین پہ موجود کوئی انسان زندہ نہ ہوگا)

ابونعیم اصفہانی نے تاریخ اصفہان میں ایک روایت نقل کی ہے جو مؤید ہے کہ ابن صیاد ہی دجال ہے چنانچہ شُبَیل بن عزرۃ عن حسان بن عبدالرحمٰن عن ابیہ سے نقل کیا کہ جب ہم نے اصفہان فتح کیا تو ہمارے لشکر اور یہودیہ کے درمیان ایک فرسخ کی مسافت تھی ہم

وہاں جاتے اور ادھر سے غلہ وغیرہ خریدتے ایک دن میں آیا تو یہودیوں کے ہاں ایک جشن برپا تھا تو میں نے وہاں کے اپنے دوست سے پوچھا کہ کیا ماجرا ہے؟ کہنے لگا ہمیں وہ مل گیا ہے جسکی بدولت ہمیں عربوں پر فتح حاصل ہوگی وہ ابھی آیا ہی چاہتا ہے، کہتے ہیں میں نے اس کے ہاں چھت پر رات گزاری نماز صبح ادا کی پھر سورج طلوع ہوا اچانک چھاؤنی جانب سے ایک بلند ہوتا ہوا غبار نظر آیا دیکھا تو ایک شخص ہے جس کے اوپر ایک مزین قبہ تانا ہوا ہے اور یہودی اس کے گرد ناچتے گاتے آ رہے ہیں، دیکھا تو وہ ابن صیاد تھا وہ شہر میں داخل ہوگیا اور ابھی تک واپس نہیں آیا

ابن حجر کہتے ہیں عبدالرحمان بن حسان (پہلے حسان بن عبدالرحمٰن لکھا ہے) کو میں نہیں پہچان سکا باقی راوی ثقہ ہیں، ابوداؤد نے بسند صحیح حضرت جابر سے نقل کیا کہتے ہیں ابن صیاد کو ہم نے حرہ کے دن سے گم پایا بقول ابن حجر اس سے سابقہ روایت کی جس میں ذکر گزرا کہ مدینہ میں اس کا انتقال ہوا، تضعیف ہوتی ہے، حضرت جابر کی یہ خبر حسان بن عبدالرحمٰن کی مذکورہ خبر کے ساتھ ملتئم نہیں کیونکہ اصفہان کی فتح حضرت عمر کے دور میں ہوئی تھی جیسا کہ ابونعیم نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا اور حضرت عمر کی شہادت اور جنگِ حرہ کے مابین چالیس برس کا فاصلہ ہے، یہ توجیہہ بھی محتمل ہے کہ حسان کے والد نے فتحِ اصفہان کے اتنی مدت بعد اس واقعہ کا مشاہدہ کیا تھا اور (لما افتتحنا اصفهان) میں کچھ حذف ہے جس کی تقدیر ہے (صِرتُ أتعَاهَدُهَا و أترَدَّدُ إليها) (یعنی میں اسکے ہاں آنے جانے لگا) تب ایک موقع پر ابن صیاد کا واقعہ پیش آیا تو اسکی فتح اور ابن صیاد کے وہاں دخول کا زمانہ ایک نہیں، طبرانی نے اوسط میں حضرت فاطمہ بنت قیس سے مرفوعا نقل کیا کہ دجال اصفہان سے خروج کرے گا، احمد کے ہاں حضرت انس کے حوالے سے اسی طرح حضرت عمران بن حصین کی حدیث میں بھی یہی منقول ہے البتہ اس میں (من يهودية إصفهان) ہے ابونعیم تاریخِ اصفہان میں لکھتے ہیں یہودیہ اصفہان کے شہروں میں سے ایک شہر تھا اس کا یہ نام اس لئے پڑا کہ یہودی ہی وہاں رہائش پذیر تھے، کہتے ہیں وہ اس صفت پر رہا تا آنکہ مہدی عباسی کے زمانہ میں امیرِ مصر ایوب بن زیاد نے اسے کھلا شہر قرار دیا تو مسلمان بھی یہاں رہنے لگے یہودیوں کے لئے اس میں ایک محلہ خاص کر دیا گیا، مسلم نے جو حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت نقل کی کہ اصفہان کے ستر ہزار یہودی دجال کا ساتھ دیں گے تو شائد یہ اس بستی یہودیہ میں بسنے والے یہودیوں کی طرف اشارہ تھا، یہ نہیں مراد کہ تب سب اہلِ اصفہان یہودی ہوں گے،

نعیم بن حماد جو شیوخِ بخاری میں سے ہیں، نے کتاب الفتن میں دجال سے اور اس کے خروج متعلق کئی احادیث ذکر کی ہیں انہیں اگر بخاری کی کتاب الفتن کی احادیث کے ساتھ منضم کیا جائے تو ایک مکمل تصویر سامنے آتی ہے ان میں سے جو جبیر بن نفیر، شریح بن عبید، عمر بن اسود اور کثیر بن مرہ کے طرق سے نقل کیں، کہتے ہیں دجال انسان نہیں بلکہ شیطانی نسل کا ہے یمن کے کسی جزیرہ میں ستر زنجیروں کے ساتھ بندھا ہوا ہے، یہ معلوم نہیں کس نے اسے جکڑا حضرت سلیمان نے یا کسی اور نے؟ جب اس کے خروج کا زمانہ قریب آئے گا تو ہر سال اس کی ایک زنجیر ٹوٹتی رہے گی جب غار سے نکلے گا ایک گدھی اس کے پاس آئے گی جس کے دونوں کانوں کے مابین چالیس گز کا فاصلہ ہوگا وہ اس کی پشت پر پیتل کا منبر رکھے گا اور اس پر بیٹھ جائے گا جنوں کے کئی قبائل اس کی اتباع کریں گے جو اس کے لئے زمین کے خزانے نکالیں گے

بقول ابن حجر اس کے مدِنظر ابن صیاد کا دجال ہونا ممکن نہیں، یہ حضرات اگرچہ ثقہ ہیں لیکن شائد یہ معلومات انہوں نے اہلِ

کتاب کی بعض کتب سے اخذ کی ہوں ابونعیم نے بھی کعب احبار سے نقل کیا کہ دجال کی پیدائش ارضِ مصر کے علاقہ قوص میں ہوگی، کہتے ہیں تیس برس کی عمر میں خروج کرے گا کہتے ہیں تورات اور انجیل میں اس کا تذکرہ موجود نہیں دراصل وہ بعض کتبِ انبیاء میں ہے (کعب احبار کے ذریعہ بھی کثیر خرافات تاریخِ اسلامی کا حصہ بنی ہیں) اور بقول ابن حجر یہ بات تو بالکل باطل لگتی ہے کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ ہر نبی نے اپنی امت کو دجال کے فتنہ سے ڈرایا ہے اور یہ کہنا کہ تیس برس کی عمر میں خروج کرے گا اس امرِ مذکور کے مخالف ہے کہ کسی جزیرہ میں قید ہے، ابن وصیف مورخ نے ذکر کیا کہ دجال مشہور کاہن شق کی نسل میں سے ہے ایک قول ہے کہ خود شق ہے اللہ نے اسے مہلت دے رکھی ہے، اس کی والدہ جن تھی جو اس کے والد پر عاشق ہوئی اور اسے اس سے جنا، شیطان کی مدد سے کئی عجائبات پیش کرتا تھا تو حضرت سلیمان نے کسی سمندری جزیرہ میں اسے قید کر دیا، یہ بھی نہایت ضعیف ہے

ابن صیاد کے دجال ہونے اور تمیم داری کے قصہ کے مابین قریب ترین تطبیق یہ ہے کہ تمیم نے جزیرہ میں جسے دیکھا وہ بعینہ دجال تھا اور ابن صیاد ایک شیطان تھا، جو دجال کی صورت میں اس مدت میں ظاہر ہوا حتی کہ وہ اصفہان چلا گیا اور اصل دجال کے ساتھ کسی خفیہ جگہ چلا گیا حتی کہ وہ زمانہ آئے گا جو اللہ نے اس کے خروج کا مقدر کر رکھا ہے تو اس ضمن میں شدتِ التباس کے پیشِ نظر بخاری نے ترجیح کی راہ اختیار کی ہے لہذا ابن صیاد بارے جابر عن عمر کی روایت پر اقتصار کیا اور قصۂ تمیم بارے حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث نقل نہیں کی، بعض کا خیال ہے کہ حضرت فاطمہ اکیلی اس کی راوی ہیں مگر ایسا نہیں، اسے حضرات ابو ہریرہ، عائشہ اور جابر نے بھی روایت کیا ہے ابو ہریرہ کی روایت احمد نے شعبی عن محرز بن ابو ہریرہ عن ابیہ سے مطولا نقل کی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اسے شعبی عن فاطمہ کی روایت کے بعد مختصرا نقل کیا، شعبی کہتے ہیں تو میں محرز سے ملا تو انہوں نے بھی اسے ذکر کیا، ابو یعلی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے تخریج کیا ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم منبر پر تشریف فرما ہوئے اور فرمایا مجھے تمیم نے ایک بات بتلائی ہے اتنے میں مسجد کے ایک کونہ میں تمیم کو دیکھا تو انہیں کہا اے تمیم آؤ لوگوں کو بھی وہ بتلاؤ جو مجھے بیان کیا ہے، تو یہ روایت ذکر کی اس میں یہ بھی ہے کہ اس کا ایک نتھنا پھیلا ہوا اور ایک آنکھ مٹی ہوئی تھی، یہ بھی کہ اس نے کہا تھا: (لأطَأَنَّ الأرضَ بِقَدَمَيَّ هاتين إلا مكة وطابا) (یعنی میں اپنے ان قدموں سے سوائے مکہ اور مدینہ کے سب شہروں کو روند ڈالوں گا)

جہاں تک حضرت عائشہ کی روایت تو وہ شعبی کی اس مذکورہ رواںت میں مندرج ہے، کہتے ہیں پھر میری ملاقات قاسم بن محمد سے ہوئی جو کہنے لگے میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت عائشہ نے مجھے یہی کچھ بیان کیا جو فاطمہ نے تمہیں بیان کیا ہے، حضرت جابر کی حدیث ابوداؤد نے حسن سند کے ساتھ ابوسلمہ عن جابر سے تخریج کی، کہتے ہیں کہ نبی اکرم نے ایک روز منبر پر فرمایا کچھ لوگ سمندری سفر پر تھے کہ ان کا طعام ختم ہوا تو ایک جزیرہ انہیں نظر آیا وہ اس کی طرف نکلے کہ جساسہ ملی، آگے یہی بیان کیا، اس میں نخل بیسان بارے لوگوں کے سوال کا بھی ذکر ہے یہ بھی کہ حضرت جابر نے گواہی دی کہ وہ ابن صیاد تھا، (روای) کہتے ہیں میں نے کہا وہ تو مر چکا ہے کہا اگر چہ مر چکا ہے! میں نے کہا وہ مسلمان تھا؟ کہا اگر چہ مسلمان تھا، کہا وہ مدینہ میں داخل ہوا، کہا اگر چہ ہوا، کلامِ جابر میں اشارہ ہے کہ اس (یعنی ابن صیاد) کا معاملہ ملتبس تھا اور یہ اس کے امر میں سے جو کچھ اس زمانہ میں ظاہر ہوا وہ ان امور کے منافی نہیں جو آخر الزمان میں اس کے خروج کے بعد اس سے صادر ہونا ہیں، احمد نے حضرت ابوذر سے نقل کیا کہ میں دس مرتبہ حلف اٹھاؤں کہ ابن صیاد ہی دجال

ہے، مجھے زیادہ پسند ہے اس بات سے کہ ایک مرتبہ حلف اٹھا کر کہوں کہ وہ دجال نہیں، اس کی سند صحیح ہے، ابن مسعود سے بھی اس کا نحو مروی ہے لیکن اس کی بجائے سات کہا، اسے طبرانی نے نقل کیا

حدیث سے ظنِ غالب پر حلف اٹھا لینے کے جواز کا اثبات ہوا، شافعیہ اور ان کے اتباع کے ہاں اس کی متفق علیہ صورتوں میں سے ہے کہ (مثلا) جس نے اپنے والد کا رسم الخط جسے وہ بخوبی پہچانتا ہے، میں پڑھا کہ فلاں شخص کے پاس اس کا مال ہے اور اسکے ظن پر اس بات کا صدق غالب ہوا تو اسے حق ہے کہ اس کا مطالبہ کرے اور اگر اس ضمن میں قسم کھانی پڑے تو کھالے اور تب وہ اسے اپنے قبضہ میں لینے کا حقدار ہوگا

علامہ انور (قال رأيت جابر بن عبدالله يحلف الخ) کے تحت لکھتے ہیں میں کہتا ہوں اب اس کے دجال ہونے میں کیا شک باقی رہا، اگرچہ وہ دجالِ اکبر نہیں (یعنی وہ جسے سیدنا مسیح قتل کریں گے) مصنف عبدالرزاق میں بھی ان کی روایت ہے جو ان تمام اباطیل کے دحض کے لئے کافی ہے جنہیں لعینِ قادیان نے مزخرف کیا ہے۔

اسے مسلم نے (الفتن) اور ابوداؤد نے (الملاحم) میں نقل کیا ہے۔

24 - باب الْأَحْكَامِ الَّتِي تُعْرَفُ بِالدَّلَائِلِ وَكَيْفَ مَعْنَى الدِّلَالَةِ وَتَفْسِيرِهَا

(شرعی ادلہ سے احکام کا استنباط اور دلالت کا مفہوم وتفسیر)

وَقَدْ أَخْبَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَمْرَ الْخَيْلِ وَغَيْرِهَا ثُمَّ سُئِلَ عَنِ الْحُمُرِ فَدَلَّهُمْ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ .وَسُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الضَّبِّ فَقَالَ لَا آكُلُهُ وَلَا أُحَرِّمُهُ وَأُكِلَ عَلَى مَائِدَةِ النَّبِيِّ ﷺ الضَّبُّ فَاسْتَدَلَّ ابْنُ عَبَّاسٍ بِأَنَّهُ لَيْسَ بِحَرَامٍ (نبی پاک نے گھوڑوں وغیرہ کے احکام بیان کئے پھر آپ سے جب گدھوں کی بابت پوچھا گیا تو اس آیت پر دلالت فرمائی [فمن يعمل مثقال الخ] اور آپ سے گوہ کے بارہ میں سوال کیا گیا تو کہا میں اسے نہیں کھاتا لیکن اسے حرام بھی نہیں کہتا اور آپ کے دسترخوان پر اسے کھایا گیا تو اس سے ابن عباس نے اسکے غیر حرام ہونے کا استدلال کیا)

کشمیہنی کے ہاں (بالدليل) ہے! دلیل جو مطلوب کی طرف رہنمائی کرے اس کے علم سے وجودِ معلول کا علم لازم آتا ہے ،لغت میں اس کی اصل کسی جگہ کی طرف پہنچانے والے راستہ کی رہنمائی کرنے والا (دلیلِ راہ یعنی گائیڈ)۔ (وكيف معنى الدلالة الخ) دلالت میں دال پر زبر اور زیر دونوں طرح پڑھنا جائز ہے پیش بھی محکی ہے لیکن زبر کے ساتھ اعلیٰ ہے، عرفِ شرع میں اس سے مراد اس امر کی طرف ارشاد کہ کسی ایسی شئی خاص جس کی بابت کوئی نصِ خاص وارد نہیں بطریق العموم ایک اور دلیل کے حکم کے تحت داخل ہے تو یہ دلالت کا معنی ہے۔ (وتفسيرها) اس سے مراد اسکی تبیین، اور یہ مامور کی کیفیتِ امر کی تعلیم دینا، اسی طرف باب کی دوسری حدیث میں اشارہ ہے! ترجمہ سے (الرأى المحمود) کا بیان مستفاد ہے اور اس کا اخذ نبی اکرم کے ثابت افعال واقوال سے بطریق التنصیص اور بطریق الاشارہ ہوگا تو اس میں استنباط بھی مندرج ہے اور محمود ظاہرِ محض پر خارج ہوگا۔

(وقد أخبر النبي الخ) باب کی پہلی حدیث کی طرف اشارہ ہے، مراد یہ کہ قولہ تعالیٰ: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَه) آخرِ سورت تک، یہ عامل اور اسکے عمل میں عام ہیں اور آپ نے جب گھوڑے پالنے اور اس کے احوال کے حکم کو بیان کیا اور

آپ سے گدھوں کے حکم کی بابت سوال کیا گیا تو آپ نے ان کے حکم اور گھوڑوں کے اوران کے غیر کے حکم کی طرف اشارہ کیا کہ وہ آیت سے مستفاد حکمِ عموم میں مندرج ہے۔ (وسئل عن الضب الخ) باب کی تیسری حدیث کی طرف اشارہ ہے، مراد آپ کی تقریر کے حکم کا بیان ہے اور کہ وہ جواز کا فائدہ دیتا ہے الا یہ کہ کوئی اس سے صارف قرینہ پایا جائے۔

علامہ انور باب(الأحکام التی تعرف بالدلائل الخ) کے تحت لکھتے ہیں بظاہر یہ کتاب سے استدلال کی تقاسیم کی طرف اشارہ ہے جن کا ذکر اصول میں کیا ہے، دلالتِ نص وغیرہ، (وکیف معنی الدلالة) کی بابت لکھتے ہیں جب مصنف پر علی الوجہ الأتم اس کی تعیین مشکل ہوئی تو تقریب الی الذہن کی غرض ہے اس کی مثالیں ذکر کیں تو پہلی حدیث سے اخذ کیا کہ اصل استدلال بالخاص ہے تو اگر باب میں خاص موجود نہ ہو تو عام کے ساتھ، اور یہ اگرچہ شافعی کا مختار ہے لیکن میرے نزدیک دلیل کے طور سے قوی ہے اسی پر میرا اعتماد ہے،(قالت عائشة فعرفت الذی یرید) کی بابت کہتے ہیں یعنی حضرت عائشہ نبی اکرم کی مراد سمجھ گئیں لیکن یہ سوال کہ کس طریق سے سمجھیں دلالت سے یا اشارت سے؟ تو اللہ اعلم۔

- 7356حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ السَّمَّانِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الْخَيْلُ لِثَلاَثَةٍ لِرَجُلٍ أَجْرٌ وَلِرَجُلٍ سِتْرٌ وَعَلَى رَجُلٍ وِزْرٌ فَأَمَّا الَّذِي لَهُ أَجْرٌ فَرَجُلٌ رَبَطَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَطَالَ فِي مَرْجٍ أَوْ رَوْضَةٍ فَمَا أَصَابَتْ فِي طِيَلِهَا ذَلِكَ الْمَرْجِ وَالرَّوْضَةِ كَانَ لَهُ حَسَنَاتٍ وَلَوْ أَنَّهَا قَطَعَتْ طِيَلَهَا فَاسْتَنَّتْ شَرَفًا أَوْ شَرَفَيْنِ كَانَتْ آثَارُهَا وَأَرْوَاثُهَا حَسَنَاتٍ لَهُ وَلَوْ أَنَّهَا مَرَّتْ بِنَهَرٍ فَشَرِبَتْ مِنْهُ وَلَمْ يُرِدْ أَنْ يَسْقِيَ بِهِ كَانَ ذَلِكَ حَسَنَاتٍ لَهُ وَهِيَ لِذَلِكَ الرَّجُلِ أَجْرٌ وَرَجُلٌ رَبَطَهَا تَغَنِّيًا وَتَعَفُّفًا وَلَمْ يَنْسَ حَقَّ اللَّهِ فِي رِقَابِهَا وَلاَ ظُهُورِهَا فَهِيَ لَهُ سِتْرٌ وَرَجُلٌ رَبَطَهَا فَخْرًا وَرِيَاءً فَهِيَ عَلَى ذَلِكَ وِزْرٌ وَسُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْحُمُرِ قَالَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ فِيهَا إِلاَّ هَذِهِ الآيَةَ الْفَاذَّةَ الْجَامِعَةَ ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾

.أطرافه 2371، 2860، 3646، 4962، - 4963 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۷۱)

یہ کتاب الجہاد میں مشروحا گزری۔ (وسئل)یعنی نبی اکرم، یہ سائل ممکن ہے کہ صعصعہ بن معاویہ ہوں جو احنف تمیمی کے چچا تھے، اس بارہ میں ان کی حدیث نسائی نے التفسیر میں نقل کی ہے حاکم نے اس پر صحت کا حکم لگایا، کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس آیا تو آپ کو یہ(من یعمل مثقال ذرة الخ) آخرِ سورت تک تلاوت کرتے سنا، کہتے ہیں مجھے اب پرواہ نہیں کہ کچھ اور سنوں کہ مجھے یہی کافی ہیں، ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ یہ حدیث اثباتِ قیاس میں حجت ہے مگر یہ محلِ نظر ہے اس پر الجہاد میں اس کی شرح کے اثناء نوٹ لکھا تھا۔

- 7357حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ صَفِيَّةَ عَنْ أُمِّهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ .حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ هُوَ ابْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنَا الْفُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ النُّمَيْرِيُّ

الْبَصْرِيُّ حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنُ شَيْبَةَ حَدَّثَتْنِي أُمِّي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْحَيْضِ كَيْفَ تَغْتَسِلُ مِنْهُ قَالَ تَأْخُذِينَ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً فَتَوَضَّئِينَ بِهَا قَالَتْ كَيْفَ أَتَوَضَّأُ بِهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَوَضَّئِي قَالَتْ كَيْفَ أَتَوَضَّأُ بِهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَوَضَّئِينَ بِهَا قَالَتْ عَائِشَةُ فَعَرَفْتُ الَّذِي يُرِيدُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَجَذَبْتُهَا إِلَيَّ فَعَلَّمْتُهَا .

طرفاه 314، - 315

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں ایک عورت نے نبی پاک سے غسلِ حیض بارے پوچھا تو فرمایا تم مشک لگا ایک کپڑا لواور اسکے ساتھ پاکی حاصل کرو اس نے کہا کیسے یارسول اللہ؟ فرمایا پاکی حاصل کرو، عائشہ کہتی ہیں میں سمجھ گئی کہ آپ کی کیا مراد ہے تو اسے اپنی طرف کھینچا اور سمجھایا۔

سب کے ہاں شیخِ بخاری غیر منسوب ہیں ابن سکن کی صنیع مقتضی ہے کہ یہ ابن موسی بلخی ہوں، کتاب الاشارۃ میں اس طرف اشارہ گزرا، کلاباذی اوران کی تبع میں بیہقی نے جزم کیا کہ یہ ابن جعفر بیکندی ہیں۔ (عن منصور بن عبد الرحمن) مسندِ حمیدی کی سفیان سے روایت میں: (حدثنا منصور) ہے، ابونعیم نے بھی مستخرج میں حمیدی کے طریق سے اسے نقل کیا، عبدالرحمٰن والدِ منصور، ابن طلحہ بن حارث بن طلحہ بن ابوطلحہ بن عبد الدار عبدری جحبی ہیں جیسا کہ کتاب الحیض میں گزرا، یہاں (منصور بن عبد الرحمن ابن شيبة) واقع ہے، شیبہ دراصل منصور کے نانا تھے ان کی والدہ کا نام صفیہ بنت شیبہ بن عثمان بن ابوطلحہ جحبی ہے، اس پر (ابن شيبة) میں ابن الف کے ساتھ لکھا جائے گا اور اس کا اعراب منصور والا اعراب ہے نہ کہ عبدالرحمٰن والا، کرمانی یہاں اس کیلئے متفطن ہوئے ہیں، صفیہ اوران کے والد کو شرفِ صحبت حاصل ہے۔

(أن امرأة سألت الخ) متن کا اول حصہ ذکر کیا پھر دوسری سند کی طرف متحول ہو گئے، اس میں ان کے شیخ محمد بن عقبہ، شیبانی ہیں کلاباذی کے جزم کے مطابق ان کی کنیت ابوعبداللہ تھی، مزی نے ذکر کیا کہ ابوجعفران کی کنیت تھی اور یہ کوفی ہیں بقول ابوحاتم مشہور نہیں، تعقب کیا گیا کہ ان سے بخاری کے ساتھ یعقوب بن سفیان، ابوکریب اور کئی اور نے بھی روایت کی ہے، مطین اور ابن عدی وغیرہما نے انہیں ثقہ قرار دیا، ابن حبان کے بقول ۲۱۵ھ میں ان کا انتقال ہوا ہے! بقول ابن حجر بخاری کے قدمائے شیوخ میں سے ہیں کلاباذی کے بقول ان کا صحیح میں صرف اسی ایک جگہ ذکر ہے لیکن ان کی بات متعقب ہے کہ الجمعہ اور غزوہ مریسیع میں بھی ان سے روایت گزری ہے، تینوں روایات کیلئے ان کے ہاں متابعات بھی ہیں، کوئی مستقل شئ ان سے نقل نہیں کی لیکن یہاں کا متن ان کے ذکر کردہ سیاق پر ہے! ابن عیینہ کا سیاق کتاب الطہارۃ میں گزراوہاں مذکور ہوا کہ اس سائلہ خاتون کا نام اسماء بنت شکل تھا بعض نے ان کے والد کا نام کوئی اور ذکر کیا ہے، باقی شرح وہیں گزری بقول ابن بطال سائلہ نبی اکرم کی کلام کی مراد کا ادراک نہ کر پائی تھیں کیونکہ وہ نہیں جانتی تھی کہ حیض کے خون کو روئی کے ٹکڑے کے ساتھ متتبع کرنا توضو کہلاتا ہے اگر یہ خون وغیرہ کے ذکر کے ساتھ مقترن ہو، استحیاء صراحت سے یہ بات نہ کہی تھی تو حضرت عائشہ مرادِ نبوی پا گئیں تو ان کیلئے اس کا ایضاح کر دیا

اسکا حاصل یہ ہوا کہ مجمل کو قرائن سے اسکے بیان پر موقوف کیا جائے گا جس کی دلالت متضح نہ ہو اور وہ لفظِ مفرد میں واقع ہو جیسے قرء کہ احتمال ہے کہ اس سے مراد طہر ہو یا حیض (کیونکہ دونوں پر اس کا اطلاق ہے) اسی طرح مرکب میں جیسے اس آیت میں: (أَوْيَعْفُوَ الَّذِیْ بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) کہ احتمال ہے کہ مراد شوہر ہو یا ولی، مفرد میں سے شرعی اسماء جیسے: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ)[البقرة : ۱۸۳] تو بعض نے کہا یہ مجمل ہے کیونکہ یہ ہر روزے کے لئے صالح ہے لیکن اس قولہ تعالی کے ساتھ یہ مبین ہوا: (شَهْرُ رَمَضَانَ) [البقرة: ۱۸۵] اسی کا نحو حدیثِ باب میں موجود قولہ: (توضیء) ہے کہ اس کا بیان سائلہ کیلئے اس امر کے ساتھ واقع ہوا جو حضرت عائشہ سمجھیں اور وہ اس پر مقر کی گئیں۔

- 7358حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ أُمَّ حُفَيْدٍ بِنْتَ الْحَارِثِ بْنِ حَزْنٍ أَهْدَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ سَمْنًا وَأَقِطًا وَأَضُبًّا فَدَعَا بِهِنَّ النَّبِيُّ ﷺ فَأُكِلْنَ عَلَى مَائِدَتِهِ فَتَرَكَهُنَّ النَّبِيُّ ﷺ كَالْمُتَقَذِّرِ لَهُ وَلَوْ كُنَّ حَرَامًا مَا أُكِلْنَ عَلَى مَائِدَتِهِ وَلاَ أَمَرَ بِأَكْلِهِنَّ .

أطرافه 2575، 5389، - 5402 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۳۰)

(أم حفید) ان کا نام ہُزیلہ بنت حارثہ ہلالیہ تھا یہ ام المومنین حضرت میمونہ کی بہن تھیں جو ابن عباس اور حضرت خالد کی خالہ تھیں ان دونوں کی والداؤں کا نام لبابہ تھا۔ (وأضبا) ضب کی جمع، کشمیہنی کے نسخہ میں مفرد کا لفظ ہے، حدیث کی مفصل شرح کتاب الاطعمہ میں گزری۔

- 7359حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ أَكَلَ ثُومًا أَوْ بَصَلاً فَلْيَعْتَزِلْنَا أَوْ لِيَعْتَزِلْ مَسْجِدَنَا وَ لْيَقْعُدْ فِي بَيْتِهِ وَ إِنَّهُ أُتِيَ بِبَدْرٍ قَالَ ابْنُ وَهْبٍ يَعْنِي طَبَقًا فِيهِ خَضِرَاتٌ مِنْ بُقُولٍ فَوَجَدَ لَهَا رِيحًا فَسَأَلَ عَنْهَا أُخْبِرَ بِمَا فِيهَا مِنَ الْبُقُولِ فَقَالَ قَرِّبُوهَا فَقَرَّبُوهَا إِلَى بَعْضِ أَصْحَابِهِ كَانَ مَعَهُ فَلَمَّا رَآهُ كَرِهَ أَكْلَهَا قَالَ كُلْ فَإِنِّي أُنَاجِي مَنْ لاَ تُنَاجِي وَ قَالَ ابْنُ عُفَيْرٍ عَنِ ابْنِ وَهْبٍ بِقِدْرٍ فِيهِ خَضِرَاتٌ وَلَمْ يَذْكُرِ اللَّيْثُ وَأَبُو صَفْوَانَ عَنْ يُونُسَ قِصَّةَ الْقِدْرِ فَلاَ أَدْرِي هُوَ مِنْ قَوْلِ الزُّهْرِيِّ أَوْ فِي الْحَدِيثِ .

أطرافه 854، 855، - 5452 (ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۷۸۳ اس میں مزید یہ کہ صحابی نے جب دیکھا کہ آپ نے ہاتھ کھینچ لئے ہیں تو کھانا نہ چاہا تو فرمایا کھاؤ کہ میں اس سے مناجات کرتا ہوں جس سے تم نہیں کرتے)

(ولیقعد) نسخہ کشمیہنی میں (أولیقعد) ہے۔ (قال ابن وهب الخ) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (فقربوها إلى بعض الخ) یہ بالمعنی منقول ہے کیونکہ آپ کے الفاظ تھے: (قربوها إلى أبي أيوب) تو گویا راوی کو یہ یاد نہ رہا تو اس سے کنایہ کر دیا، بالفرض اگر آنجناب نے نام نہیں لیا تو تب اس میں التفات ہے کیونکہ نسق عبارت یہ کہے جانے کو مقتضی تھا: (إلى بعض

أصحابه) اس کے راوی کی کلام سے ہونے کیلئے بعد میں مذکور (كان معه) بھی مؤید ہے۔ (فلما رآه كره أكلها)كره کا فاعل ابوایوب ہیں اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (فلما رآه امتنع من أكلها وأمر بتقريبها إليه كره أكلها) یہ تقدیر بھی محتمل ہے: (فلما رآه لم يأكل منها كره أكلها) ابوایوب کا آیت (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) کے عموم سے استدلال تھا آپ کے تمام افعال میں آپ کی متابعت کی مشروعیت پر تو جب آپ اسے کھانے سے ممتنع ہوئے تو وہ متأ سی ہوئے تو آپ نے اپنی وجہِ تخصیص ذکر کی اور فرمایا: (إني أناجي مَنْ لاتناجي) مسلم کی ابوایوب سے روایت میں ہے: (إني أخاف أنْ أوْذِيَ صاحبي) ابن خزیمہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (إني أستَحْيِي من ملائكة الله وليس بمحرَّم) بقول ابن بطال آپ کا (قربوها) کہنا جوازِ اکل پر نص ہے اسی طرح قولہ: (فإني أناجي الخ) بقول ابن حجر اس کا تکملہ جو میں نے ذکر کیا، اس سے فرشتہ کی بشر پر تفضیل پر استدلال کیا گیا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ (من يناجيه) سے مراد جو فرشتہ آپ پر وحی لے کر نازل ہوتا تھا اور عام طور پر وہ حضرت جبریل ہوتے تھے اور ان کی ابوایوب پر افضلیت کی دلیل کے وجود سے لازم نہیں کہ وہ ابوایوب سے افضل بشر سے بھی افضل ہوں بالخصوص اگر وہ نبی بھی ہو اور بعض افراد کی بعض پر تفضیل سے جنس کی تمام جنس پر تفضیل لازم نہیں آتی۔

(وقال ابن عفير) یہ سعید بن کثیر بن عفیر ہیں جو اپنے دادا کی طرف منسوب مذکور ہوئے بخاری کے شیوخ میں سے ہیں ،کتاب الصلاۃ کے اواخر میں ان سے تحدث کی تصریح ذکر کی ہے وہاں ان کا سیاق ذکر کیا تھا، وہاں لیث اور ابوصفوان سے بھی اس کا معلقا ایک حصہ ذکر کیا۔

- 7360 حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي وَعَمِّي قَالاَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرٍ أَنَّ أَبَاهُ جُبَيْرَ بْنَ مُطْعِمٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ امْرَأَةً أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَكَلَّمَتْهُ فِي شَيْءٍ فَأَمَرَهَا بِأَمْرٍ فَقَالَتْ أَرَأَيْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ لَمْ أَجِدْكَ قَالَ إِنْ لَمْ تَجِدِينِي فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ زَادَ الْحُمَيْدِيُّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ كَأَنَّهَا تَعْنِي الْمَوْتَ .

طرفاه 3659، - 7220 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۸۲)

(أبي وعمي) ان کے چچا کا نام یعقوب بن ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ہے بقول دمیاطی یعقوب کی وفات ۲۰۸ھ میں ہوئی وہ اپنے بھائی سعد سے چھوٹے تھے بخاری ان (یعنی سعد) کے ساتھ منفرد ہیں البتہ ان کے بھائی متفق علیہ ہیں اھ، ان کی کلام کے بعض ناقلین نے خیال کیا کہ (أخيه)میں ضمیر یعقوب کیلئے ہے، اس کا مقتضایہ ہوگا کہ سعد سے تخریج پر دونوں (یعنی بخاری اور مسلم) متفق ہوں، اس پر اعتراض کیا کہ امرِ واقع اس کے خلاف ہے تو ان کا ظن صحیح نہیں اور اعتراض ساقط ہے کہ ضمیر در اصل سعد کیلئے ہے اور متفق علیہ راوی یعقوب میں اور ان کے قول میں ضمیر اقرب مذکور کیلئے ہے جو کہ سعد ہیں نہ کہ اولاً ان سے تحدیث کرنے والے یعقوب کیلئے۔

(حدثنا أبي) یعنی والد اور چچا دونوں نے یہ کہا۔ (أن امرأة) مناقبِ صدیق اکبر میں حدیثِ ہذا کی شرح گزری وہاں ذکر کیا تھا کہ اسخاتون کا نام کہیں مذکور نہیں۔ (زاد لنا الحميدي الخ) مراد یہ کہ اسی سابقہ سند و متن کے ساتھ ہمیں اس کی تحدیث

کی اور یہ جملہ مزاد کیا: (کأنھا الخ) مناقب میں یہ سند گزری: (حدثنا الحمیدی ومحمد بن عبداللہ قالا حدثنا إبراھیم بن سعدہ ساقہ بتمامہ وفیہ الزیادۃ) اس سے مستفاد ہے کہ جب بخاری کہیں: (زادنا) اور (زاد لنا) اور (زاد لی) اور اسی کے ساتھ ملتحق ہے (قال لنا) اور (قال لی) اور جوان کے مشابہ ہو، تو یہ ان کے اپنے شیخ سے سماعاً حمل واخذ کی نسبت سے ان کے قول (حدثنا) کی مانند ہی ہے کیونکہ اجازۃ میں وہ ان کا استعمال جائز نہیں سمجھتے محلِ رد جو قائل کی کلام تعیم کی مشعر ہوتی ہے، ایک جگہ انہوں نے: (زادنا حدثنا) کہا ہے اور یہ اس احتمال کو دور نہیں کرتا کہ اجازۃ میں (قال لنا) کا استعمال جائز سمجھتے ہوں اور (حدثنا) کا نہیں، بقول ابن بطال نبی اکرم نے اس کے قول (فإن لم أجدك) کے ظاہر سے استدلال کیا کہ اس کا اشارہ آپ کی وفات کی طرف ہے تو حضرت ابوبکر کے پاس آنے کا حکم دیا، کہتے ہیں گویا اس کے سوال کے ساتھ وہ حالت مقترن ہوئی جو اس نے سمجھا تو دی مگر اس کے ساتھ نطق نہ کیا بقول ابن حجر اس طرف یہاں مذکور دوسرے طریق میں (کأنھا تعنی الموت) ذکر ہوا لیکن اس کا قول: (فإن لم أجدك) اس سے اعم ہے کہ حالِ حیات میں عدم وجود ہو یا حالِ موت میں آپ کا اسے صدیق اکبر کے پاس آنے کا کہنا اس عموم کے مطابق ہے، بعض کا اس فرمان نبوی سے آپ کے بعد جناب ابوبکر کی خلافت کی دلیل اخذ کرنا صحیح ہے لیکن بطریق الاشارت نہ کہ بطریق التصریح، یہ حضرت عمر کے اس جزم کے معارض نہیں کہ آپ نے کسی کا استخلاف نہ کیا تھا کیونکہ ان کی مراد صریحاً اس کیلئے وجودِ نص کی نفی تھی

کرمانی کہتے ہیں حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ کہ اسکے ساتھ صدیق اکبر کی خلافت پر استدلال کیا گیا ہے اور اس سے قبل کی حدیث کی مناسبت یہ کہ اسکے ساتھ یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ فرشتہ بدبو کے ساتھ متأذی ہوتا ہے بقول ابن حجر یہ ثانی محلِ نظر ہے کیونکہ اسکے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں: (فإن الملائکۃ تتأذی مما یتأذی منہ بنو آدم) تو یہ حکم نص کے ساتھ معروف ہوگا اور ترجمہ استدلال کے ساتھ معروف حکم ہے تو خلافتِ ابوبکر بارے جو کہا وہ تو ٹھیک ہے لیکن یہ دوسری بات نہیں اور جو میں نے اشارہ کیا کہ ابوایوب نے اکلِ ثوم کی کراہت پر نبی اکرم کے اس سے امتناع کے ساتھ استدلال کیا تھا، عمومِ تاسی کی جہت سے یہ ان کی کہی بات سے اقرب ہے۔

- 25 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَا تَسْأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ

(نبی پاک کی اہلِ کتاب سے دینی استفادہ کرنے کی ممانعت)

ترجمہ کے الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے احمد، ابن ابوشیبہ اور بزار نے حضرت جابر سے روایت کیا کہتے ہیں حضرت عمر نبی اکرم کے پاس بعض اہل کتاب سے لی ایک کتاب کے ساتھ آئے جسے وہ آپ کی موجودی میں پڑھنے لگے تو آپ ناراض ہوئے اور فرمایا: (لقد جئتکم بھا بیضاء نقیۃ لاتسألوھم عن شیء) آگے کہا کہ اگر حق بات کی خبر دیں تو کہیں تم تکذیب کر بیٹھو اور اگر باطل بتلائیں تو کہیں تصدیق کر دو، اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے اگر موسی زندہ ہوتے تو انہیں میری اتباع کے سوا کوئی چارہ نہ ہوتا، اس کے رجال ثقہ ہیں البتہ مجالد میں ضعف ہے! بزار نے عبداللہ بن ثابت انصاری سے بھی نقل کیا کہ حضرت عمر نے تورات سے ایک صحیفہ لکھا تو آنجناب نے فرمایا اہلِ کتاب سے کسی شیٔ کی بابت سوال نہ کیا کرو، اس کی سند میں جابر جعفی ہیں جو ضعیف ہیں، ترجمہ میں ان الفاظ کو استعمال کر لیا کیونکہ صحیح حدیث سے اسکے لئے شاہد وارد ہے، عبدالرزاق نے حریث بن ظہیر کے طریق سے نقل

کیا، کہتے ہیں عبداللہ نے کہا اہلِ کتاب سے کچھ مت پوچھا کرو کہ وہ تمہیں ہرگز ہدایت کی بات نہ بتلائیں گے انہوں نے تو خود کو گمراہ کر لیا کہیں یہ نہ ہو کہ (ان سے سنی) حق بات کی تکذیب اور باطل کی تصدیق کر بیٹھو، سفیان ثوری نے اس طریق کے ساتھ یہ الفاظ نقل کئے: (لاتسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يَهْدُوْكم وقد ضلُّوا أن تكذبوا بحق أو تصدقوا بباطل) اس کی سند حسن ہے، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں یہ نہی ان سے ان امور کے پوچھنے کی ہے جن کی بابت نص نہ ہو کیونکہ ہماری شرع خود کفیل ہے اگر اس میں کوئی نص موجود نہیں تب نظر و استدلال ہے لہذا ان سے کچھ پوچھ پاچھ کی ضرورت ہی نہیں، اس نہی میں ان سے ہماری شرع کی صداقت میں اخبار پوچھنا اور سابقہ امم کی بابت استفسار کرنا شامل نہیں، جہاں تک اللہ کا یہ فرمان: (فَاسْأَلِ الَّذِيْنَ يَقْرَؤُوْنَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ) [یونس: ۹۴] تو اس سے مراد جو ان میں سے اسلام لے آئے دیگر سے پوچھنے کی نہی ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ امر (یعنی آیت میں) توحید، رسالتِ محمدیہ اور ان سے مشابہ کے ساتھ مختص ہو اور نہی اس سے ماسوا کی بابت!

مولانا انور باب (لا تسألوا أهل الكتاب الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس کے ساتھ مراد ہم سے پہلے کی شرائع کی حجیت کا بیان ہے، حسامی نے اس موضوع پر عمدہ کلام کی ہے۔

- 7361وَقَالَ أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعَ مُعَاوِيَةَ يُحَدِّثُ رَهْطًا مِنْ قُرَيْشٍ بِالْمَدِينَةِ وَذَكَرَ كَعْبَ الْأَحْبَارِ فَقَالَ إِنْ كَانَ مِنْ أَصْدَقِ هَؤُلَاءِ الْمُحَدِّثِينَ الَّذِينَ يُحَدِّثُونَ عَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ إِنْ كُنَّا مَعَ ذَلِكَ لَنَبْلُو عَلَيْهِ الْكَذِبَ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں حضرت معاویہ نے مدینہ میں لوگوں سے باتیں کرتے ہوئے کعب احبار کا تذکرہ کیا تو کہا اگرچہ وہ ان اہلِ کتاب سے اسرائیلیات بیان کرنے والوں کے سچوں میں سے تھے لیکن اسکے باوجود ہمیں کئی دفعہ ان پر کذب کا تجربہ ہوتا تھا۔

سب کے ہاں یہی ہے اسے (حدثنا) کے صیغہ کے ساتھ نہیں دیکھا، ابوالیمان ان کے شیوخ سے ہیں تو یا تو اس کا اخذ ان سے مذاکرۃً کیا یا اس لئے تصریحِ تحدیث کا ترک کیا کیونکہ یہ موقوف اثر ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا ان سے سماع نہ کر پائے ہوں پھر اسماعیلی کو پایا کہ عبداللہ بن عباس طیالسی عن بخاری سے اس کی تخریج کرتے ہوئے (حدثنا أبو اليمان) کہا، ابونعیم نے بھی اسی طریق سے اس کی تخریج کی تو ظاہر ہوا کہ یہ مسموع ہے لہذا احتمالِ ثانی مترجح ہے پھر بخاری کی تاریخِ صغیر میں بھی اسے (حدثنا أبو اليمان) کے ساتھ پایا، حمید بن عبدالرحمن یعنی ابن عوف۔ (رهطا من قريش) ان کی تعیین پر مطلع نہ ہو سکا۔ (بالمدينة) جب اپنے دورِ خلافت میں حج کرنے آئے۔ (إن كان) ان مخففہ عن مثقلہ ہے ایک روایت میں ہے: (لمن أصدق) لامِ تاکید کی زیادت کے ساتھ۔ (عن أهل الكتاب) یعنی قدیم، تو یہ تورات اور صحف کو شامل ہے ذہلی کی زہریات میں ابوالیمان سے اسی سند کے ساتھ (يتحدثون) ہے۔

(عليه الكذب) یعنی ان کی بتلائی باتوں کے برخلاف کچھ امور واقع ہوئے ہیں بقول ابن تین یہ انہی کعب مذکور کے حق میں کہی ابن عباس کے اس قول کا نحو ہے: (فوقع في الكذب) کہتے ہیں محدثین سے مراد اندادِ کعب جو اہل کتاب سے تھے اور مسلمان ہو گئے تھے تو ان سے تحدیث کیا جاتا تھا اسی طرح وہ حضرات جنہوں نے ان کی کتب کا مطالعہ کیا تو ان کے مندرجات بیان کئے، کہتے ہیں شائد یہ

کعب کی مثل تھے البتہ کعب بصیرت و معلومات میں ان سے بڑھ کر تھے، ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں حضرت معاویہ کی مراد یہ تھی کہ بسا اوقات وہ غلطی کر جاتے ہیں (عمدا) کذب مراد نہیں، ان کے غیر نے کہا: (لنبلو علیه) میں ضمیر کتاب کیلئے ہے نہ کہ کعب کیلئے، ان کی کتب میں کذب کا وقوع اس لئے ہوا کہ انہوں نے تبدیل و تحریف کیا، عیاض کہتے ہیں کتاب پر ضمیر کا عود صحیح ہے اسی طرح کعب پر بھی اور ان کی بات (حدیث) پر بھی اگرچہ تعمداً کذب مراد نہیں کیونکہ مسمی الکذب میں تعمد مشترط نہیں بلکہ یہ کسی شئ کی بابت خلافِ واقع خبر دینا ہے، اس میں کعب کیلئے تجریح بالکذب کا کوئی پہلو نہیں، ابن جوزی لکھتے ہیں معنی یہ ہے کہ کعب کی اہلِ کتاب سے نقل کردہ بعض اخبار کذب ہوتی ہیں یہ مراد نہیں کہ کعب تعمد بالکذب کرتے تھے، کعب تو اخیار احبار میں سے تھے، ان کا نام و نسب یہ ہے: کعب بن ماتع بن عمرو بن قیس، آل ذی رعین سے تھے بعض نے کہا ذوالکلاع حمیری سے، ان کے دادا کے نام و نسب میں ایک دیگر قول بھی ہے، ابو اسحاق کنیت تھی عہدِ نبوی میں بڑی عمر کے تھے، یہودی تھے اور ان کی کتب کے عالم تھے اسی لئے کعب الحبر اور کعب اَحبار کے لقب سے معروف ہوئے، عہدِ عمری میں اسلام لائے، بعض نے کہا خلافتِ صدیقی میں بعض کے مطابق عہدِ نبوی میں ہی اسلام قبول کر لیا تھا مگر مدینہ ہجرت نہ کر سکے، اول اشہر ہے، ثانی قول ابو مسہر نے سعید بن عبد العزیز سے نقل کیا، ابن مندہ نے اسے ابو ادریس خولانی کے طریق سے مسند کیا، مدینہ میں رہائش اختیار کر لی تھی حضرت عمر کے دور میں رومیوں کے خلاف جہاد میں حصہ لیا پھر حضرت عثمان کے دور میں شام منتقل ہو گئے اور حمص میں رہائش اختیار کر لی اور وہیں ۳۲ھ یا ۳۳ھ یا ۳۴ھ میں انتقال کیا بقول ابن سعد حضرت ابو درداء کے پاس ان کا ذکر ہوا تو کہنے لگے ابن حمیریہ کے پاس علمِ کثیر ہے، ابن سعد نے عبد الرحمٰن بن جبیر بن نفیر سے نقل کیا کہ حضرت معاویہ نے کہا اس میں شک نہیں کہ کعب احبار علماء میں سے ہیں ان کے پاس سمندروں جیسا علم ہے اور ہم کئی دفعہ ان کے حق میں تفریط کر جاتے ہیں، تاریخِ محمد بن عثمان بن ابو شیبہ میں ابن ابو ذئب کے حوالے سے منقول ہے کہ ابن زبیر نے کہا: (ما أصبت في سلطاني شيئا إلا قد أخبرني به كعب قبل أن يقع)(یعنی اپنی حکومت کے دوران مجھے جو واقعات پیش آئے کعب نے مجھے پہلے ہی سے ان کی بابت بتلا دیا تھا) (یہ ضعیف ہے کیونکہ اوپر بیان ہوا کہ کعب دورِ عثمانی میں فوت ہو گئے تھے جبکہ ابن زبیر نے خلافت کا ادعاء سن پینسٹھ میں کیا تھا)۔

علامہ انور (و إن كنا لنبلو عليه الكذب) کے تحت لکھتے ہیں یعنی غلطی! کذبِ عمد مراد نہیں کیونکہ وہ جلیل القدر تابعی ہیں ابن عمر کے ساتھ ان کے مکالمات ہیں ان سے علمی استفادہ کیا ہے، کذب کا اَغلاط پر اطلاق ان کے ہاں کثیر ہے تو ذہن کو حاضر رکھنا چاہئے! تعجب ہوتا ہے کہ کسی کو صیام و صلاۃ کے ساتھ موصوف کرتے ہیں پھر اس کی بابت کہتے ہیں کہ کذب بیانی کرتے تھے حالانکہ کذب تمام ادیان میں اقبح ہے (عامۃ الناس کیلئے بھی) چہ جائے کہ نماز و روزہ کے پابند کیلئے تو (عرب) دراصل غلطی پر بھی کذب کا اطلاق کرتے تھے۔

- 7362 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَقْرَءُونَ التَّوْرَاةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لأَهْلِ الإِسْلاَمِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلاَ تُكَذِّبُوهُمْ وَقُولُوا ﴿ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ ﴾ الآيَةَ .

طرفاه 4485، - 7542 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۴۶)

یہ اسی سند و متن کے ساتھ تفسیر سورۃ البقرۃ میں گزری ہے اس پر اہل کتاب سے یہاں مراد یہود ہیں لیکن حکم عام ہے جو نصاریٰ کو بھی متناول ہے۔(لا تصدقوا الخ) یہ حدیث ترجمہ کے معارض نہیں کیونکہ اس میں ان سے سوال کرنے سے نہی ہے جبکہ یہ تصدیق و تکذیب سے ہے تو ثانی کو اس امر پر محمول کیا جائے گا اگر اہلِ کتاب خود کوئی اخبار انہیں دیں (تو ان کی تصدیق یا تکذیب نہیں کرنی) اس نہی کی توجیہہ تفسیر سورۃ البقرۃ میں گزری ہے۔

- 7363حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍؓ قَالَ كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ وَكِتَابُكُمُ الَّذِى أُنْزِلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَحْدَثُ تَقْرَءُونَهُ مَحْضًا لَمْ يُشَبْ وَقَدْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ بَدَّلُوا كِتَابَ اللَّهِ وَغَيَّرُوهُ وَكَتَبُوا بِأَيْدِيهِمُ الْكِتَابَ وَقَالُوا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أَلاَ يَنْهَاكُمْ مَا جَاءَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ لاَ وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا مِنْهُمْ رَجُلاً يَسْأَلُكُمْ عَنِ الَّذِى أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ .

أطرافه 2685، 7522، - 7523 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص: ۱۵۱)

ابراہیم سے مراد ابن سعد بن ابراہیم ہیں۔(كيف تسألون الخ) اس کی شرح کتاب الشہادات میں گزری، ابن ابو شیبہ کی عکرمہ عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (عن كتبهم)۔(كتابكم الذى الخ) یہاں اسی طرح مختصراً واقع ہے سابق الذکر جگہ (أحدث الكتب) تھا عکرمہ کی روایت میں ہے: (وعندكم كتاب الله أحْدَثُ الكتب عهداً بالله) احدث کی توجیہہ کا بیان گزرا، آگے بھی آئے گا۔(لا ينهاكم) یہ استفہام ہے حرفِ استفہام محذوف ہے اسکی دلیل جو الشہادات میں گزرا: (أولا ينهاكم)۔ (عن مسأتهم) نسخہ کشمیہنی میں: (عن مساء لتهم) ہے۔

- 26 باب كَرَاهِيَةِ الْخِلاَفِ (احکامِ شرع میں اختلاف کی کراہت)

بعض نسخوں میں (الخلاف) کا لفظ ہے یعنی احکامِ شرعیہ میں! یا یہ اس سے اعم ہے، یہ ترجمہ ابن بطال سے ساقط ہوا تو اس کی احادیث سابقہ باب کے تحت ہی مندرج کی ہیں، اس کی توجیہہ یہ بیان کی کہ قرآن میں اختلاف کے وقت (مجلس سے) اٹھ کھڑے ہونے کا حکم برائے ندب ہے نہ کہ بوقتِ اختلاف تحریم قراءت کیلئے! اولی وہی جو جمہور کے ہاں واقع ہوا، اسی پر کرمانی کا جزم ہے چنانچہ عبداللہ بن مغفل کی حدیث کے آخر میں لکھا یہ اصولِ فقہ کے مسائل کے ضمن میں آخری شئ ہے جس کے ایراد کا انہوں نے ارادہ کیا۔

- 7364حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِىٍّ عَنْ سَلاَّمِ بْنِ أَبِى مُطِيعٍ عَنْ أَبِى عِمْرَانَ الْجَوْنِىِّ عَنْ جُنْدَبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اقْرَءُوا الْقُرْآنَ مَا ائْتَلَفَتْ قُلُوبُكُمْ فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَقُومُوا عَنْهُ .

أطرافه 5060، 5061، - 7365

ترجمہ: فرمایا جب تک دل لگا رہے تلاوت کرو اور اگر اکتاہٹ ہونے لگے تو ترک جاؤ۔

7365 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا أَبُو عِمْرَانَ الْجَوْنِيُّ عَنْ جُنْدَبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ اقْرَءُ وا الْقُرْآنَ مَا ائْتَلَفَتْ عَلَيْهِ قُلُوبُكُمْ فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَقُومُوا عَنْهُ .

أطرافه 5060، 5061، - 7364 (سابقہ)

7365م - وَقَالَ يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ عَنْ هَارُونَ الأَعْوَرِ حَدَّثَنَا أَبُو عِمْرَانَ عَنْ جُنْدَبٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

شیخِ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا۔ (سمع عبد الرحمن) یعنی ابن مہدی جو اسی سند میں مذکور ہیں۔ (سلاما) ابن ابومطیع، اس کے ساتھ فضائل القرآن کی عمرو بن علی عن عبدالرحمٰن سے نقل کردہ روایت کی طرف اشارہ ہے جو (حدثنا سلام بن أبي مطيع) سے روایت کی ہے، یہ عبارت صرف مستملی کے نسخہ میں ہے۔ (وقال يزيد الخ) اسے دارمی نے یزید بن ہارون سے موصول کیا لیکن (عن همام) ذکر کیا ہے پھر اس کی ابونعمان عن ہارون اعور سے تخریج کی، فضائل القرآن کے آخر میں ابوعمران پر اس حدیث کی سند میں اختلاف کا ذکر گزرا ہے وہیں اس کی شرح کی تھی، کرمانی لکھتے ہیں یزید بن ہارون کی وفات ۲۰٦ھ میں ہوئی تھی تو بظاہر بخاری کی ان سے یہ روایت معلق ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس میں توقف کی ضرورت نہیں کیونکہ امام بخاری بخارا سے یزید کی وفات سے ایک مدت بعد (تحصیلِ حدیث کیلئے) چلے تھے۔

7366 - حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا حُضِرَ النَّبِيُّ ﷺ - قَالَ وَفِي الْبَيْتِ رِجَالٌ فِيهِمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ هَلُمَّ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ قَالَ عُمَرُ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ غَلَبَهُ الْوَجَعُ وَعِنْدَكُمُ الْقُرْآنُ فَحَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ. وَ اخْتَلَفَ أَهْلُ الْبَيْتِ وَاخْتَصَمُوا فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ قَرِّبُوا يَكْتُبْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ مَا قَالَ عُمَرُ فَلَمَّا أَكْثَرُوا اللَّغَطَ وَالاِخْتِلاَفَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ قُومُوا عَنِّي قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ فَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ أَنْ يَكْتُبَ لَهُمْ ذَلِكَ الْكِتَابَ مِنِ اخْتِلاَفِهِمْ وَلَغَطِهِمْ .

أطرافه 114، 3053، 3168، 4431، 4432، - 5669 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص:۵۳۲)

(اختصموا) ابوذر کے ہاں یہی ہے اور یہ (اختلفوا) کیلئے تفسیر ہے، دیگر کے ہاں: (واختصموا) ہے واو عاطفہ کے ساتھ، آخر المغازی میں بھی اسی طرح گزری۔ (قال عبيد الله) یہ ابن عبداللہ بن عتبہ ہیں اسی مذکور سند کے ساتھ یہ متصل ہے، اس کا بیان کتاب العلم میں اور اواخر المغازی کے باب (الوفاة النبويه) میں گزرا۔

27 - باب نَهْيِ النَّبِیِّ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ عَلَى التَّحْرِيمِ إِلَّا مَا تُعْرَفُ إِبَاحَتُهُ

(نبی پاک کی نہی ہمیشہ تحریمی ہوگی الا یہ کہ اس کی اباحت معلوم ہو[تب یہ تنزیہی ہوگی])

وَكَذَلِكَ أَمْرُهُ نَحْوَ قَوْلِهِ حِينَ أَحَلُّوا أَصِيبُوا مِنَ النِّسَاءِ وَ قَالَ جَابِرٌ وَلَمْ يَعْزِمْ عَلَيْهِمْ وَلَكِنْ أَحَلَّهُنَّ لَهُمْ .وَقَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ نُهِينَا عَنِ اتِّبَاعِ الْجَنَازَةِ وَلَمْ يُعْزَمْ عَلَيْنَا (اسی طرح آپ کا امر جیسے جب صحابہ احرام سے حلال ہوئے تو انہیں کہا اپنی بیویوں کے پاس جاؤ، اسکا مطلب یہ نہ تھا کہ سب کو اسکا پابند کر دیا لیکن ان کیلئے حلال کیا، ام عطیہ کہتی ہیں ہمیں جنازوں کے ہمراہ جانے سے منع کیا گیا لیکن اس میں سختی نہیں کی)

یعنی آنجناب سے صادر نہی تحریم پر محمول ہوگی اور یہ اس ضمن میں حقیقی معنی ہوگا۔ (إلا ما تعرف إباحته) یعنی سیاق کی دلالت یا قرینہ حال یا اس پر قائم کوئی دلیل سے۔ (وكذلك أمره) یعنی آپ کے امر کی مخالفت حرام ہے کیونکہ آپکا امتثالِ امر واجب ہے الا یہ کہ ارادہ ندب یا اس کے غیر پر کوئی دلیل قائم ہو۔ (نحو قوله حين أحلوا) یعنی حجۃ الوداع میں جب صحابہ کرام کو حج (کا اہلال) فسخ کر کے عمرہ کی نیت کرنے کا حکم دیا اور اس کے احرام سے تحلل کا، امر سے مراد (صیغہِ افعل) اور نہی سے مراد (لا تفعل) کا صیغہ ہے، صحابی کے قول: (أمرنا رسول الخ) اور (نهانا عنه) کی بابت اختلاف ہے، تو اکثر سلف کے نزدیک کوئی فرق نہیں! بعض اصولیوں نے صیغہِ امر کی سترہ وجہیں وضع کی ہیں اور نہی کی آٹھ، قاضی ابوبکر بن طیب نے مالک اور شافعی سے نقل کیا کہ ان کے ہاں امر ہمیشہ ایجاب اور نہی تحریم کیلئے ہے حتی کہ اس کے برخلاف کوئی دلیل قائم ہو، بقول ابن بطال یہی جمہور کا قول ہے، کثیر شافعیہ اور ان کے غیر نے کہا امر ندب اور نہی کراہت پر (محمول) ہوگی حتی کہ امر میں کوئی دلیلِ وجوب اور نہی میں دلیل تحریم قائم ہو، ان میں کثیر نے توقف کیا ان کے توقف کا سبب صیغہِ امر کا ایجاب، ندب، اباحت، ارشاد اور دیگر کئی اغراض کیلئے ورود ہے، جمہور کی حجت یہ ہے کہ جس نے مامور بہ فعل کیا وہ تعریف کا مستحق ہوا اور جس نے اس کا ترک کیا وہ ذم کا مستحق ہوا اسی طرح نہی میں اس کا عکس، اور اللہ کا فرمان: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) [النور: ٦٣] امر و نہی دونوں کو مشتمل ہے، اس میں مذکور وعید فعلاً و ترکاً اس کی تحریم پر دال ہے۔

(أصيبوا من النساء) یہ بیویوں سے جماع کر لینے کی اذنِ احلال میں مبالغہ کی طرف اشارہ تھا کیونکہ (احرام کی حالت میں) جماع کرنا مفسدِ نسک ہے دیگر محرماتِ احرام اس کی مثل نہیں، حماد بن زید کی ابن جریج سے کتاب الشرکۃ میں گزری روایت میں تھا : (فأمرنا فجعلناها عمرة و أن نحل إلى نسائنا)۔ (وقالت أم عطية الخ) یہ کتاب الجنائز میں گزری ہے، اس کے اور حدیثِ جابر کے مابین فرق اختلافِ سببین کی جہت سے ہے تو وہ قصہ جو روایتِ جابر میں ہے وہ ممانعت کے بعد اباحت ہے تو یہ وجوب پر دال نہیں اس قرینہِ مذکور کی وجہ سے لیکن حضرت جابر کی اس میں تاکید تھی اور جو قصہ ام عطیہ کی حدیث میں ہے وہ (نهي بعد إباحة) ہے تو یہ تحریم میں ظاہر ہے تو انہوں نے ارادہ کیا کہ ان کے لئے تبیین کریں کہ آپ نے ان کے لئے تصریح بالتحریم نہ کی تھی اور صحابی اوروں کی نسبت اعرف بالمراد ہوتا ہے، اس کی مفصل شرح کتاب الجنائز میں گزری۔

علامہ انور باب (نهي النبي ﷺ عن التحريم إلا ما يعرف الخ) کے تحت لکھتے ہیں ایک اور اصولی مسئلہ میں داخل

ہوئے وہ یہ کہ امر اطلاق کی صورت میں برائے وجوب ہوگا اسی طرح نہی برائے تحریم الا یہ کوئی قرینہ اس کے برخلاف قائم ہو، میں کہتا ہوں حضرات جابر اور ام عطیہ کی کلام سے مستفاد ہے کہ امر اور نہی کے تحت کئی مراتب ہیں۔

- 7367حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ عَطَاءٌ قَالَ جَابِرٌ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ فِي أُنَاسٍ مَعَهُ قَالَ أَهْلَلْنَا أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْحَجِّ خَالِصًا لَيْسَ مَعَهُ عُمْرَةٌ قَالَ عَطَاءٌ قَالَ جَابِرٌ فَقَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ صُبْحَ رَابِعَةٍ مَضَتْ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ فَلَمَّا قَدِمْنَا أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَحِلَّ وَقَالَ أَحِلُّوا وَأَصِيبُوا مِنَ النِّسَاءِ قَالَ عَطَاءٌ قَالَ جَابِرٌ وَلَمْ يَعْزِمْ عَلَيْهِمْ وَلَكِنْ أَحَلَّهُنَّ لَهُمْ فَبَلَغَهُ أَنَّا نَقُولُ لَمَّا لَمْ يَكُنْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ عَرَفَةَ إِلَّا خَمْسٌ أَمَرَنَا أَنْ نَحِلَّ إِلَى نِسَائِنَا فَنَأْتِي عَرَفَةَ تَقْطُرُ مَذَاكِيرُنَا الْمَذْيَ قَالَ وَيَقُولُ جَابِرٌ بِيَدِهِ هَكَذَا وَحَرَّكَهَا فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ قَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَتْقَاكُمْ لِلَّهِ وَأَصْدَقُكُمْ وَأَبَرُّكُمْ وَلَوْلَا هَدْيِي لَحَلَلْتُ كَمَا تَحِلُّونَ فَحِلُّوا فَلَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا أَهْدَيْتُ فَحَلَلْنَا وَسَمِعْنَا وَأَطَعْنَا

ترجمہ: حضرت جابر نے کئی لوگوں کی موجودی میں بیان کیا کہ ہم اصحاب رسول نے خالص حج کا احرام باندھا اسکے ساتھ عمرہ کی نیت نہ کی تھی، کہتے ہیں نبی پاک چار ذوالحجہ کی صبح مکہ پہنچے تو یہاں آ کر نبی پاک نے حکم دیا کہ ہم احرام کھول دیں اور اپنی بیویوں کے قریب جائیں، بقول ان کے اسکا پابند نہیں کیا لیکن انہیں ہمارے لئے حلال کر دیا تو آپ کو ہمارے بعض کا یہ قول پہنچا کہ اب یوم عرفہ میں صرف پانچ دن رہ گئے ہیں تو آپؐ نے بیویوں کے پاس جانا حلال کر دیا ہے تو ہم عرفہ ایسی حالت میں جائیں کہ ہمارے ذکور سے منی گرتی ہو؟ تو نبی پاک کھڑے ہوئے اور تقریر فرمائی جس میں کہا تم جانتے ہو میں تم سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا اور تم سب سے بڑھ کر سچا اور نیک ہوں اور اگر میرے ہمراہ میری یہ قربانیاں نہ ہوتیں تو تمہاری طرح میں بھی حلال ہو جاتا اگر پہلے سے وہ معاملہ جانتا جو بعد میں جانا تو میں قربانیاں ساتھ نہ لاتا، کہتے ہیں تو ہم حلال ہو گئے اور سمع و اطاعت کی روش اختیار کی۔

(وقال جابر الخ) یہ کسی محذوف شئ پر معطوف ہے جو کتاب الحج کے باب (من أهل في زمن النبي ﷺ كإهلال النبي) سے ظاہر ہے اسی طرح اواخر المغازی کے باب(بعث علي إلى اليمن) سے جہاں انہی دونوں سندوں کے ساتھ معلقاً وموصولاً نقل کیا، یہ الفاظ تھے:(أمر النبي ﷺ عليا أن يقيم على إحرامه) تو یہی قصہ ذکر کیا آ گے تھا: (قال وقال جابر أهللنا بالحج خالصا) ، جہاں تک معلق روایت تو اسے اسماعیلی نے مذکورہ طریق کے ساتھ محمد بن بکر سے موصول کیا۔ یحی قطان عن ابن جریج کے طریق سے بھی اس کی تخریج کی، محمد بن بکر کی روایت نے عطاء کے حضرت جابر سے تصریح سماع کا افادہ دیا۔(في أناس معه) اس میں التفات ہے نسق کلام تھا کہ کہتے:(معي) قطان کی روایت میں یہی ہے! قولہ:(أهللنا بالحج خالصا ليس معه عمرة) یہ ابتدائے امر پر محمول ہے بعد ازاں نبی اکرم نے حج پر ادخال عمرہ کی اور حج فسخ کر کے عمرہ بنا لینے کی اذن مرحمت فرمائی تھی تو اس طرح تین قسم کے صورت حال ہو گئی

تھی جیسے حضرت عائشہ نے کہا: (منا من أهل بالحج ومنا من أهل بعمرة و منا من جمع) یہ کتاب الحج میں مشروحا گزری۔

(وقال عطاء عن جابر) یہ انہی دونوں مذکورہ سندوں کے ساتھ موصول ہے۔ (صبح رابعة) اس کا بیان مشار الیہ باب کی حدیثِ انس میں گزرا۔ (ولم یعزم علیهم) اپنی بیویوں سے جماع کرنا، کیونکہ آنجناب کا مذکورہ امر برائے اباحت تھا اسی لئے حضرت جابر نے (ولکن أحلهن لهم) کہا، بابِ مذکور میں گزرا کہ لوگوں نے کہا: (أی الحل ؟ قال الحل کله) ۔ (إلا خمس لیال) یعنی ان کی اولین رات اتوار کی اور آخری جمعرات کی رات ہے کیونکہ مکہ سے ان کی روانگی بدھ کے پچھلے پہر تھی تو جمعرات کی رات منی میں گزاری اور جمعرات کا دن یومِ عرفہ تھا۔

(المذی) مستملی کے ہاں (المنی) ہے، اسماعیلی کے ہاں بھی یہی ہے اس کی تائید حماد بن زید کی روایت میں واقع یہ الفاظ کرتے ہیں: (فَیَرُوحُ أحدُنا إلی منی و ذَکَرُہٗ یَقْطُرُ مَنِیًّا) منیٰ کا اس لئے ذکر کیا کہ اولاً ادھر ہی آتے ہیں، (وحر کها) حماد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فقال جابر بکفه) یعنی کف سے اشارہ کیا، کرمانی کہتے ہیں یہ اشارہ کیفیتِ تقطُّر کے لئے تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ محلِ تقطر کی طرف ہو، اسماعیلی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (قال یقول جابر کأنی أنظر إلی یده یحر کها) یہ محتمل ہے کہ مرفوع ہو۔ (فقال رسول الخ) روایتِ حماد میں: (خطیبا) بھی ہے یہ بھی کہ آپ نے کہا: (بلغنی أن أقواما یقولون کذا و کذا)۔ (قدعلمتم الخ) الحج کی روایت میں ہے: (والله لأنا أبرُّ وأتقیٰ لِلّٰہ منهم) ۔ (ولولا هدیی لحللت الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (لأحللت) باب (عمرة التنعیم) میں بھی یہی لفظ گزرا، یہ دونوں لغت ہیں، شرحِ حدیث وہیں گزری البتہ حضرت جابر کی پوری کلام اور خطبہ نبوی مذکور نہ تھا۔ (فحلوا) اس میں یہی صیغہِ امر کے ساتھ ہے۔

- 7368 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ الْمُزَنِيُّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ صَلُّوا قَبْلَ صَلاَةِ الْمَغْرِبِ قَالَ فِي الثَّالِثَةِ لِمَنْ شَاءَ كَرَاهِيَةَ أَنْ يَتَّخِذَهَا النَّاسُ سُنَّةً .

طرفه - 1183

ترجمہ: عبداللہ مزنی راوی ہیں کہ نبی کریم نے فرمایا نمازِ مغرب سے قبل بھی نماز پڑھو، تیسری دفعہ میں یہ بھی کہا جو چاہے، اس امر کو مکروہ گردانتے ہوئے کہ لوگ اسے سنن کا درجہ دے لیں۔

ابو معمر عبدالوارث سے ابن سعید اور حسین سے مراد ابن ذکوان معلم ہیں، اسماعیلی کی روایت میں نسبت مذکور ہے ابن بریدہ، عبداللہ اور عبداللہ مزنی، ابن مغفل ہیں، اس کا بیان کتاب الصلاۃ میں گزرا اسماعیلی نے (عن عبدالله) پر اقتصار کا سبب بیان کیا ہے چنانچہ محمد بن عبیدہ بن حسان عن عبدالوارث کے طریق سے اس کی روایت میں (عن عبدالله المزنی) ذکر کیا جیسے یہاں ہے اور کہا میں نے لکھا تو تھا لیکن بھول گیا کہ ابن مغفل کہا تھا یا ابن معقل ! شرحِ حدیث کتاب الصلاۃ کے باب (کم بین الأذان والإقامة) میں گزری، موضعِ ترجمہ اس کے آخر میں مذکور: (لمن شاء) ہے کہ اس میں اشارہ ہے کہ امر وجوب میں حقیقت ہے (یعنی حقیقی معنی میں) تو اسی لئے اس کے پیچھے فعل وترک کے مابین تخییر پر دال الفاظ ذکر کئے تو یہ وجوب پر محمول کرنے سے صارف ہے۔ (أن یتخدها الناس سنة) یعنی طریقہ

لازمہ کہ اس کا ترک جائز نہ ہو یا مراد سنتِ راتبہ کہ اس کا ترک مکروہ ہو! بہر حال مقابلِ وجوب مراد نہیں جیسا کہ گزرا۔

- 28 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾

(اللہ تعالی کا حکم: مسلمانوں کے امور باہم مشاورت سے طے ہوں)

﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ وَأَنَّ الْمُشَاوَرَةَ قَبْلَ الْعَزْمِ وَالتَّبَيُّنِ لِقَوْلِهِ ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ فَإِذَا عَزَمَ الرَّسُولُ ﷺ لَمْ يَكُنْ لِبَشَرٍ التَّقَدُّمُ عَلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَشَاوَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَصْحَابَهُ يَوْمَ أُحُدٍ فِي الْمُقَامِ وَالْخُرُوجِ فَرَأَوْا لَهُ الْخُرُوجَ فَلَمَّا لَبِسَ لَأْمَتَهُ وَعَزَمَ قَالُوا أَقِمْ فَلَمْ يَمِلْ إِلَيْهِمْ بَعْدَ الْعَزْمِ وَقَالَ لَا يَنْبَغِي لِنَبِيٍّ يَلْبَسُ لَأْمَتَهُ فَيَضَعُهَا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَ شَاوَرَ عَلِيًّا وَأُسَامَةَ فِيمَا رَمَى أَهْلُ الْإِفْكِ عَائِشَةَ فَسَمِعَ مِنْهُمَا حَتَّى نَزَلَ الْقُرْآنُ فَجَلَدَ الرَّامِينَ وَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَى تَنَازُعِهِمْ وَلَكِنْ حَكَمَ بِمَا أَمَرَهُ اللَّهُ وَكَانَتِ الْأَئِمَّةُ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ يَسْتَشِيرُونَ الْأُمَنَاءَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْأُمُورِ الْمُبَاحَةِ لِيَأْخُذُوا بِأَسْهَلِهَا فَإِذَا وَضَحَ الْكِتَابُ أَوِ السُّنَّةُ لَمْ يَتَعَدَّوْهُ إِلَى غَيْرِهِ اقْتِدَاءً بِالنَّبِيِّ ﷺ ، وَرَأَى أَبُو بَكْرٍ قِتَالَ مَنْ مَنَعَ الزَّكَاةَ فَقَالَ عُمَرُ كَيْفَ تُقَاتِلُ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَ هُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ وَ اللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ مَا جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ تَابَعَهُ بَعْدُ عُمَرُ فَلَمْ يَلْتَفِتْ أَبُو بَكْرٍ إِلَى مَشُورَةٍ إِذْ كَانَ عِنْدَهُ حُكْمُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الَّذِينَ فَرَّقُوا بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَأَرَادُوا تَبْدِيلَ الدِّينِ وَأَحْكَامِهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ وَكَانَ الْقُرَّاءُ أَصْحَابَ مَشُورَةِ عُمَرَ كُهُولًا كَانُوا أَوْ شُبَّانًا وَكَانَ وَقَّافًا عِنْدَ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

(قرآن میں ہے: اور ان سے آپ مشورے کیجئے، اور مشاورت عزم اور ارادے کا اظہار کر دینے سے قبل ہوتی ہے کیونکہ قرآن میں کہا: پس جب عزم کر لو تو اللہ پہ بھروسہ کرو، تو جب نبی پاک کسی کام کا عزم کر لیتے تو کسی کیلئے روا نہ تھا کہ اللہ و رسول سے آگے بڑھے، نبی پاک نے احد کے دن صحابہ سے مشورہ کیا کہ یہیں ٹھہر کر جنگ لڑیں یا میدان میں نکلیں؟ تو اکثریت نے میدان میں نکلنے کا مشورہ دیا تو جب آپ ہتھیار بند ہو گئے اور عزم کر لیا تو لوگ کہنے لگے یہیں ٹھہرتے ہیں تو آپ نے عزم کے بعد ان کی اس بات پر دھیان نہیں دیا اور فرمایا کسی نبی کیلئے جائز نہیں کہ ہتھیار پہن کر اسے اتار دے حتی کہ اللہ کوئی فیصلہ کر دے، آپ نے حضرت عائشہ پر تہمت لگنے کے واقعہ میں حضرات علی اور اسامہ سے مشورہ کیا تو ان کی بات سنی تا آنکہ قرآن نازل ہوا اور آپ نے بہتان طرازوں کو حد ماری اور ان کے تنازع کی طرف ملتفت نہ ہوئے بلکہ اللہ کے حکم کو نافذ کیا نبی پاک کے بعد خلفاء ہمیشہ امین اہلِ علم سے مباح امور میں مشاورت کرتے رہے تاکہ سہل ترین کو اختیار کریں تو جب کتاب وسنت کا کوئی حکم واضح ہوتا تو اس صورت میں کسی مشاورت وغیرہ کا نہ سوچتے تھے! حضرت ابو بکر کی رائے بنی کہ مانعینِ زکات سے قتال کریں تو حضرت عمر نے کہا آپ ان لوگوں سے کیونکر لڑ سکتے ہیں جبکہ نبی پاک نے کہا مجھے حکم ہے کہ لوگوں سے قتال کروں حتی کہ وہ کلمہ پڑھ لیں تو اگر یہ پڑھ لیں تو مجھ سے اپنی جانیں اور اموال بچا لیں گے تو ابو بکر نے کہا اللہ کی قسم میں ان لوگوں سے ضرور لڑوں گا جنہوں نے ان کے مابین تفریق کی جنہیں نبی پاک نے جمع رکھا پھر حضرت عمر نے بھی ان کی متابعت کی تو اس مسئلہ میں ابو بکر مشورہ لینے کی

جانب ملتفت نہ ہوئے کیونکہ ان کی نظر میں نبی پاک کا نماز اور زکات کے مابین تفرقہ اور دین اور احکام میں تبدیلی کرنے والوں کی بابت حکمِ نبوی واضح تھا، نبی پاک نے فرمایا جس نے دین میں تبدیلی کی اسے قتل کردو، اور قراء حضرت عمر کے حلقہِ مشاورت میں شامل تھے چاہے جوان ہوں یا بڑی عمر کے، اور وہ اللہ کی کتاب کے پاس بہت ٹھہر جانے والے تھے)

یہ ترجمہ اسی طرح ابوذر کے ہاں مذکور مابعد کے دونوں تراجم پر مقدم مذکور ہوا، دیگر کے ہاں ان سے متاخر ہے نسفی نے بھی موخر کیا لیکن ان سے (نهي على التحريم) کا ترجمہ ساقط ہے، جہاں تک پہلی آیت تو بخاری نے الادب المفرد میں اور ابن ابو حاتم نے قوی سند کے ساتھ حسن سے نقل کیا کہ (ما تشاوَرَ قومٌ قطُّ بينهم إلا هَدَاهم اللهُ لِأفْضَلِ ما يَحْضُرُهم) ایک طریق میں یہ الفاظ ہیں: (إلا عزم الله لهم بالرشد أو بالذي ينفع)(یعنی اللہ ان کے مقدر میں رشد ونفع کرے گا) اور جو دوسری آیت ہے تو ابو حاتم نے حسن سند کے ساتھ حسن ہی سے نقل کیا کہ اللہ کو علم تھا کہ آنجناب کو اس (یعنی مشاورت کرنے کی) کی ضرورت نہیں لیکن مراد یہ تھی کہ بعد والوں کے لئے اسوہ ہو، ابو ہریرہ سے ایک روایت میں ہے میں نے نبی اکرم سے بڑھ کر اپنے صحابہ سے کسی کو مشورہ لینے والا نہیں دیکھا، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ یہ منقطع ہے، ترمذی نے الجہاد میں اس کی طرف اشارہ کیا اور لکھا کہ ابو ہریرہ سے مروی ہے تو یہی ذکر کی، الشروط میں حضرت مسور بن مخرمہ سے نبی اکرم کا یہ قول نقل کیا تھا: (أشِيرُوا عَلَيَّ في هؤلاء القوم) اس میں حضرات ابوبکر وعمر کا مشورہ اور آپ کا ان کے مشورہ پر عمل کرنا بھی ذکر کیا، یہ صلح حدیبیہ بارے ایک طویل حدیث ہے۔

(وإن المشاورة قبل العزم الخ) وجہِ دلالت جو عکرمہ اور جعفر صادق کی قراءت سے وارد ہوا کہ وہ (عزمت) کو تاء کی پیش کے ساتھ پڑھتے تھے یعنی (إذا أرشدتك إليه فلا تعدل عنه) (یعنی جب میری جناب سے رہنمائی مل جائے تو اس سے عدول نہ کریں) تو گویا مشورہ کرنے کی مشروعیت عدمِ عزم کے صورت میں ہے اور یہ واضح ہے، متعلقِ مشورہ میں اختلاف ہے تو بعض نے کہا ہر اس شئ میں جس میں نص نہ ہو، بعض نے کہا فقط دنیوی امر میں، بقول داودی صرف ان جنگی امور ومعاملات میں صحابہ سے مشورے کرتے تھے جن میں کوئی حکمِ خداوندی نازل نہ ہوا ہوتا، کیونکہ حکم کی معرفت کی تو خود آپ سے طلب کی جاتی تھی، کہتے ہیں جس نے کہا کہ آپ احکام بارے مشاورت کرتے تھے تو یہ اس کی عظیم غفلت ہے، جہاں تک غیرِ احکام تو کئی دفعہ آپ اوروں سے دیکھ سن لیتے تھے جیسے راستوں کی معرفت کے لئے دلیلِ راہ کو ساتھ لیا، ان کے غیر نے کہا لفظ اگرچہ عام ہے لیکن مراد اس کے ساتھ خصوص ہے، کہا اس امر پر اتفاق ہے کہ آپ فرائضِ احکام میں صحابہ سے مشاورت نہ کیا کرتے تھے، بقول ابن حجر یہ اطلاق محلِ نظر ہے، ترمذی نے۔ اور حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا۔ حضرت علی سے روایت نقل کی کہ جب آیت: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ الخ)[المجادلة : ۱۲] نازل ہوئی تو مجھ سے نبی اکرم نے مشورہ کیا کہ کیا رائے ہے؟ (یعنی کتنا صدقہ مقرر کریں) ایک دینار کیسا رہے گا ؟ عرض کی اس کی طاقت نہ پائیں گے، فرمایا پھر نصف دینار؟ عرض کی یہ بھی نہ کر سکیں گے، پوچھا پھر کتنا ہو؟ عرض کی: (شعيرة) (یعنی کچھ جو) فرمایا: (إنك لزهيد) (یعنی دنیا سے بہت بے رغبت ہو) تو یہ آیت نازل ہوئی: (ءَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمُ الخ) [المجادلة : ۱۳] کہتے ہیں تو میرے ذریعہ اللہ نے اس امت سے تخفیف کر دی تو اس حدیث میں بعض احکام میں مشاورت کا ذکر ہوا، سہیلی نے ابن عباس سے نقل کیا کہ مشاورت ابوبکر وعمر کے ساتھ خاص تھی اور شائد یہ تفسیرِ کلبی سے ہے پھر مجھے اسد بن موسی فضائل الصحابہ میں اور یعقوب بن سفیان کی المعرفہ میں لا باس بہ سند کے ساتھ عبدالرحمن بن غنم

سے اس کا متند ملا، ان کا صحابہ سے ہونا مختلف فیہ امر ہے، ان سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے ابوبکر وعمر سے فرمایا اگر تم دونوں کسی معاملہ میں باہمی اتفاق سے کوئی مشورہ دو تو کبھی اس کی خلاف ورزی نہ کروں، ایک وادی میں صحابہ کرام کے سوتے رہ جانے بارے ابو قتادہ کی روایت میں ہے: (إِنْ تُطِيعُوا أبا بكر و عمر تَرْشَدُوا) (یعنی اگر تم ابوبکر وعمر کی باتیں مانو تو رشد پاؤ) لیکن اس میں تخصیص کی حجت نہیں، الادب میں طاؤس عن ابن عباس سے آیت (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) کے بارہ میں ہے ای (فی بعض الأمر) (یعنی بعض معاملات میں) بعض نے کہا یہ قراءت کا حصہ نہیں بلکہ تفسیر کے بطور کہا، بعض نے اسے ابن مسعود کی قراءت کے بطور نقل کیا، کثیر شافعیہ نے مشاورت کو خصائص میں شمار کیا ہے، اس کے وجوب میں اختلاف کیا تو بیہقی نے المعرفہ میں استحباب عن النص نقل کیا اسی پر ابونصر قشیری نے اپنی تفسیر میں جزم کیا اور یہی مرجح ہے۔

(فإذا عزم الرسول لم یکن الخ) مراد یہ کہ آنجناب مشاورت کے بعد اگر کسی کام کے کرنے پر عزم کر لیں اس امر میں جس پر مشورہ واقع ہوا اور شروعات کر لیں تو کسی کے لئے جائز نہیں کہ اب اس کے برخلاف کا مشورہ دے کیونکہ سورۃ الحجرات میں (تقدّم بین یدی الله و رسوله) سے نہی وارد ہے اس کے اور آیۃ المشورۃ کے مابین جمع سے اس کے عموم کی مشورہ کے ساتھ تخصیص ظاہر ہوئی تو تقدم جائز تو ہے لیکن آپ کی اذن سے جب آپ مشورہ طلب کریں، ہاں مشورہ سے دیگر صورتِ احوال میں اہلِ اسلام کے لئے تقدم جائز نہ ہو گا تو استشارت کے جواب میں کچھ کہنا مباح کیا لیکن ابتداء بالمشورۃ وغیرہا سے زجر کی، اس میں آپ کی رائے پر اعتراض کرنا بھی بطریقِ اولی داخل ہوا اور اس سے مستفاد ہوا کہ آپ کا امر اگر ثابت ہو تو کسی کے لئے روا نہیں کہ اس کی مخالفت کرے یا مخالفت میں تحیّل کرے بلکہ اسی کو اصل بنائے جس کی طرف اسکے برخلاف کو رد کیا جائے گا نہ کہ بالعکس! جیسے بعض مقلدین کا شیوہ ہے، یہ لوگ اللہ کے اس فرمان سے غافل ہوئے: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) [النور: ۶۳] مشورہ میں دو لغت ہیں: ایک فتحِ میم ضمِ شین اور سکونِ واؤ اور دوم شین کا سکون اور واؤ پر زبر، اول ارجح ہے (اردو میں نمبر دوم متداول ہے)۔

(وشاور النبی الخ) یہ مترجم بہ کے لئے مثال کے بطور ذکر کیا کہ مشاورت کے بعد پھر جب عزم کر لیا تھا تو پھر رجوع نہیں کیا، اسے طبرانی نے۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا۔ عبداللہ بن وہب عن عبدالرحمن بن ابوزناد عن ابیہ عن عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہتے ہیں: (تنفل رسول الله ﷺ سیفه ذا الفقار یوم بدر) (یعنی نبی پاک نے ذوالفقار نامی تلوار بدر کی غنیمت سے اپنے حصہ کے بطور حاصل کی تھی، یا یہ معنی ہے کہ اس روز اسے قتال کیلئے تصدّق کر دیا) کہتے ہیں احد کے موقع پر اسی کی بابت آپ کو خواب آیا تھا، اس کی تفصیل یہ کہ جب مشرکین کا لشکر آیا آپ کی ذاتی رائے تھی کہ مدینہ کے اندر رہ کر دفاع کیا جائے تو کچھ لوگوں کی جو بدر میں حاضر نہ ہو سکے تھے، رائے تھی کہ احد کے میدان میں نکل کر مقابلہ کیا جائے، ان کا کہنا تھا ہم امید کریں گے کہ اس طرح اہلِ بدر کی سی فضیلت ہمیں بھی حاصل ہو جائے تو انہوں نے اتنا اصرار کیا کہ آپ ہتھیار بند ہو کر نکل آئے اب انہیں ندامت ہوئی تو کہنے لگے یا رسول اللہ اگر آپ کی رائے ہے کہ ادھر ہی رہ کر لڑا جائے تو اسی پر عمل کریں! لیکن فرمایا کسی نبی کے لئے مناسب نہیں کہ ہتھیار پہن کر اتار دے حتی کہ اللہ تعالیٰ اس کے اور اس کے دشمن کے درمیان فیصلہ کر دے، آپ پہلے انہیں بتلا چکے تھے کہ میں نے خواب میں اپنے آپ کو زرہ بکتر میں ملبوس دیکھا ہے اور میں نے اس کی تعبیر مدینہ کے ساتھ کی ہے، اس کی سند حسن ہے احمد، دارمی اور نسائی نے حماد بن سلمہ

عن ابوالزبیرعن جابر سے اس کا نحونقل کیا، کتاب تعبیر میں اس کی طرف اشارہ گزرا ہے اس کی سند صحیح ہے، احمد کے الفاظ ہیں کہ میں نے دیکھا گویا میں درعِ حصینہ میں ہوں اور دیکھا کہ ایک گائے ذبح ہو رہی ہے تو درعِ حصینہ کی تعبیر مدینہ کے ساتھ کی، محمد بن اسحاق نے سیرت میں یہ قصہ بطولہ نقل کیا ہے اس میں ہے کہ رئیس المنافقین ابن ابی کی بھی رائے یہی تھی کہ مدینہ کے اندر رہ کر لڑا جائے جب نبی اکرم احد کی طرف نکلے تو ناراض ہوا اور کہا دوسروں کی بات مانی میری نہیں تو اپنے ساتھیوں کو لے کر پلٹ آیا اور یہ کل لشکر کا تیسرا حصہ تھے۔

(لأمته) ہمزہ ساکن کے ساتھ، یعنی زرہ، بعض نے کہا فتحِ ہمزہ اور تخفیفِ لام کے ساتھ ہے زرہ بکتر اور خود اور دیگر آلات حرب پر اس کا اطلاق ہے، اسکی جمع (لأم) ہے جیسے تمرۃ/تمر، کبھی ہمزہ کی تسہیل کر دی جاتی ہے اس کی جمع میں (لُؤم) بھی کہا گیا پھر غیر قیاسی طور پر لام کو مفتوح کر دیا گیا، (اِستَلأمَ لِلقِتَال) جب کامل طور سے ہتھیار بند ہو۔

(فسمع منهما حتى نزل القرآن) ابن بطال قابسی سے ناقل ہیں کہ (منهما) کی ضمیر علی واسامہ کے لئے ہے، تہمت بازوں پر اجرائے حد کی کوئی سند ذکر نہیں کی، بقول ابن حجر جہاں تک اصلِ مشاورت ہے تو اسے بالاختصار اسی باب میں موصول کیا، قصہ افک میں بھی مطولا اور تفسیر سورۃ النور میں مشروحا گزری ہے تو مراد یہ کہ ان کی باتیں سنیں لیکن ان سب پر عمل نہیں کیا حتی کہ وحی نازل ہوگئی، جہاں تک حضرت علی ہیں تو انہوں نے اپنے قول (والنساء سواها كثير) کے ساتھ علیحدگی کا اشارہ کیا تھا، اس بارے ان کے عذر کا بیان گزرا اور جو حضرت اسامہ ہیں تو انہوں نے واشگاف کہا کہ حضرت عائشہ کی بابت میرے علم میں خیر ہی ہے تو آنجناب نے حضرت علی کے اس اشارہِ مفارقت پر عمل نہ کیا تھا لیکن دوسری بات کہ خادمہ سے پوچھیں، مانی اور اس سے پوچھا، عدمِ مفارقت بارے اسامہ کے قول پر عمل کیا لیکن انہیں میکے جانے کی اجازت دیدی! جہاں تک (فجلد الرامين) ہے تو شیخین یا ان میں سے ایک کی کسی روایتِ افک کے طریق میں اس کا وقوع نہیں ہاں احمد اور اصحاب سنن کی محمد بن اسحاق عن عبداللہ بن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرہ عن عائشہ سے روایت میں ہے، کہتی ہیں جب میری براءت نازل ہوئی تو نبی اکرم منبر پر کھڑے ہوئے اور انہیں طلب کیا اور حد لگائی: (فدعا بهم و حَدَّهُمْ) ایک طریق میں ہے دو مردوں اور ایک عورت کی بابت حکم دیا تو انہیں حد ماری گئی، ابوداؤد کی روایت میں ان کے نام بھی مذکور ہیں: مسطح بن اثاثہ، حسان بن ثابت اور حمنہ بنت جحش، ترمذی کہتے ہیں یہ حدیث حسن ہے ہم اسے نہیں پہچانتے مگر ابن اسحاق کی حدیث سے اسی طریق کے ساتھ، بقول ابن حجر بعض طرق میں ان کی تحدیث کی تصریح واقع ہے اس بارے التفسیر کی حدیثِ افک میں مبسوط بحث گزری۔

(ولم يلتفت إلى تنازعهم الخ) ابن بطال قابسی سے نقل کرتے ہیں گویا مراد (تنازعهما) ہے (یعنی ان دو کا تنازع) تو الف ساقط ہو گیا کیونکہ مراد اسامہ اور علی ہیں، کرمانی کہتے ہیں قیاس یہ ہے کہ (تنازعهما) کہا جاتا الا یہ کہ کہا جائے اقلِ جمع دو ہیں یا جمع سے مراد وہ دونوں جو ان کے ساتھ تھے یا اس رائے پر جو ان سے موافق تھے اھ، طبرانی نے ابن عمر سے قصہ افک میں نقل کیا کہ نبی اکرم نے حضرات علی، اسامہ اور بریرہ کو بلوایا، تو گویا ضمیرِ جمع کے ساتھ حضرت بریرہ کے ان دونوں کے ساتھ ضم کا اشارہ دیا لیکن بعض نے اس میں اشکال سمجھا ہے اس وجہ سے کہ حدیثِ صحیح کے سیاق کا ظاہر یہ ہے کہ بریرہ حاضر نہ تھیں کیونکہ تصریح کی کہ ان کی طرف پیغام بھیجا، اس کا جواب یہ ہے کہ تنازع سے مراد ان مذکورین کے اقوال کا باہم مختلف ہونا ہے جب آنجناب نے اس بابت ان

سے پوچھا اور مشورہ لیا یہ اس امر سے اعم ہے کہ وہ اکٹھے موجود ہوں یا الگ الگ ! جائز ہے کہ (فلم یلتفت إلی تنازعهم) سے اشارہ احد اور افک کے موقعوں پر فریقین کی طرف ہو۔

(وکانت الأئمة بعد النبی ﷺ الخ) یعنی جب کسی معین حکم کے ساتھ نص نہ ہوتی تب معاملات اصلِ اباحت پر ہوتے تھے تو ان کی مراد جو فعل وترک ایک ہی احتمال کا محتمل ہو لیکن جس کسی امر میں وجہِ حکم معلوم ہوتی اس میں نہیں ، جہاں تک امناء کے ساتھ اس کی تقیید ہے تو یہ صفتِ موضحہ ہے کیونکہ غیر موتمن سے مشورہ نہ لیا جائے گا اور نہ اس کے قول کی طرف التفات کیا جائے گا۔

(بأسهلها) یہ تیسیر اور تسہیل کے اخذ کے عمومی حکم اور تشدد سے نہی کے مدنظر جو مسلمانوں کے لئے مشقت کا باعث ہوتی ہے

شافعی کہتے ہیں حکام کو اس لئے مشاورت کا حکم دیا ہے کیونکہ جو پہلو اور دلائل ان سے اوجھل ہوتے ہیں مشاورت کرنے سے وہ بھی سامنے آجاتے ہیں، یہ نہیں کہ وہ مشیر کی تقلید کرے گا کہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم کے بعد کسی کو یہ مقام نہیں دیا (کہ آنکھ بند کر کے اس کی ہر بات مانی جائے) ائمہ کے نبی اکرم کے بعد مشاورت کرنے بارے کثیر اخبار واقعات ہیں جیسے حضرت ابو بکر نے اہلِ رِدت سے قتال بارے مشاورت کی، مصنف نے بھی اس کا اشارہ دیا ہے بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ میمون بن مہران سے نقل کیا کہ ابو بکر صدیق کو جو بھی معاملہ پیش آتا وہ کتاب اللہ میں دیکھتے اگر اس میں اس کا حل پاتے تو اس کے ساتھ فیصلہ کر دیتے پھر اگر سنت نبوی میں اس کا حل ملتا تو اسے لاگو کرتے اگر کتاب وسنت سے کسی مسئلہ کی رہنمائی نہ ملتی تو باہر نکلتے اور عامۃ المسلمین سے دریافت کرتے کہ آیا کسی کے پاس سنتِ نبوی سے اسکا حل ہے؟ اگر نہ ملتا تو مسلمانوں کے اکابر اور ان کے علماء کو طلب کرتے اور ان سے مشاورت کرتے اور حضرت عمر بھی یہی کیا کرتے تھے ! کچھ قبل گزرا کہ قراء حضرت عمر کی مجلس مشاورت کے ممبر تھے ،شراب کی حد کی مقدار کا تعین کرنے بارے حضرت عمر نے صحابہ سے مشاورت کی جیسا کہ کتاب الحدود میں ذکر ہوا، الجہاد میں گزرا کہ قتالِ فرس بارے مشاورت کی اسی طرح کئی اور امثلہ اور واقعات ! القطعیات میں اسماعیل بن ابو خالد عن قیس بن ابو حازم سے روایت میں ہے کہ ایک شخص حضرت معاویہ کے پاس آیا اور ایک مسئلہ بارے ان سے پوچھا، وہ کہنے لگے حضرت علی سے پوچھو پھر بتلایا حضرت عمر کو جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو کہتے کیا یہاں علی ہیں؟ حمیدی کی کتاب النوادر میں اور طبقات ابن سعد میں سعید بن مسیب کی روایت سے مذکور ہے کہ حضرت عمر اس پیچیدہ مسئلہ سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے کہ ابو الحسن یعنی حضرت علی موجود نہ ہوں اور وہ انہیں پیش آئے اسی طرح حضرت عثمان نے خلیفہ بنتے ہی صحابہ کرام سے مشاورت کی کہ عبید اللہ بن عمر کا کیا کریں جنہوں نے ہرمزان وغیرہ کو یہ ظن کرتے ہوئے قتل کر دیا تھا کہ ان کے والد کے قتل میں ان کا بھی ہاتھ ہے (جیسا کہ ذکر ہوا قرائن سے ظاہر ہوتا ہے کہ واقعی ایسی بات تھی) اسے ابن سعد وغیرہ نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا اسی طرح لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کرنے بارے مشاورت کی، اسے ابو داود نے کتاب المصاحف میں حضرت علی سے کئی طرق کے ساتھ نقل کیا، ایک طریق میں ان کے الفاظ ہیں کہ مصاحف بارے حضرت عثمان نے جو کچھ بھی کیا وہ برسرِ مجلس اور ہمارے مشورہ سے کیا، اس کی سند حسن ہے۔

(ورأی أبوبکر قتال من منع الخ) کچھ قبل باب (الا قتداء بالسلف) میں گزری ابو ہریرہ کی حدیث کی طرف اشارہ ہے۔ (فقال النبی ﷺ من بدل الخ) کتاب المحاربین میں یہ ابن عباس سے موصولا گزری ہے۔ (وکان القراء أصحاب مشورة عمر الخ) یہ حر بن قیس اور ان کے چچا عیینہ بن حص کے واقعہ بارے ابن عباس کی حدیث کا حصہ ہے جو باب (الاقتداء

بالسلف) میں گزری۔ (وکان وقافا) یہ لفظ باب الاقتداء کے کسی موصول طریق میں مذکور نہیں ہوئے البتہ التفسیر میں گزرے ہیں۔

- 7369حَدَّثَنَا الْأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ وَابْنُ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةُ بْنُ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ عَائِشَةَ حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الإِفْكِ قَالَتْ وَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَأُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ حِينَ اسْتَلْبَثَ الْوَحْيُ يَسْأَلُهُمَا وَهُوَ يَسْتَشِيرُهُمَا فِي فِرَاقِ أَهْلِهِ فَأَمَّا أُسَامَةُ فَأَشَارَ بِالَّذِي يَعْلَمُ مِنْ بَرَاءَةِ أَهْلِهِ وَأَمَّا عَلِيٌّ فَقَالَ لَمْ يُضَيِّقِ اللَّهُ عَلَيْكَ وَالنِّسَاءُ سِوَاهَا كَثِيرٌ وَسَلِ الْجَارِيَةَ تَصْدُقْكَ فَقَالَ هَلْ رَأَيْتِ مِنْ شَيْءٍ يَرِيبُكِ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ أَمْرًا أَكْثَرَ مِنْ أَنَّهَا جَارِيَةٌ حَدِيثَةُ السِّنِّ تَنَامُ عَنْ عَجِينِ أَهْلِهَا فَتَأْتِي الدَّاجِنُ فَتَأْكُلُهُ .فَقَامَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ مَنْ يَعْذِرُنِي مِنْ رَجُلٍ بَلَغَنِي أَذَاهُ فِي أَهْلِي وَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ عَلَى أَهْلِي إِلَّا خَيْرًا فَذَكَرَ بَرَاءَةَ عَائِشَةَ وَقَالَ أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ .

أطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6662، 6679، 7370، 7500، 7545 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۹۰)

شیخ بخاری عبدالعزیز بن عبداللہ ہیں بقول قسطلانی ابوذر کے ہاں نام مذکور ہے، صالح سے مراد ابن کیسان ہیں یہ بطولہ کتاب المغازی میں گزری یہاں موضع حاجت پر اقتصار کیا یعنی حضرت علی اور حضرت اسامہ سے آنجناب کا مشورہ کرنے کا ذکر، اگلی روایت بھی اسی قصہ افک والی حدیث کا طرف ہے۔

- 7370حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي زَكَرِيَّاءَ الْغَسَّانِيُّ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ مَا تُشِيرُونَ عَلَيَّ فِي قَوْمٍ يَسُبُّونَ أَهْلِي مَا عَلِمْتُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُوءٍ قَطُّ وَ عَنْ عُرْوَةَ قَالَ لَمَّا أُخْبِرَتْ عَائِشَةُ بِالأَمْرِ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَأْذَنُ لِي أَنْ أَنْطَلِقَ إِلَى أَهْلِي .فَأَذِنَ لَهَا وَأَرْسَلَ مَعَهَا الْغُلاَمَ وَ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ .

أطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6662، 6679، 7369، 7500، 7545 (سابقہ)

ابواسامہ عن ہشام کا طریق جسے یہاں معلقا نقل کیا ہے، کتاب التفسیر میں یہ مطولا گزرا، موصول طریق کے شیخ بخاری محمد بن حرب، نشائی ہیں، یحی بن ابوزکریا سے مراد یحی بن یحی شامی نزیلِ واسط ہیں جو یحی بن یحی نیشاپوری سے بڑے تھے۔ (الغسانی) ان کی یہ نسبت مشہور ہے بعض نسخوں میں (غشانی) ہے، یہ شنیع تصحیف ہے۔ (خطب الناس الخ) ابواسامہ کی روایت میں گزرا

کہ یہ تقریر آپ نے حضرت بریرہ کی کلام سن کر کی تھی۔

(ما تشیرون علی) یہاں یہی لفظِ استفہام کے ساتھ ہے ابو اسامہ کی روایت میں: (أشیروا) تھا صیغۂ امر کے ساتھ! حاصل یہ کہ آپ نے حضرت عائشہ پر تہمت کے ذمہ داروں پر حدِ قذف کے اجراء کے ضمن میں مشاورت کی تو حضرت سعد بن معاذ اور اسید بن حضیر نے مشورہ دیا تھا کہ وہ وہی کچھ کریں گے جو آپ حکم جاری فرمائیں اور آپ کے ہر قول وفعل میں آپ کا ساتھ دیں گے، دونوں سعد (یعنی ابن معاذ اور ابن عبادہ) کے درمیان نزاع واقع ہوا تھا تو جب حضرت عائشہ کی براءت کے ساتھ وحی نازل ہوئی آپ نے ان حضرات پر حدِ قذف کا نفاذ کیا جن سے اس کا وقوع ہوا تھا۔ (ما علمت علیهم الخ) یعنی أهله، لفظِ اہل کے اعتبار سے جمع کی ضمیر استعمال کی، قصہ دراصل صرف حضرت عائشہ کے ساتھ خاص تھا لیکن ظاہر ہے ان کی وجہ سے ان کے والدین اور سب متعلقہ لوگ متاثر تھے اور ان کی وجہ سے سبھی معدود فی أهله تھے تو جمع کی ضمیر کا استعمال مناسب تھا، حدیث الہجر ۃ میں (جب نبی اکرم نے اچانک آکر کہا کمرہ میں جو ہیں سب کو نکال دو کہ میں کوئی خاص بات کرنا چاہتا ہوں تو جواباً) حضرت ابوبکر کا قول مذکور ہوا تھا: (إنما هُمْ أهْلُكَ یا رسول الله) یعنی حضرت عائشہ اور ان کی والدہ اور اسماء بنت ابوبکر۔

(وعن عروة الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (لما أخبرت الخ) بطور صیغۂ مجہول، اس خبر دینے والی خاتون کا نام سابقہ مقام پر ذکر ہوا ہے۔ (أن انطلق الخ) ابو اسامہ کی روایت میں ہے: (أرسلنی إلی بیت أبی)۔ (وقال رجل من الأنصار الخ) ابن اسحاق کے ہاں مذکور ہے کہ یہ ابو ایوب انصاری تھے، اسے حاکم نے ان کے طریق سے روایت کیا، طبرانی نے اسے مسند الشامیین میں اور ابو بکر آجری نے حدیثِ افک کے طرق (کے جمع بارے اپنے رسالہ) میں عطاء خراسانی عن زہری عن عروہ عن عائشہ سے نقل کیا، التفسیر میں اثنائے شرح ذکر کیا تھا کہ حضرت اسامہ نے بھی یہی الفاظ کہے تھے لیکن وہ انصاری نہیں، محمد بن عبد اللہ جو ابن اخی میمی کے ساتھ معروف ہیں کی فوائد میں سعید بن مسیب وغیرہ سے مرسل روایت میں ہے کہ صحابہ کرام میں سے دو صحابی ایسے تھے جنہوں نے اس ضمن کی کوئی بات سنی تو کہا: (سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِیمٌ) یہ زید بن حارثہ اور ابو ایوب تھے، (اللہ تعالی کو یہ کہنا اتنا پسند آیا کہ اسے قرآن کا حصہ بنا دیا) تفسیرِ سنید میں سعید بن جبیر کی مرسل روایت میں ہے کہ حضرت سعد بن معاذ نے بھی یہی کہا تھا، حاکم کی اکلیل میں واقدی کے طریق سے روایت میں ہے کہ ابی بن کعب نے بھی یہی کہا تھا، ابن بشکوال کی مبہمات کے حوالے سے نقل کیا۔ لیکن یہ مجھے اس میں نہیں ملی۔ کہ قتادہ بن نعمان نے بھی یہ کہا، اگر یہ سب ثابت ہے تو یہ کل چھ حضرات نے یہ الفاظ کہے تھے چار انصاری اور دو مہاجر ہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں بعض نسخوں میں یہ آخری تین تراجم تقدیم وتاخیر کے ساتھ ہیں اور یہ کوئی بڑا مسئلہ نہیں۔

خاتمہ

کتاب الاعتصام میں کل (127) مرفوع احادیث ہیں ان میں سے معلق اور جو اس کے ان کے حکم میں متابعات ہیں، کی تعداد (26) ہے مکررات کی تعداد اب تک کے صفحات میں (110) ہے، سوائے آٹھ کے دیگر سب متفق علیہ ہیں، اس میں (16) آثارِ صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

97۔ کتاب التوحید (کتاب التوحید)

نسفی اور حماد بن شاکر کے ہاں یہی ہے اسی پر فربری سے اکثر ناقلینِ بخاری نے اقتصار کیا، مستملی نے یہ الفاظ بھی مزاد کئے: (الرد علی الجھمیة وغیرھم) غیرِ ابوذر سے بسملہ ساقط ہے، ابن بطال اور ابن تین کے ہاں (کتاب رَدُّ الجھمیة) ہے، ان کے غیر کے ہاں (التوحید) ہے، توحید کو مفعولیت کی بنا پر نصب کے ساتھ ضبط کیا ہے، ظاہر اعتراض یہ بنتا ہے کہ جہمیہ اور دیگر مبتدعہ نے توحید کا انکار نہیں کیا بلکہ (اہل سنت سے) ان کا اختلاف اس کی تفسیر میں ہے، باب کی حجج اس ضمن میں واضح ہیں، مستملی کے نسخہ میں (وغیرھم) سے مراد قدریہ ہیں، جہاں تک خوارج ہیں تو ان کا ذکر کتاب الفتن میں گزرا اسی طرح روافض بارے کلام کتاب الاحکام میں ہوئی، یہ چار فرق رؤوسِ بدعت ہیں معتزلہ اپنے آپ کو اہلِ عدل و توحید کہتے تھے اور توحید سے ان کی مراد جو صفاتِ الٰہیہ کی نفی کا ان کا اعتقاد تھا کیونکہ ان کا خیال وعقیدہ کہ ان (یعنی صفات) کا اثبات تشبیہہ کو مستلزم ہے اور جس نے اللہ کو اس کی خلق (میں کسی) کے ساتھ تشبیہہ دی اس نے شرک کیا، وہ اس نفی میں جہمیہ کے موافق تھے! جہاں تک اہلِ سنت ہیں تو انہوں نے توحید کو نفیِ تشبیہہ وتعطیل کے ساتھ مفسر کیا اسی لئے جنید۔ جیسا کہ ابوالقاسم قشیری نے نقل کیا، نے کہا: (التوحید إفراد القدیم من المحدث) ہے (یعنی توحید قدیم کا محدَث سے اِفراد ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ توحید کی تعریفِ کامل نہیں یہ دراصل صوفیہ اتحادیہ کا رد تھا جو خالق ومخلوق کے مابین تفریق نہیں کرتے، توحید کی مکمل تعریف یہ ہے: إفراد اللہ تعالیٰ بالربوبیة والإیمان بأسمائه وصفاته مع تنزیھه عن المماثلة بھا وأن لا یعبد إلا إیاہ آگے لکھتے ہیں: اہلِ سنت کے ہاں توحید و جماعت تین اسس پر قائم ہے جن پر کتاب وسنن کی نصوص دال ہیں جو یہ ہیں:

۱۔ توحید اللہ بأفعاله [یعنی اللہ کو اسکے افعال کے ساتھ ایک ماننا کہ وہی اکیلا ان کا خالق ہے] اور یہ توحیدِ ربوبیت ہے، ۲۔ توحید اللہ بأفعال خلقه من عبیدہ [یعنی اللہ کو اس کے بندوں کے افعال کے ساتھ ایک ماننا کہ وہی اکیلا ان کا خالق ہے] اور یہ توحیدِ الوہیت ہے، ۳۔ توحید اللہ بالأسماء والصفات [اللہ کو اسکے اسماء وصفات کے ساتھ ایک ماننا کہ کوئی اور ان میں اسکا شریک نہیں] کہ ہم پر اس کے ساتھ ایمان لائیں جس کا اللہ نے اپنے آپ کیلئے اثبات کیا ہے یا اس کے رسول نے اسکے لئے اثبات کیا اور اس سے کسی چیز کی نفی نہ کریں مگر جس کی خود اس نے اپنے آپ سے نفی کی یا اس سے اسکے رسول نے کی، یہ سب بغیر تعطیل، تحریف، تمثیل اور تکئیف کے ہو، اسکے اس قول کی حد وتعریف پر: لَیۡسَ کَمِثۡلِہٖ شَیۡءٌ وَھُوَ السَّمِیۡعُ الۡبَصِیۡرُ جنید کا یہ قول مجمل ہے تو محق [یعنی حق پرست] اسے اس محمل پر محمول کرے گا اور غیر محق اس میں کئی باطل اشیاء داخل کرے گا، جیسے ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الاستقامة ۹۲/۱ میں لکھا، ابن قیم کی مدارج السالکین ۴۱۲/۳ بھی دیکھو)

ابوقاسم تمیمی کتاب الحجۃ میں لکھتے ہیں توحید وَحَّدَ یُوَحِّدُ کا مصدر ہے، (وَحَّدْتُ اللہَ) کا معنی ہے کہ میں نے اسے اس کی ذات وصفات کے ساتھ منفرد سمجھا ہے، نہ اسکے لئے کوئی نظیر ہے اور نہ شبیہہ! بعض نے کہا (وحدته) کا معنی ہے: (عَلِمۡتُهٗ واحدا) (کہ میں اسے ایک جانا ہے) بعض نے یہ معنی کیا: (سَلَبۡتُ عنه الکیفیة والکمیة) (یعنی میں اس سے کیفیت اور کمیت کا سلب

کیا) تو وہ اپنی ذات میں واحد ہے اسکے لئے کوئی انقسام نہیں اور اپنی صفات میں واحد ہے اس کی الوہیت، ملک اور اس کی تدبیر میں کوئی شبیہہ نہیں نہ اسکے لئے کوئی شریک ہے، نہ اس کے سوا کوئی رب ہے اور نہ اس کا غیر خالق ہے، ابن بطال لکھتے ہیں ترجمۃ الباب اس امر کو متضمن ہے کہ اللہ جسم نہیں (یہاں محشی لکھتے ہیں اولی یہ کہا جانا ہے کہ کوئی شئ اس کا مثل نہیں تا کہ کلامی مصطلحات سے تجنب ہو کیونکہ بخاری اہلِ کلام میں سے نہ تھے کہ ان کا قول اہلِ کلام کی اصطلاحات پر محمول کیا جائے بلکہ وہ ائمہ سنت میں سے ہیں) اسلئے کہ جسم مولف اشیاء سے مرکب ہوتا ہے (یہاں محشی رقمطراز ہیں اللہ سے جسم کی یہ نفی ایک محدث امر ہے شرعی نصوص اسکے ساتھ ناطق نہیں اور اسکے حق میں اس کا استعمال جائز نہیں تو اگر اس سے مراد اللہ کی اپنے خلق سے مشابہت کی نفی ہے تو یہ مراد حق ہے کیونکہ خود اس کا فرمان ہے: لیس کمثلہ شیء اور کہا: ولم یکن لہ کُفُواً أحدٌ اور کہا: هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا، لیکن یہ لفظ۔ اور وہ نفی الجسم ہے۔ مبتدع ہے اور اگر نفی سے مراد اللہ تعالی سے صفات کی نفی ہے بالخصوص اختیاری اور خبری صفات تو یہ نفیِ باطل ہے اور اس ضمن میں مستعمل لفظ بھی باطل ہے)

اور یہ جہمیہ کا رد ہے جن کا زعم ہے کہ وہ جسم ہے بقول ابن حجر یہی ان کے ہاں پایا اور شائد مشبھۃ کہنا چاہتے ہوں، جہاں تک جہمیہ ہیں تو ان کے مقالات میں تصنیف کرنے والوں میں اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ وہ صفات کی نفی کرتے تھے حتی کہ وہ تعطیل کی طرف منسوب کئے گئے، ابوحنیفہ سے ثابت ہے کہ کہا جہم نے نفیِ تشبیہہ میں مبالغہ کیا حتی کہ کہا اللہ (لیس بشیء) ہے (یعنی وہ شئ نہیں) کرمانی کہتے ہیں جہمیہ ایک بدعتی فرقہ ہے جو جہم بن صفوان کی طرف منتسب ہیں جو اس گروہ کا سرخیل ہے جس کا کہنا تھا کہ بندے کیلئے اصلاً ہی کوئی قدرت نہیں اور یہ جبریہ ہیں، یہ شخص ہشام بن عبدالملک کے دور میں قتل کیا گیا اھ، بقول ابن حجر جس امر کا جہمیہ پر انکار کیا ہے (صرف) خاص طور پر جبر کا مذہب نہیں سلف کا ان کے ذم پر اتفاق ان کے انکارِ صفات کی وجہ سے ہے حتی کہ کہا قرآن کلام اللہ نہیں اور وہ مخلوق ہے، استاذ ابومنصور عبدالقاہر بن طاہر تمیمی بغدادی نے اپنی کتاب (الفَرق بین الفِرَق) میں ذکر کیا ہے کہ متبدعہ کے رؤوس (یعنی سرخیل اور سردار) چار ہیں حتی کہ کہا: اور جہمیہ جو جہم بن صفوان کے پیروکار ہیں جو اِجبار اور اضطرار الی الاعمال کا قائل تھا اور اس کا قول تھا کہ اللہ کے غیر کسی کیلئے کوئی فعل نہیں در اصل عبد کی طرف فعل کی نسبت مجازاً کی جاتی ہے، یہ نہیں کہ وہ حقیقت میں کسی شئ کا فاعل اور مستطیع ہے، اس کا زعم تھا کہ اللہ کا علم حادث ہے، وہ اللہ کا یہ وصف کرنے سے ممتنع ہوا کہ وہ شئ، حی، عالم یا مُرید ہے حتی کہ کہا میں کسی ایسے وصف کے ساتھ اللہ کو موصوف نہ کروں گا جس کا اطلاق اس کے غیر پر بھی ہوتا ہے! کہتا تھا میں اس کا یہ وصف کرتا ہوں کہ وہ خالق، مُحیی، مُمیت اور مُوجِد ہے اس لئے کہ یہ اوصاف اس کے ساتھ مختص ہیں، اس کا زعم تھا کہ اللہ کی کلام حادث ہے اس نے اللہ کو اس کے ساتھ متکلم کا نام نہ دیا، کہتے ہیں جہم نے لڑائیوں میں بھی حصہ لیا، حارث بن سریج کے ہمراہ ہوا جب اس نے خراسان کے بنی امیہ کی طرف سے (آخری) امیر نصر بن سیار کے خلاف خروج کیا آخر کار سلم بن احوز کے ہاتھوں قتل ہو گیا جو نصر کی طرف سے پولیس کا سربراہ تھا، بخاری اپنی کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ جہم نے جعد بن درہم سے اخذ واستفادہ کیا ہے، خالد قسری امیرِ عراق نے تقریر کرتے ہوئے کہا تھا میں جعد کو ذبح کرنے والا ہوں کیونکہ اس کا دعوی ہے کہ اللہ نے نہ تو حضرت ابراہیم کو خلیل بنایا ہے اور نہ وہ حضرت موسی سے ہمکلام ہوا ہے بقول ابن حجر یہ ہشام بن عبدالملک کے دور کے واقعات ہیں تو گویا کرمانی کا ذہن جعد سے جہم کی طرف منتقل ہو گیا، جہم اس کے ایک مدت بعد قتل ہوا تھا، بخاری نے محمد بن مقاتل سے نقل کیا کہ ابن

مبارک نے شعری زبان میں یہ کہا: (ولا أقول بقول الجهم إن له قولا يضارع قول الشرك أحيانا) (یعنی میں جہم جیسا قول نہیں کہتا اسکے بعض اقوال شرک سے مشابہ ہیں)

ان سے نقل کیا کہ ہم یہود و نصاری کی کلام نقل کر لیتے ہیں مگر جہم کے اقوال نقل کرنا مستعظم خیال کرتے ہیں، عبد اللہ بن شوذب نے کہا جہم نے شک کی بناء پر چالیس دن نماز کا ترک کیا، ابن ابو حاتم نے کتاب (الرد علي الجهمية) میں خلف بن سلیمان بلخی کے طریق سے نقل کیا کہ جہم اہلِ کوفہ میں سے تھا اور نہایت فصیح اللسان آدمی تھا، علم میں کوئی خاص درک نہ تھا کچھ زنادقہ اس سے ملے اور اسے کہا ہمارے لئے اپنے رب کا وصف کرو جس کی تم عبادت کرتے ہو تو گھر میں داخل ہوا اور ایک مدت تک باہر نہ نکلا پھر باہر آیا اور کہا: (هو هذا الهواء مع كل شيء) (یعنی وہ یہ ہوا ہے، ہر شئ کے ساتھ ہے)

ابن خزیمہ نے التوحید میں اور الاسماء میں بیہقی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ابو قدامہ سے سنا کہتے ہیں ابو معاذ بلخی کو کہتے سنا کہ میں نے جہم کو ترمذ کے بیرونی پل پر دیکھا، وہ کوفی الاصل فصیح شخص تھا لیکن عالم نہ تھا اور نہ اہلِ علم سے اس کی مجالست تھی تو اسے کہا گیا اپنے رب کا وصف کرو، وہ کئی روز گھر میں چپکا بیٹھا رہا پھر نکلا اور کہا وہ یہ ہوا ہے ہر شئ کے ساتھ اور ہر شئ کے اندر اور اس سے کوئی شئ خالی نہیں! بخاری نے عبد العزیز بن ابو سلمہ سے نقل کیا کہ کلام جہم صفتِ بلا معنی اور بناء بلا اساس ہے، وہ کبھی بھی اہلِ علم میں شمار نہیں کیا گیا، اس سے ایک شخص کی بابت سوال ہوا جس نے دخول سے قبل طلاق دے دی تو کہنے لگا اس کی بیوی پر عدت گزارنا لازم ہے، سلف سے جہم کی تکفیر میں کثیر آثار نقل کئے، طبری نے اپنی تاریخ میں ۱۲۷ھ کے حوادث و واقعات کے ضمن میں ذکر کیا ہے کہ حارث بن سریج نے بنی امیہ کے عاملِ خراسان نصر بن سیار کے خلاف خروج کیا اور اس سے جنگ کی حارث کی تب دعوت عمل بالکتاب والسنّت تھی اور جہم اس کا کاتب (یعنی سیکرٹری) تھا پھر دونوں کے درمیان مراسلت ہوئی اور اس امر پر رضا مندی کا اظہار کیا کہ مقاتل بن حیان اور جہم کو ثالث مان لیں تو دونوں نے بالاتفاق فیصلہ دیا کہ معاملہ باہمی مشاورت سے حل کیا جائے اور اہلِ خراسان اپنی رضا سے کسی ایسے امیر پر متفق ہوں جو عادلانہ طور پر حکومت کرے لیکن نصر نے یہ فیصلہ قبول نہ کیا اور حارث سے جنگ پر مستمر رہا تا آنکہ مروان حمار (آخری اموی خلیفہ) کے دور میں ۱۲۸ھ میں وہ قتل ہو گیا، کہا جاتا ہے جہم بھی معرکہ میں کام آ گیا، بعض نے کہا بلکہ قیدی بنا لیا گیا تو نصر نے سلم بن احوز کو اس کے قتل کا حکم دیا، جہم نے امان طلب کی تو سلم نے کہا اگر تم میرے پیٹ کے اندر ہوتے تو میں تمہیں قتل کرنے کیلئے اسے بھی پھاڑ ڈالتا تو اسے قتل کر دیا، ابن ابو حاتم نے محمد بن صالح مولی بنی ہاشم کے طریق سے نقل کیا کہ سلم نے جب اسے پکڑا تو کہا اے جہم میں اس لئے تمہیں قتل نہ کروں گا کہ تم نے حکومت سے لڑائی کی ہے تم میری نظر میں اس اسے احقر ہو لیکن میں نے تمہیں ایسی باتیں کرتے سنا ہے کہ اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر تم پر کبھی قابو پایا تو ضرور تمہیں قتل کروں گا

معتمر بن سلیمان عن خلاد طفاوی سے نقل کیا کہ سلم جو خراسان کے محکمہ پولیس کا ہیڈ تھا، کو خبر ملی کہ جہم اس بات کا انکار کرتا ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت موسی سے تکلیم کی تو اسے قتل کر دیا، بکیر بن معروف سے نقل کیا کہ سلم جب تلوار سے جہم کو قتل کرنے لگا میں بھی وہاں موجود تھا دیکھا کہ جہم کا چہرہ سیاہ پڑ گیا ہے، ابو قاسم لالکائی نے کتاب السنۃ میں مسند کیا ہے کہ جہم کا قتل ۱۳۲ھ میں ہوا مگر معتمد وہی جو طبری نے لکھا کہ ۱۲۸ھ میں تھا، ابن ابو حاتم نے سعید بن رحمت صاحبِ ابو اسحاق فزاری سے نقل کیا ہے کہ جہم کا واقعہ ۱۳۰ھ میں پیش

آیا تھا اسے جبرِ کسر پر محمول کرنا ممکن ہے یا اس امر پر کہ جہم کا قتل حارث کے قتل سے متاخر رہا، جہاں تک کرمانی کا قول کہ اس کا قتل ہشام کے دور میں تھا تو یہ وہم ہے کیونکہ حارث کا خروج اس کے دور کے بعد تھا شائد ان کا مستند ابن ابو حاتم کی صالح بن احمد بن حنبل کی یہ روایت ہے، کہتے ہیں میں نے ہشام بن عبد الملک کے امیر خراسان نصر بن سیار کی طرف لکھے خطوط میں پڑھا کہ (ہمیں اطلاع ملی ہے کہ) تمہارے ہاں ایک شخص جہم نامی ظاہر ہوا ہے جو دہریہ ہے اس پر قابو پاؤ تو اسے قتل کر ڈالو، لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ ہشام کے زمانہ میں ایسا ہوا اگرچہ اس کے نظریات اس کے دور میں ظاہر ہو چکے تھے تبھی ہشام نے یہ حکم جاری کیا، ابن حزم الملل والنحل میں لکھتے ہیں ملتِ اسلام کے مقرین کے پانچ فرقے ہیں:

اہل سنت پھر معتزلہ اور انہی میں سے قدریہ ہیں پھر مرجئہ اور انہی میں سے جہمیہ اور کرامیہ ہیں پھر رافضی اور انہی میں سے شیعہ ہیں اور پھر خوارج اور انہی میں سے ازارقہ اور اباجیہ ہیں بعد ازاں کثیر فرق ظہور پذیر ہوئے تو اہلِ سنت کا باہمی افتراق فروع میں ہے اعتقادیات میں بہت معمولی باہمی اختلاف ہے جہاں تک دیگر فرق تو ان کے مقالات (یعنی نظریات) میں ایسی چیزیں ہیں جو اہلِ سنت کے خلاف ہیں کچھ خلافِ قریب اور کچھ بعید! تو مرجئہ سے اہلِ سنت سے اقرب لوگ جو کہتے ہیں ایمان صرف دل اور زبان کے ساتھ تصدیق کا نام ہے اور عبادت ایمان سے نہیں (یعنی اس کا مدار اس پر نہیں) اور ابعد ترین جہمیہ ہیں جو قائل ہیں کہ ایمان فقط دل کا عقد ہے (یعنی اعتقاد اور بندھن) اگرچہ زبان کے ساتھ کفر یا تثلیث کا اظہار کرے یا بغیر تقیہ کے بتوں کی پوجا کرے اور کرامیہ ہیں جو کہتے ہیں ایمان صرف زبان کا قول ہے چاہے دل میں کفر کا اعتقاد ہو! بقیہ فرقوں کی بابت بھی لکھا پھر کہا جہاں تک مرجئہ ہیں تو ان کا عمدہ ایمان وکفر میں کلام ہے تو جس نے کہا عبادات ایمان کا حصہ ہیں اور وہ زیادہ ہوتا ہے اور کم بھی اور مومن ارتکابِ گناہ کی وجہ سے کافر نہیں ہوجاتا اور نہ اس پاداش میں وہ جہنم میں ہمیشہ رہے گا وہ مرجئ نہیں اگرچہ بقیہ نظریات میں ان کا ہمنوا ہو اور جو معتزلہ ہیں تو ان کا عمدہ وعد، وعید اور تقدیر بارے کلام کرنا ہے تو جس نے کہا قرآن مخلوق نہیں اور تقدیر اور روزِ قیامت اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا اثبات کیا اسی طرح کتاب وسنت میں وارد اس کی صفات کا اور یہ کہ صاحبِ کبائر اس وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا تو وہ معتزلی نہیں چاہے باقی سب مقالات میں ان کی موافقت کرے

بقیہ کی بابت بھی کلام ذکر کی پھر کہا جہاں تک اللہ تعالیٰ کی صفات بارے کلام تو یہ پانچوں فرق کے مابین مشترک ہے، بعض ان کے مثبت اور بعض نافی ہیں تو نفی کرنے والوں کے رأس معتزلہ اور جہمیہ ہیں انہوں نے اس میں مبالغہ کیا حتی کہ قریب تھا کہ تعطیل کے مرتکب ہوجاتے اثبات کرنے والوں کے رأس مقاتل بن سلیمان اور جنہوں نے اس کی تبع کی رافضہ اور کرامیہ میں سے تو ان لوگوں نے بھی اس میں اس حد تک مبالغہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کو اس کی مخلوق کے ساتھ تشبیہ دیدی، تعالى الله عن أقوالهم علوا كبيرا، اس تباین کی نظیر جہمیہ کا یہ قول ہے کہ بندے کیلئے اصلاً ہی قدرت واختیار نہیں اور قدریہ کا قول کہ انسان خود ہی اپنے فعل کا خالق ہے! بقول ابن حجر بخاری نے خلق افعال العباد کے عنوان سے ایک علیحدہ کتاب تصنیف کی ہے اور یہاں جہمیہ سے متعلق اس سے کئی اشیاء ذکر کی ہیں۔

علامہ انور کتاب (الرد علی الجھمیة الخ) (یعنی کتاب التوحید، اسی کا دوسرا نام وہ ہے جو ذکر کیا) کے تحت لکھتے ہیں مصنف علامہ مسائلِ اصول سے اپنی فراغت کے بعد بعض کلامی مسائل میں داخل ہوئے ہیں، (التوحید) نصب اور رفع کے ساتھ، نصب اس بناء پر کہ یہ رد کا مفعول ہے ای (هذا كتاب في الرد على توحيدهم الذى اعتقدوه) (یعنی بنزع الخافض) اور رفع (کتاب

الرد) پر عطف کی بنا پر ای (الرد علیه هو التوحید) لکھتے ہیں جہم میں صفوان ایک بدعتی تھا جو ترمذ میں تابعین کے عہد کے اواخر میں نمودار ہوا، نفیِ صفات وغیرہ اس سے کئی فلسفی نظریات منقول ہیں، المسایرۃ میں ابو حنیفہ کی بابت منقول ہے کہ اس سے مناظرہ کے بعد کہا اے کافر میرے ہاں سے نکل جاؤ، ان کے وہاں قول کی تاویل کی گئی ہے، میں کہتا ہوں بلکہ جو کہا صحیح ہے ان کے قول کی تاویل نہیں کرنا چاہئے امام کی شان اس امر سے ارفع ہے کہ ان کی زبان پر کوئی ایسا لفظ جاری ہو جسے اللہ اور اس کا رسول پسند نہیں کرتے،

جہم فلاسفہ کی مانند سات صفات کا منکر تھا معتزلہ کا بھی یہی میلان ہے یہ زعم کرتے ہوئے کہ صفات عین الذات نہیں پس یا تو وہ واجب ہیں یا ممکن ! تو اول پر تعدد الواجب لازم آتا ہے اور ثانی پر حدوث، تفتازانی نے اس کے جواب سے تعرض کیا لیکن کوئی تشفی نہ کر سکے سوائے اس کے کہ کہا یہ لذاتہا ممکن اور بغیر ہا واجب ہیں، میں کہتا ہوں بے شک امکان بالذات اور استحالہ بالغیر ہیں ابن سینا کی مخترعات میں سے ہے، ان کے قدماء کے ہاں شئ یا تو واجب ہوتی تھی یا ممکن، واجب ان کے نزدیک جو ازلاً اور ابداً موجود ہو اور ممکن جو ایک مرتبہ موجود اور دوسری مرتبہ منعدم ہو اور جو ازلا اور ابدا موجود نہیں وہ ان کے ہاں ممتنع ہے، ابن رشد نے بھی یہی تصریح کی جب ابن سینا آئے اور دیکھا کہ ان کے بعض قواعد شرع کے موافق نہیں تو چاہا کہ درمیانی راہ اختیار کریں تو امکان بالذات اور مستحیل بالغیر کی اصطلاح ایجاد کی تو الممکن بالذات ہے الاستحالۃ بالغیر کا اطلاق صرف ان کے مذہب پر سائغ ہے ہم پر ان کی اصطلاح کو تسلیم کرنا واجب نہیں بلکہ یہ ہمارے ہاں واجب ہیں کیونکہ ضروریۃ الوجود ہیں، یہ نہیں کہ کبھی موجود ہوں اور کبھی منعدم تو یہ ممکن نہیں ! باقی رہی یہ بات کہ ان کا واجبہ قرار دینا کس شئ کے مدنظر؟ تو اس بابت قدمائے فلاسفہ نے غور وخوض نہیں کیا اور نہ یہ معقول ہے، یہ اعتبارِ ذہنی ہے کہ واجب بالغیر جب استحالتِ انعدام میں واجب بالذات کے مساوِق ہے تو دونوں کے مابین کثیر فرق باقی نہ رہے گا مگر اعتبار الذھن کے ساتھ ہی، اور یہ بھی خارجاً اس غیر کے اعتبار پر مبنی ہوگا، اگر داخلاً اس کا اعتبار کریں تو واجب بالذات کی طرف عائد ہو جائے گا تب دون الخارج وجوب کے مقتضیات الذات میں سے ہونے کی وجہ سے، جہاں تک ان کا قول کہ قیام بالغیر ملازمِ احتیاج ہے اور وہ مناط الامکان ہے تو یہ بھی باطل ہے کہ ابن سینا کے قواعد پر اس کی بناء ہے ہمارے ہاں نفس الاحتیاج موجبِ امکان نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ ایک مرتبہ کسی شئ کے وجود سے عبارت ہے اور کبھی اس کے انعدام سے تو جب یہ ذات الواجب صفات لازم ہوں جرمِ شمسی کے لئے روشنی کے لزوم کی مانند تو یہ ازلاً اور ابداً ذات کے ساتھ موجود ہیں اور خارج میں اصلاً اس سے منفک نہیں تب یہ ہمارے مذہب پر بھی واجبہ ہوئیں کیونکہ ہم نہیں کہتے کہ ممکن وہ جو منعدم ہو اور موجود بھی،

ابن رشد نے تصریح کی ہے کہ ان کے قدماء کہا کرتے تھے کہ فلک واجب بالذات اور ممکن بالتحرک ہے جب ابن سینا آئے اور دعویٰ کیا کہ یہ ایسا قول ہے جو اصلاً ہی شرع میں سائغ نہیں تو تعبیر میں جو تم نے دیکھا تغیر کر دیا، جہاں تک ان کا قول کہ زیادتِ صفات استکمال بالغیر کا موجب ہے تو اس کی کوئی حیثیت نہیں، کیونکر ہو؟ ان کے شیخین کا میلان یہ ہے کہ علم باری تعالیٰ حصولی ہے تو کیا اس سے استکمال بالغیر لازم ہوا؟ ان سے تعجب کہ اللہ تعالیٰ کی کثیر صفات کی نفی کر ڈالی اس میں قدرت اور ارادہ وغیرہ بھی ہیں، باقی رہا علم تو اس کی بابت کہا وہ حصولی ہے تو لامحالہ یہ غیر الذات ہوا تو تب ان کے عینیۃ الذات کے قول کا کوئی محصل مفہوم باقی نہ رہا، ہم نے مقدمہ میں مفصلاً ان کے اس مغالطہ سے پردہ اٹھایا ہے اس کی مراجعت کر لو، پس صواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مراتبِ کمالات سے کسی بھی مرتبہ

میں مجرد نہیں بلکہ یہ صفات کمالِ ذات کی فروع میں سے ہیں جیسا کہ التحریر میں ابن ہمام نے تعبیر کیا اور اگر ذات بحسب نفسہا کامل نہ ہوتی تو اس میں یہ صفات بھی نہ ہوتیں کہ وہی ان کا مبدأ ہے بے شک ذات اپنی بساطت کے لئے عین علم اور ہر کمال کا عین ہے اس معنی میں کہ یہ ان صفات کے مبادی ہیں کہ مستحیل ہے کہ ذات اپنی ذات کے مرتبہ میں متکثر ہو،

(لأنها صفة الرحمن) کے تحت لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات میں صفت کا اطلاق شیخ اکبر کے نزدیک غیر مناسب ہے! میں کہتا ہوں کیوں جب کہ حدیث میں یہ صریحا وارد ہے۔

- 1باب مَا جَاءَ فِي دُعَاءِ النَّبِيِّ ﷺ أُمَّتَهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى

(نبی اکرم کی امت کو دعوتِ توحید)

توحید اللہ سے (یہاں) مراد یہ شہادت کہ وہ ایک اللہ ہے اس کو بعض غالی صوفیاء نے توحید العامۃ کا نام دیا، توحید کی تفسیر میں دونوں گروہوں نے دو مخترع امور کا ادعاء کیا ہے، ایک معتزلہ کی تفسیرِ توحید، جیسا کہ اس کا ذکر گزرا اور دوم غالی صوفیاء کی تفسیر، تو ان کے اکابر نے جب محو وفنا کے مسئلہ پر کلام کی اور اس سے ان کی مراد رضا وتسلیم اور تفویض الامر میں مبالغہ تھا تو بعض نے اس حد تک مبالغہ آمیزی کی حتی کہ وہ انسان کی طرف فعل کی نسبت کی نفی میں مرجئہ کے مشابہ ہو گئے اس نے ان کے بعض کو معذرۃ العصاۃ (یعنی اللہ کے نافرمان معذور ہیں) کا قائل بنا دیا پھر بعض نے اور زیادہ غلو کیا حتی کہ کفار کو معذور قرار دیا پھر بعض اور زیادہ غالی ہوئے حتی کہ زعم کیا کہ توحید سے مراد وحدت الوجود کا اعتقاد ہے، معاملہ ایسا بگڑا کہ کثیر اہل علم ان کے متقدمین کی بابت سوئے ظنی کا شکار ہوئے حالانکہ وہ اس سے بری ہیں، میں نے پہلے شیخ الطائفہ جنید (بغدادی) کی کلام ذکر کی ہے جو غایتِ حسن و ایجاز میں ہے بعض وحدتِ مطلقہ کے قائلین نے ان کا رد کیا اور لکھا: (وهل من غير) اس ضمن میں ان کی طویل کلام ہے جس سے ہر اس کی طبیعت دور بھاگے جو فطرتِ اسلام پہ ہے، اس کے تحت چار احادیث نقل کی ہیں۔

- 7371 حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبَدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ .

أطرافه 1395، 1458، 1496، 2448، 4347، 7372 (یعنی نبی پاک نے حضرت معاذ کو یمن بھیجا)

- 7372 وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الْأَسْوَدِ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أُمَيَّةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ صَيْفِيٍّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا مَعْبَدٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَقُولُ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ لَمَّا بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ مُعَاذًا نَحْوَ الْيَمَنِ قَالَ لَهُ إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ فَإِذَا صَلَّوْا فَأَخْبِرْهُمْ

أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ فَإِذَا أَقَرُّوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ .

أطرافه 1395، 1458، 1496، 2448، 4347، 7371 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۲۹۷)

معاذ بن جبل کی حدیث جب نبی اکرم نے انہیں یمن روانہ کیا، اسے دوطرق سے وارد کیا ایک دوسرے اعلیٰ ہے، عالی طریق کتاب الزکاۃ میں بھی تخریج کیا تھا وہاں ابوعاصم کا سیاق ذکر کیا تھا وہاں بھی ایک نازل سند ذکر کی تھی، اس باب میں ان کے شیخ عبداللہ بن ابواسود، ابن محمد بن ابواسود ہیں جو یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں جن کا نام حمید بن اسود تھا، فضل بن علاء کی کنیت ابوعلاء تھی ابوعباس بھی کہا جاتا ہے کوفی نزیلِ بصرہ تھے ابن مدینی نے ثقہ قرار دیا بقول ابوحاتم رازی: (شيخ يُكتَب حديثه) (یعنی شیخ ہیں ان کی حدیث اخذ کی جائے) نسائی کہتے ہیں کوئی حرج نہیں بقول دارقطنی کثیر الوہم ہیں بقول ابن حجر بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے ان کے غیر کے ساتھ مقرون کیا ہے البتہ سیاق انہی کا ہے۔

(عن أبي معبد) بعض نسخوں میں (أبي سعيد) ہے یہ تصحیف ہے گویا کتابت میں میم ذرا پھیل کر سین سے مشابہ ہو گئی۔ (لما بعث) قال یا یقول کے حذف کے ساتھ، خطاً عموماً حذف کر دیا جاتا ہے بعض کے بقول لیکن (تحدیث کرتے ہوئے) نطق مشترط ہے۔ (إلى نحو أهل اليمن) یعنی اہل یمن کی جہت کی طرف، یہ روایت مطلق روایت جس میں ہے: (حين بعثه إلى اليمن) کو مقید کرتی ہے تو اس روایت نے تبیین کی کہ یہاں مضاف محذوف اور مضاف الیہ اس کے قائمقام کر دیا گیا ہے یا یہ عام کا اطلاق کر کے خاص مراد لینے کی قبیل سے ہے یا اسم جنس ہونے کی وجہ سے بعض پر بھی اس کا اطلاق ہے جیسے کل پر ہے، راجح یہ ہے کہ یہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے ہے جیسے اس روایت نے صراحت کر دی، اواخر المغازی کے باب (بعث أبي موسى و معاذ إلى اليمن) میں ابوبردہ بن ابوموسی کی روایت میں گزرا ہے کہ ہر دو کو یمن کے ایک مخلاف (یعنی صوبہ وعلاقہ) کی طرف بھیجا یہ بھی ذکر کیا کہ تب وہاں دو مخلاف تھے (کچھ عرصہ قبل تک شمال اور جنوبی یمن کے نام سے دو ملک تھے جو آخر متحد ہو گئے) وہیں مخلاف کا ضبط وتشریح گزری پھر قولہ: (إلى أهل اليمن) کل بول کر جزو مراد لینا ہے کیونکہ بعض اہلِ یمن کی طرف بھیجا تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ ان مذکورہ امور کی طرف دعوت میں خبر اپنے عموم پر ہو اگرچہ حضرت معاذ کی امارت یمن کے ایک مخصوص علاقہ پر تھی۔

(من أهل الكتاب) یہ یہود تھے، یمن میں یہودیت کے دخول کی ابتداء اسعد ذی کرب کے زمانہ میں ہوئی جو تبع اصغر ہے جیسا کہ ابن اسحاق نے سیرت میں مطولاً ذکر کیا اسلام کے ظہور کے وقت بعض اہل یمن یہودیت پر تھے بعدازاں نصرانیت بھی یمن پہنچ گئی جب حبشہ کو وہاں غلبہ حاصل ہوا انہی میں صاحب الفیل ابرہہ تھا جس نے مکہ پر حملہ کیا اور کعبہ ڈھا دینا چاہا پھر سیف بن ذی یزن ان پر غالب آیا اور انہیں نکال دیا اسکے بعد صرف نجران میں جو مکہ اور یمن کے درمیان ایک شہر تھا نصاریٰ باقی رہے اور کچھ علاقوں میں یہودی بھی۔

(إلى أن يوحدوا الله الخ) کتاب الزکاۃ کے وسط میں اسماعیل بن امیہ عن یحیی بن عبداللہ کی روایت سے یہ الفاظ گزرے تھے: (عبادة الله فإذا عرفوا الله) مسلم نے بھی انہی شیخ بخاری سے یہی الفاظ ذکر کئے، اس سے امام الحرمین وغیرہ نے تمسک کیا ہے کہ اولین واجب معرفت ہے، اس امر سے استدلال کیا کہ بقصدِ امتثال کسی قسم کے مامورات پر عمل کرنا اور منہیات میں

بقصدِ انزجار کسی شیَٔ سے باز رہنا ممکن نہیں مگر آمر ونہی کی جب معرفت حاصل ہو، ان پر اعتراض ہوا کہ معرفتِ تو متاَتی نہیں مگر نظر و استدلال کے ساتھ اور وہ مقدمۃ الواجب ہے تو واجب ہے کہ اولا واجب نظر ہو! یہی رائے ایک گروہ کی ہے جن میں ابن فورک بھی ہیں ،تعقب ہوا کہ نظر ذی اجزاء ہے جن کا بعض بعض پر مترتب ہوتا ہے تو اولین واجب جزوِ نظر ہے، یہ قاضی ابو بکر بن طیب سے منقول ہے استاذ ابو اسحاق اسفرائنی سے نقل کیا گیا کہ اولین واجب قصد الی النظر ہے،بعض نے ان اقوال کے مابین یوں تطبیق دی کہ جس نے معرفت کو اولین واجب کہا اس کی مراد طلب وتکلیف ہے اور جس نے نظر یا قصد کہا اس کی مراد امتثال ہے کیونکہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ تحصیلِ معرفت کا وسیلہ ہے تو یہ وجوبِ معرفت کی سبقیت پر دلیل ہے، کتاب الایمان میں میں نے بعض کا ذکر کیا جنہوں نے اس کی اصل سے اس سے اعراض کیا اور اس آیت کے ساتھ تمسک کیا: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)[الروم : ۳۰] اور اس حدیث سے :(كل مولود يولد على الفطرة) تو آیت وحدیث کا ظاہر یہ ہے کہ معرفت تو اصلِ فطرت کے ساتھ ہی حاصل ہے اور اس سے خروج ایک امرِ طاریٔ ہے کیونکہ فرمایا: (فأبواه يُهَوِّدَانِهِ و يُنَصِّرَانِه) (یعنی اسکے والدین اسے یہودی اور عیسائی بنا لیتے ہیں) اس پر اشاعرہ کے رؤوس میں سے ایک ابو جعفر سمنانی نے بھی موافقت کی اور کہا کہ مقالۂ اشعری میں یہ مسئلہ معتزلہ کے مسائل میں سے باقی رہ گیا ہے،اس پر تفرع کیا کہ ہر ایک پر اللہ کی معرفت واجب ہے اس پر دال ادلہ کے ساتھ اور اس میں تقلید کافی نہیں (یعنی کہ باپ موحد تھا تو بیٹا بھی ہوا) اھ

اپنے استاذ الشیخ الحافظ صلاح الدین علائی کی ایک تحریر پڑھی جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن میں مذاہب باہم متناقض ہوئے اور کچھ افراط ، کچھ تفریط کا شکار ہوئے اور کچھ نے درمیانی راہ اختیار کی تو طرفِ اول بعض کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے اثبات اور اس سے شرک کی نفی میں تقلیدِ محض کافی ہے،جن حضرات کی طرف اس کا اطلاق منسوب ہوا ان میں عبید اللہ بن حسن عنبری اور حنابلہ وظاہریہ کی ایک جماعت ہے بعض نے مبالغہ کیا تو ادلہ میں نظر کو حرام کہا،ان کا استناد کبار ائمہ سے ذمِ کلام میں ثابت اقوال کی طرف ہے، آگے اس کا بیان آئے گا

فریقِ ثانی (یعنی تفریط کا شکار) ان حضرات کا قول جو ہر ایک کے ایمان کی صحت کو علمِ کلام کی ادلہ کی معرفت پر موقوف ٹھہراتے ہیں، یہ بات اسفرائنی کی طرف منسوب ہے غزالی لکھتے ہیں ایک گروہ نے اسراف کیا تو عوام المسلمین کی تکفیر کی اور زعم کیا کہ جو شرعی عقائد کو اہلِ کلام کی ذکر کردہ ادلہ کے ساتھ نہیں پہچانتا وہ کافر ہے تو اس طرح اللہ کی وسیع رحمت کو تنگ کر دیا اور جنت کو متکلمین کے ایک شرذمہ قلیلہ کے ساتھ مختص کر دیا، اس کا نحو ابو مظفر بن سمعانی نے بھی ذکر کیا اور اس کے قائلین کا رد کرنے میں طول بیانی کی ، اکثر ائمہ فتوی سے نقل کیا کہ جائز نہیں کہ عوام کو اصول کے اعتقاد کا ان کے دلائل کے ساتھ مکلّف بنایا جائے کیونکہ اس میں مشقت ہے جو فقہی فروع کے تعلم کی مشقت سے بھی اشد ہے اور جو مذہبِ متوسط ہے تو اس کا بھی ذکر کیا میں آگے ملخصاً اس کا تذکرہ کروں گا

قرطبی المفہم میں حدیث (أبغض الرجال إلى الله الألدُّ الخَصِم) کی شرح کے اثناء جو بخاری کی کتاب الاحکام میں مشروحا گزری اور صحیح مسلم کی کتاب العلم کے اوائل میں ہے، لکھتے ہیں کہ یہ شخص جو اللہ کو اتنا مبغوض ہے وہ ہے جو اپنی خصومت کے ساتھ حق کے خلاف مدافعت کرتا ہے اور فاسد اور موہم شبہات کے ساتھ اس کا رد کرتا ہے، اس سے بھی اشد اصولِ دین میں خصومت ہے جیسا

کہ اکثر متکلمین کی روش رہی جو ان طرق سے اعراض کرنے والے تھے جن کی طرف اللہ اس کے رسول اور سلفِ امت نے رہنمائی کی، ان کی بجائے ان لوگوں نے خود ساختہ طرق، اصطلاحات، جدلی قوانین اور صناعی امور اختیار کئے، ان کے اکثر کا مدار سوفسطائی آراء پر تھا : (علی آراء سوفسطائية)، یا لفظی مناقضات پیدا ہوئے جو ایمان ختم کرنے کا باعث بنے ان سے انفصال کے لحاظ سے احسن وہ سمجھا جاتا تھا جو اجدل ہو (یعنی جھگڑا اور شور وشرابہ برپا کرنے کا ماہر) نہ کہ اعلم! تو کتنے ہی فسادِ شبہ کے عالم ہوئے جو ان کے حل پر قوی نہ ہوئے اور کتنے ان سے منفصل جو ہیں وہ ان کے علم کی حقیقت کا ادراک نہ کر سکے پھر یہ لوگ کئی انواعِ محال کے مرتکب ہوئے جو بلید الذہن لوگوں اور بچوں کو بھی پسند نہ آئیں جب جواہر، الوان اور احوال کی تحیُّز بارے بحثیں کیں تو ان موضوعات میں شروع ہوئے سلف صالح نے جن سے امساک کیا تھا اللہ تعالیٰ کی صفات کے تعلقات، ان کی تعدید اور فی نفسہا ان کے اتحاد بارے بحثیں اور آیا یہ ذات ہیں یا اس کا غیر؟ اور اس بارے کلام کہ کیا وہ متحد ہے یا منقسم؟ اگر ثانی ہے تو کیا وہ بالنوع منقسم ہے یا بالوصف؟ اور ازل میں مامور کے ساتھ کیسے متعلق ہوا؟ حالانکہ وہ حادث ہے پھر جب مامور منعدم ہوا تو آیا تعلق باقی رہتا ہے؟ اور کیا مثلاً زید کے لئے امر بالصلاۃ ہی عمرو کے لئے امر بالزکاۃ ہے اور دیگر (کلامی) بحثیں جن کا انہوں نے ابتداع کیا، شرع نے ان کا حکم نہیں دیا تھا اور صحابہ اور جو ان کی سبیل کے سالک ہوئے ان سے ساکت رہے بلکہ ان میں پڑنے سے انہیں منع کر دیا گیا تھا کیونکہ جانتے تھے کہ یہ ایسی شئ کی کیفیت بارے بحث ہے جو عقل کے ساتھ نہیں جانی جاسکتی کیونکہ عقل کیلئے ایک حد ہے جہاں وہ ٹھہر جاتی ہے اور کیفیتِ ذات اور کیفیتِ صفات بارے بحث کے مابین کوئی فرق نہیں اور جو اس میں توقف کرے وہ جان لے کہ وہ جب اپنے نفس کی کیفیت سے محجوب کیا جائے اس کے وجود کے باوجود اور اس کے ادراک کی کیفیت سے جس کے ساتھ وہ مدرک ہے تو اپنے غیر کے ادراک سے اعجز ہے!

عالم کے علم کی غایت یہ ہے کہ وہ ان مصنوعات کے لئے کسی فاعل کے وجود کا قطعیت سے اثبات کرے جو شبیہہ سے منزہ، نظیر سے مقدس اور صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہو پھر جب اس کی بابت نقل اس کے اوصاف و اسماء بارے کسی شئ کے ساتھ ثابت ہو تو ہم اسے قبول کریں اور اسے اپنے اعتقاد کا حصہ بنائیں اور اس کے ماسواء سے ساکت ہوں جیسا کہ سلف کا طریق تھا، دیگر روش کے سالک زَلل سے امن میں نہیں ہو سکتے، متکلمین کے طریق میں خوض سے ردع میں کافی ہے جو ائمہ متقدمین سے ثابت ہے مثلاً عمر بن عبدالعزیز، مالک بن انس اور امام شافعی، بعض ائمہ نے اس امر کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا کہ صحابہ کرام جو ہر وعرض اور اس سے متعلقہ متکلمین کی بحثوں میں نہیں پڑے تو جو ان کے طریق سے اعراض کرے تو یہی گمراہی اسکے لئے کافی ہے، کہتے ہیں اس قسم کی بحثیں کثیر لوگوں کو شک کی طرف لے گئیں بعض کو الحاد اور بعض کو وظائف العبادات کے ساتھ تہاون پر لگا دیا، اس کا سبب نصوصِ شارع سے ان کا اعراض اور غیر شارع سے حقائقِ امور کا ان کی طرف سے تطلب تھا، قوتِ عقل کے بس میں نہیں کہ وہ شارع کی طرف سے صادر احکام (کی حقیقت وحکمت) کا ادراک کر سکے، ان کے کثیر ائمہ نے ان کے طریق سے رجوع کر لیا حتی کہ امام الحرمین سے منقول ہے کہ کہا: میں بحرِ اعظم پر سوار ہوا اور طلبِ حق میں ہر اس شئ میں غواصی کی جس سے اہلِ علم نے منع کیا ہے تا کہ تقلید سے فرار ہو لیکن اب میں نے رجوع کر لیا ہے اور اب سلف کے مسلک کا معتقد و پیروکار ہوں، یہ بھی منقول ہے کہ موت کے وقت کہنے لگے اے ہمارے اصحاب! علم کلام کے ساتھ اشتغال چھوڑ دو، اگر میں جانتا ہوتا کہ وہ مجھے کہاں پہنچا دے گا تو کبھی بھی اس کے ساتھ متشاغل نہ ہوتا، حتی کہ قرطبی کہتے

ہیں اگر علمِ کلام میں دو مسئلے ہی ہوتے جو اس کے مبادی میں سے ہیں تو بھی یہ قابلِ ذم ہی ہوتا ایک تو ان کے بعض کا قول کہ اولین واجب: شک ہے کہ وہ وجوبِ نظریا قصد الی النظر سے لازم ہے اسی طرف امام الحرمین نے اپنے قولِ مذکور: (ر کبت البحر الأعظم) سے اشارہ کیا تھا، دوم ان میں سے ایک جماعت کا قول کہ جس نے اللہ کی معرفت نہ کی ان طرق کے ساتھ جو انہوں نے ترتیب دئے ہیں اور ان ابحاث کے ساتھ جو انہوں نے تحریر کی ہیں اس کا ایمان صحیح نہیں، حتی کہ ان کے بعض کو کہا گیا اس سے تمہارے والد، تمہارے بڑوں اور تمہارے پڑوسیوں کی تکفیر لازم آتی ہے تو گویا ہوا تم مجھے اہلِ نار کی کثرت ہو جانے کا حوالہ دے کر دوش نہ دو، کہتے ہیں ان دو باتوں کے بعض غیر قائلین نے ان کے قائلین پر ردِ نظری کے طریق سے رد کیا اور یہ اس کی خطا ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں کا قائل شرعاً کافر ہے کیونکہ اس نے اللہ کی ذات میں شک کو واجب قرار دے لیا اور اکثر اہلِ اسلام اس کی نظر میں کافر ہیں حتی کہ اس کی کلام کے عموم میں صحابہ و تابعین جیسے سلف صالح بھی داخل ہوتے ہیں اور یہ دین سے بالضرورۃ معلوم الفساد ہے وگرنہ شرعیات میں کوئی ضروری موجود نہیں، قرطبی نے اپنی کلام اس اعتذار کے ساتھ ختم کی کہ خاصی طول بیانی کی ہے اس لئے کہ یہ بدعت (یعنی کلامی بحثیں) لوگوں کے ہاں پھیل چکی ہے حتی کہ کثیر لوگ اس کے ساتھ مغتر ہوئے تو ان کے لئے بذلِ نصیحت واجب تھا اھ،

آمدی اَبکار الا فکار میں لکھتے ہیں معتزلہ کے ابو ہاشم کی رائے یہ ہے کہ جو دلیل کے ساتھ اللہ کی معرفت کا حامل نہیں وہ کافر ہے کیونکہ ضدِ معرفت نکرۃ ہے اور نکرۃ کفر ہے! کہتے ہیں ہمارے اصحاب کا اس کے برخلاف پر اجماع ہے صرف اس امر میں اختلاف ہے کہ جب اعتقاد موافق ہو لیکن بغیر دلیل کے تو بعض نے کہا ایسا شخص مومن تو ہے لیکن عاصی ہے کیونکہ نظرِ واجب کا ترک کیا، بعض نے مجرد اعتقادِ موافق پر اکتفاء کیا اگرچہ کسی دلیل کی بنیاد پر نہ ہو اور اسے علم کا نام دیا اور اس پر اس طریق کے ساتھ حصولِ معرفت سے وجوب نظر لازم نہیں، ان کے غیر نے کہا جس نے تقلید سے منع کیا (یعنی دیکھا دیکھی اللہ کے وجود پر ایمان و معرفت) اور استدلال کا ایجاب کیا اس کی مراد متکلمین کے طرق میں تعمق نہیں بلکہ وہ اس طرزِ استدلال کے ساتھ مکتفی ہے جو اہلِ اسلام کے ہاں صانع کے وجود پر مصنوع کے ساتھ استدلال کے ضمن میں متداول ہوا، اس کی غایت یہ ہے کہ ذہن میں مقدماتِ ضروریہ کا حصول ہوتا ہے جو صحیح طور سے متألف ہوتے اور علم پہ منتج ہوتے ہیں لیکن اگر اس سے پوچھا جائے یہ کیونکر اس کے لئے حاصل ہوئے تو وہ اس کے بیان پر قادر نہیں ہوتا، بعض نے کہا اس سب میں اصل اصولِ دین میں تقلید کرنے سے منع کرنا ہے، بعض ائمہ اس سے یہ کہہ کر منفصل ہوئے کہ تقلید سے مراد بغیر حجت کے کسی کے قول کا اخذ ہے اور جس پر ثبوتِ نبوت کے ساتھ حجت قائم ہوئی حتی کہ اس کے لئے اس کے ساتھ علمِ قطعی حاصل ہوا تو جو بھی آنجناب سے سماع کیا اس کا صدق اس کے ہاں امرِ قطعی ہے تو یہ اعتقاد جب رکھا تو وہ مقلد نہ ہوا کیونکہ یہ غیر سے بلا دلیل اخذ کے زمرہ میں نہیں آتا اور یہی تمام سلف کا مستند ہے اس شیَٔ کے اخذ میں جو ان کے ہاں آیاتِ قرآن اور احادیثِ رسول میں سے ثابت ہے اس شیَٔ کی بابت جو اس باب سے متعلق ہے تو اس میں سے محکم پر وہ ایمان لائے اور متشابہ کا معاملہ اپنے رب کو سونپ دیا، جن حضرات نے کہا کہ مذہبِ خلف احکم ہے ان لوگوں کے رد کی نسبت سے جنہوں نے نبوت کا اثبات نہیں کیا تو جو ان میں سے رجوع الی الحق چاہتا ہے اسے اس پر ادلہ قائم کرنے کی ضرورت ہے تا آنکہ وہ اذعان و تسلیم کی روش اختیار کرے یا پھر معاند بن کر اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال لے بخلاف مومن کے کہ وہ اپنے اصلِ ایمان میں ان کا محتاج نہیں، اول کا سبب عدمِ ایمان کو اصل بنا لینا ہے تو اس

صورت میں معرفت کی طرف مؤدی نظر واجب ہے بصورت دیگر سلف کا طریق اس سے اسہل ہے جیسا کہ اس کا ایضاح گزرا اس شیٔ کی طرف رجوع کرنے میں جس پر نصوص دال ہیں حتی کہ اقامتِ دلیل کرنے میں مذکور کی ضرورت ہو ان پر جو مومن نہیں، تو ان پر معاملہ مختلط ہوا ہے جنہوں نے اسے مشترط کیا

بعض موجبینِ استدلال نے علماء کے ذمِ تقلید کے ساتھ احتجاج کیا اور ذمِ تقلید میں وارد آیات واحادیث ذکر کیں اور اس امر کے ساتھ کہ ہر کوئی استدلال سے قبل یہ نہیں جانتا کہ دونوں میں سے کون سا امر ہدی ہے اور یہ کہ ہر جو صحیح نہ ہو مگر دلیل کے ساتھ وہ ایسا دعوی ہے جو قابلِ عمل نہیں اور یہ کہ علم شیٔ کا اعتقاد ہے اس کا جس پر وہ ہے، ضرورت سے یا استدلال سے اور ہر جو علم نہ ہو وہ جہل ہے اور جو عالم نہیں وہ ضال ہے! اول کا جواب یہ ہے کہ مذموم تقلید قولِ غیر کا بلا حجت اخذ ہے اور نبی اکرم کے فرامین واحکام اس قبیل سے نہیں کیونکہ اللہ تعالی نے آپ کی ہر بات کی اتباع واجب کی ہے اور آپ کے اوامر ونواہی پر عمل کرنا بالاتفاق مذموم تقلید کے تحت نہیں آتا لیکن دوسروں کے اقوال کی اتباع کرنا اور یہ اعتقاد رکھنا کہ وہ (یعنی مقلَد) یہ بات نہ کہتا تو وہ یعنی مقلِد بھی یہ نہ کہتا تو یہ مقلِد مذموم ہے بخلاف اللہ اور اسکے رسول کی اخبار کی بابت ایسا اعتقاد رکھنے کے کہ تب یہ ممدوح ہے، جہاں تک ان کا یہ احتجاج کہ کوئی قبل از استدلال نہیں جانتا ہوتا کہ دونوں میں سے کون سا امر ہدی ہے تو یہ مسلّم نہیں بلکہ کئی لوگ ایسے ہیں اسلام کیلئے جن کے نفوس اول وہلہ ہی سے مطمئن اور ان کے سینے منشرح ہیں اور بعض ایسے بھی ہیں جو استدلال پر توقف کرتے ہیں تو جن کا انہوں نے ذکر کیا وہ یہی ثانی شق والے لوگ ہیں تو ان پر نظر واجب ہے تاکہ اپنے آپ کو آگ سے بچالیں کیونکہ قرآن میں ہے: (قُوْا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيْكُمْ نَاراً)[التحريم: ٦] تو ہر ایسے شخص پر فرض ہے جن سے یہ طالبِ رشد ہوں کہ ان کی رہنمائی کرے اور حق کو ان کیلئے مبرہن کرے، عہدِ نبوی اور مابعد کے سلف صالح کی یہی روش رہی ہے لیکن جو حضرات کہ ان کا نفس تصدیقِ رسول پر مستقر ہے اور دل میں اللہ کی توفیق وتیسیر کی بنا پر طلبِ دلیل کی کوئی منازعت نہیں تو یہی ہیں جن کے حق میں اللہ تعالی نے کہا: (وَلٰكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيْمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ)[الحجرات: ٧] اور فرمایا: (فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ)[الأنعام: ١٢٥]

اور یہ لوگ اپنے آباء واور اپنے رؤساء کے مقلد نہیں کیونکہ اگر (بالفرض) ان کے آباء اور رؤساء کافر ہوتے تو یہ ان کی پیروی نہ کرتے بلکہ ان سے سنی ہر مخالفِ شرع بات سے نفرت کرتے اور جہاں تک آیات واحادیث (یعنی جنہیں ذمِ تقلید میں وارد خیال کیا) تو وہ ان کفار کے حق میں ہیں جن کی اتباع کی حالانکہ ان کی اتباع سے نہی ہے اور جن کی اتباع کا حکم تھا ان کی اتباع ترک کی تو اللہ تعالی نے ایسوں کو اپنے دعوی پر دلیل لانے کا مکلّف کیا ہے بخلاف اہلِ ایمان کے تو ان سے کبھی نہیں چاہا کہ ان کی اتباع کو ساقط کرے حتی کہ دلیل پیش کریں اور جو بھی اللہ ورسول کا مخالف ہے اس کے لئے اصلا ہی کوئی برہان ودلیل نہیں، دوسروں کو تبکیتاً اور تعجیزا (یعنی سرزنش کرتے ہوئے اور ان کا عجز ظاہر کرتے ہوئے) اس کا مکلّف کیا لیکن جس نے رسول کی اتباع کی ان امور میں جو وہ لائے تو یہ حق کی اتباع ہے جس کا حکم دیا ہے اور اس کی صحت پر براہین قائم ہیں چاہے وہ ان براہین کی توجیہہ سے واقف ہوں یا نہیں، ان کے بعض حضرات کا کہنا کہ اللہ تعالی نے استدلال کا ذکر کیا اور اس کا حکم دیا ہے تو یہ بات ٹھیک ہے لیکن وہ ہر اس کے لئے جو اس کا مطیق ہو فعلِ حسن اور مندوب ہے اور واجب ہے ہر ایسے شخص پر جس کا نفس (بغیر دلیل) تصدیق پر ساکن نہیں جیسے کہ اس کی تقریر گزری،

ان کے غیر نے کہا جو حضرات کہتے ہیں کہ سلف کا طریق اسلم اور خلف کا طریق احکم ہے تو یہ مستقیم نہیں کیونکہ ان کا خیال ہوا کہ سلف کا طریقہ قرآن و حدیث کے الفاظ کے ساتھ مجرد ایمان ہے بغیر ان کی فقہ وفہم کئے اور یہ کہ خلف کا طریقہ ان نصوص جو اپنے حقائق (یعنی حقیقی معانی) سے مصروف ہیں، کے معانی کا انواعِ مجازات کے ساتھ استخراج ہے تو اس قائل کو سلف کے طریقہ سے ناواقفیت بھی ہے اور طریقۂ خلف سے بھی، معاملہ یوں نہیں بلکہ سلف کو اس شیٔ کی جو اللہ تعالی کے لائق ہے غایت معرفت حاصل تھی اور وہ اس کی غایت تعظیم اور اس کے امر کیلئے خضوع اور اس کی مراد کیلئے تسلیم کے جو یا تھے اور طریقِ خلف کا سالک وثوق سے نہیں کہہ سکتا کہ جو اس نے تاویل کی ہے وہی مراد ہو، اسے اپنی تاویل کی صحت پر قطعیت ہونا ممکن نہیں، جہاں تک علم کی بابت ان کا قول تو انہوں نے تعریف میں ضرورت یا استدلال کا اضافہ کر دیا ہے علم کی تعریف اس سے قبل کی عبارت پر منتہی ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی اضافہ کرنا ہی چاہتے ہیں تو یہ اضافہ کریں کہ اسکے لئے اللہ کی جانب سے تیسیر ہو اور یہ اعتقاد اسکے دل میں پیدا ہو وگرنہ جو اضافہ انہوں نے کیا وہ محلِ نزاع ہے تو اس میں کوئی دلالت نہیں

ابو مظفر بن سمعانی کہتے ہیں بعض اہلِ کلام نے بعض کے اس قول کا تعقب کیا ہے کہ سلف صحابہ و تابعین نے توحید بارے عقلی دلائل کے ایراد کا کوئی اہتمام نہیں کیا اس طور کہ وہ احکامِ حوادث میں تعریفات کے ساتھ مشتغل نہیں ہوئے جبکہ فقہاء نے یہ قبول کیا اور اس کا استحسان کیا اور اپنی کتب میں اسے مدون کیا تو اسی طرح علمِ کلام ہے اور اسکا طرہ امتیاز یہ ہے کہ وہ ملحدین اور اہلِ اہواء کے رد کو متضمن ہے، اس کے ساتھ اہلِ زیغ سے شبہات زائل ہوتے ہیں اور اہلِ حق کیلئے ثبوتِ یقین ہوتا ہے اور سبھی جانتے ہیں کہ کتاب کی حقیقت معلوم نہیں اور نبی اکرم کا صدق عقلی ادلہ کے ساتھ ہی ثابت ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے کہا اولاً یہ کہ شارعؑ اور سلف صالح نے ابتداع سے منع کیا اور اتباع کا حکم دیا ہے، سلف سے صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ کلامی بحثوں سے انہوں نے منع کیا اور اسے شک و ارتیاب کا ذریعہ شمار کیا جہاں تک فروع ہیں تو ان میں سے کسی سے ان کی نہی ثابت نہیں مگر جو نصِ صحیح کو ترک کرے اور اس پر قیاس کو مقدم کرے لیکن جو نص کی اتباع کرے اور اس پر قیاس کرے تو ائمۂ سلف میں سے کسی سے اس کا انکار محفوظ نہیں کیونکہ معاملات میں حوادث (یعنی نت نئے مسائل) پیدا ہوتے رہیں گے اور لوگوں کو ان کے احکام کی معرفت کی ضرورت رہے گی اس لئے اس کے اشتغال کے استحباب پر وہ متوارد ہیں بخلاف علمِ کلام کے، اور ثانیاً یہ کہ دین کامل ہو چکا جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: (اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ) تو جب اس کا اکمال واتمام کر دیا ہے اور صحابہ کرام نے نبی اکرم سے اس کا اخذ کیا ہے اور ان سے آخذ کا اس پر اعتقاد ہے اور نفس مطمئن ہے تو اب تحکیمِ عقول اور عقلی قضایا کی طرف رجوع اور انہیں اصل بنا لینے کی کیا ضرورت ہے؟ کہ ان پر صحیح وصریح نصوص کو معروض کرے تو کبھی تو ان کے مضامین پر عمل کرے اور کبھی ان کی تحریف کر دے تاکہ عقول کے موافق ہوں، جب دین کامل ہے تو اس میں کسی قسم کا اضافہ نقصان فی المعنی ہوگا جیسے ہاتھ میں ایک انگلی کا اضافہ کہ اس سے غلام کی قیمت میں کمی واقع ہو جاتی ہے (جبکہ عقلی لحاظ سے قیمت میں اضافہ ہونا چاہئے تھا)

بعض متکلمین نے توسط اختیار کیا اور کہا تقلید کافی نہیں بلکہ دلیل ضروری ہے تاکہ اسکے ساتھ سینہ منشرح ہو اور علمی طمانیت حاصل ہو اور یہ شرط نہیں کہ یہ کلامی صناعت کے طریق سے ہو بلکہ ہر ایک کے حق میں اسکی فہم کے مقتضا کے لحاظ سے جو ہو وہ کافی ہے اھ،

پہلے جو تقلیدِ نصوص کا ذکر گزرا وہ اس ضمن میں کافی ہے، بعض نے کہا ہر ایک سے مطلوب جزمی تصدیق ہے جس کے ساتھ کوئی سبب (مرتبط) نہ ہو، اللہ تعالی کے وجود اور اس کے رسل اور جو وہ لائے، پر ایمان لانے کی نسبت سے جیسے بھی اس کا حصول ہو اور جس طریقہ سے بھی یہ موصول ہو چاہے تقلیدِ محض ہو بشرطِ کہ تزلزل سے وہ سالم رہے

قرطبی لکھتے ہیں یہ ہے جس پر ائمہِ فتوی اور ان سے قبل ائمہِ سلف رہے، ان کے بعض نے اصلِ فطرت بارے سابق الذکر قول سے احتجاج کیا اور جو نبی اکرم اور صحابہ کرام سے تواتراً منقول ہے کہ انہوں نے جفاۃ اعراب جو قبل ازیں بت پرست تھے، کے اقرارِ اسلام کو قبول کیا جب کلمہ پڑھا اسی طرح اسلام کے احکام کے التزام کی حامی بھرنے کا اور انہیں ادلہ کے تعلم کا پابند نہ بنایا تھا اگر چہ ان کے کثیر کسی نہ کسی دلیل کے وجود کے مدنظر ہی اسلام لائے تھے تو اس کے اپنے لئے ایضاح کے سبب ہی وہ دائرۂ اسلام میں داخل ہوئے تو ان میں سے اکثر طوعاً (یعنی اپنی رضامندی سے) مسلمان ہوئے بغیر کسی استدلال کے تقدم کے بلکہ انہیں معلوم مجرد اہلِ کتاب کی اَخبار کی وجہ سے کہ ایک نبی مبعوث ہونے والا ہے جو اپنے مخالفین پر غالب آئے گا تو جب نبی پاک میں ان علامات کا ظہور دیکھا تو اسلام کی طرف مبادرت کی اور آپ کے سب اقوال کی تصدیق کی اور جو نماز وزکات وغیرہ فرائض بتلائے ان پر عمل پیرا ہونے کی حامی بھری، ان میں سے کثیر کو ان کے معاش ریوڑ چرانے وغیرہ کی طرف واپس ہو جانے کی اذن دے دی جاتی رہی اور نبوت کے انوار و برکات کا فیوض ان تک پہنچتا رہا اور ایمان ویقین میں وہ مزداد ہوتے رہے، ابو مظفر بن سمعانی کہتے ہیں عقل کسی شئ کو واجب نہیں کرتی اور نہ کسی شئ کو حرام کرتی ہے، ان معاملات میں اسکے لئے کوئی حظ نہیں اگر شریعت کسی حکم کے ساتھ وارد نہ ہوتی تو کسی پر کوئی شئ واجب نہ ہوتی کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا)[الإسراء : ۱۵] اور کہا: (لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ)[النساء: ۱۶۵] اور دیگر کئی آیات، تو جس نے دعوی کیا کہ رسل کی دعوت دراصل بیانِ فروع کیلئے تھی اس پر لازم ہوا کہ عقل کو داعی الی اللہ قرار دے نہ کہ رسول کو، اور اس سے یہ بھی لازم آیا کہ اللہ کی طرف دعوت دینے کی نسبت سے رسول کا وجود اور عدم برابر ہوا اور گمراہی کیلئے یہی کافی ہے، ہم اس امر سے انکار نہیں کرتے کہ عقل توحید کی طرف مرشد ہے ہاں اس امر کے انکاری ضرور ہیں کہ وہ اس کے ایجاب کے ساتھ مستقل ہوتی کہ اسلام (لانا) صحیح نہ ہو مگر اسی کے طریق سے، سمعیات سے قطعِ نظر کرتے ہوئے کیونکہ یہ قرآن کی آیات اور متواتر احادیث کی دلالت کے خلاف ہے اگر چہ طریقِ معنوی کے ساتھ، اگر ان کا قول صحیح ہوتا تو سمعیات باطل ہو جاتیں جن میں یا جن کے اکثر میں عقل کیلئے کوئی مجال نہیں بلکہ یہ (یعنی اسلام لانا) واجب ہے ان سمعیات کی بناء پر جو ثابت ہوئیں تو اگر ہماری عقول ان کا ادراک کر سکیں تو اللہ کی توفیق کے ساتھ وگرنہ ہم اس کی حقیقت کے اعتقاد کے ساتھ مکتفی ہیں اللہ سبحانہ وتعالی کی مراد کے موافق اھ ،

ان کی کلام کی تائید ابو داود کی ابن عباس سے نقل کردہ روایت سے ملتی ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے کہا میں اللہ کا واسطہ دے کر آپ سے پوچھتا ہوں کیا اللہ نے آپ کو رسول بنا کر بھیجا ہے کہ ہم اس کی توحید کا اقرار کریں اور لات وعزی کو چھوڑ دیں؟ فرمایا ہاں، تو وہ اسلام لے آیا اس کی اصل صحیحین میں ہے ضمام بن ثعلبہ کے قصہ بارے! مسلم کی عمرو بن عبسہ سے روایت میں ہے کہ وہ نبی اکرم کے پاس آئے اور استفسار کیا کہ اپنی حقیقت سے پردہ اٹھائیں، فرمایا میں اللہ کا نبی ہوں، کہا کیا اللہ نے آپ کو بھیجا ہے؟ فرمایا

ہاں، کہا کس شیٔ کے ساتھ؟ فرمایا کہ اسے ایک مانوں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناؤں، اسی طرح حضرت اسامہ کے ایک شخص کو قتل کرنے کا قصہ جس نے ان کے سامنے کلمہ پڑھا تھا تو آنجناب نے اس کا سخت برا منایا، اور اسی معنی میں حدیثِ مقداد، دونوں بخاری کی کتاب الدیات میں گزری ہیں، قیصر وکسری وغیرہما بادشاہوں کے نام نبی اکرم کے مکتوبات میں آپ کی طرف سے انہیں دعوتِ توحید لکھی تھی اور دیگر روایات جو تواترِ معنوی تک پہنچتی ہیں اور دال ہیں کہ آپ نے مشرکین کو بس یہی دعوت دی کہ اللہ پر ایمان لائیں اور جو آپ لائے ہیں اس کی تصدیق کریں تو جنہوں نے ایسا کرلیا ان سے آپ نے قبول کیا برابر ہے کہ اسکا یہ ماننا تقدیمِ نظر سے ہو یا نہیں؟ اور جس نے ان میں سے توقف کیا تب اسے نظر (یعنی بحث وتمحیص) پر انگیخت کیا یا خود اس پر حجت قائم کی حتی کہ وہ مذعن ہوگیا یا پھر اپنے عناد پر مستمر رہا، بیہقی کتاب الاعتقاد میں لکھتے ہیں ہمارے بعض ائمہ اثباتِ صانع اور حدوثِ عالم کے ضمن میں رسالت کے معجزات کے ساتھ استدلال کے طریق پر چلے ہیں کیونکہ یہ اصل ہیں اس امر کے قبول کے وجوب میں جس کی طرف نبی اکرم نے دعوت دی اور اسی وجہ پر ان لوگوں کا ایمان واقع ہوا جنہوں نے رسل کی پکار پر صاد کیا پھر نجاشی کا قصہ ذکر کیا اور حضرت جعفر بن ابوطالب کا انہیں یہ کہنا کہ اللہ نے ہماری طرف ایک رسول مبعوث کیا جن کے صدق کو ہم جانتے تھے تو انہوں نے ہمیں اللہ کی طرف بلایا اور اللہ کی نازل کردہ کلام ہم پر پڑھی، کوئی کلام اس کے مشابہ نہ تھی تو ہم نے تصدیق کی اور جان لیا کہ جو وہ لائے ہیں حق ہے، مطولا یہ حدیث ذکر کی اسے ابن خزیمہ نے اپنی صحیح کی کتاب الزکاۃ میں ابن اسحاق کی روایت سے نقل کیا ہے اور ان کا حال معروف اور ان کی حدیث حسن کے درجہ میں ہے، بقول بیہقی تو قرآن کے اعجاز کے ساتھ ان لوگوں نے نبی اکرم کے صدق پر استدلال کیا تو ایمان لائے جو آپ نے صانع کے اثبات، اسکی وحدانیت اور حدوثِ عالم وغیرہ کی بابت انہیں قرآن وسنت سے خبر دی، اکثر اسلام قبول کرنے والوں کا اس کے مثل کے ساتھ اکتفاء روایات میں مشہور ہے تو ہر شیٔ میں آپ کی تصدیق واجب ہے جو بھی بطریق السمع ثابت ہو اور یہ تقلید نہیں بلکہ اتباع ہے

نظر کو مشترط قرار دینے والوں نے اس ضمن میں وارد آیات واحادیث کے ساتھ استدلال کیا ہے لیکن اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ جو نظر کے مشترط نہیں وہ اصلِ نظر کے منکر نہیں وہ صرف کلامی طرق کے ساتھ وجودِ نظر پر ایمان کو متوقف کرنے کا انکار کرتے ہیں کہ ترغیب فی النظر سے اس کا اشتراط لازم نہیں، بعض نے یہ استدلال کیا کہ تقلید علم کا فائدہ نہیں دیتی کہ اگر ایسا ہوتا تو قدمِ عالم میں تقلید کرنے والے اور اسکے حدوث میں تقلید کرنے والے کیلئے یہ علم حاصل ہوتا اور یہ محال ہے کیونکہ اس سے نقیضین کا اجتماع لازم آتا ہے، یہ دراصل غیرِ نبی کی تقلید میں متأتی ہے، جہاں تک آنجناب کی تقلید کرنا ان امور میں جن کی آپ نے اللہ کی جانب سے خبر دی تو یہ اصلاً ہی متناقض نہیں، بعض نے نبی اکرم اور صحابہ کرام کی طرف سے اعراب کے بغیر نظر قبولِ اسلام پر اکتفاء کا یہ عذر بیان کیا کہ یہ ضرورتِ مبادی کے باعث تھا لیکن اسلام کے استقرار اور اس کی شہرت کے بعد ادلہ پر عمل واجب ہے، اس اعتذار کا ضعف مخفی نہیں، تعجب اس امر پر ہے کہ اہلِ کلام میں سے جو اسے مشترط کرتے ہیں وہ تقلید (یعنی ائمہ کی) کے منکر ہیں حالانکہ وہ اس کے اولین داعی ہیں حتی کہ اذہان میں مستقر ہوا کہ جس نے ان کے تاصیل کردہ قواعد میں سے کسی قاعدہ کا انکار کیا تو وہ مبتدع ہے اگرچہ اس کی فہم کا ادراک نہ کرسکا ہو اور نہ اسکے ماخذ کی معرفت کرسکا ہو اور یہی خالص تقلید ہے تو مآل کار ان کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی معرفت میں نبی اکرم کی تقلید کرنے والے کی تکفیر کا معاملہ ہوا اور جو ان لوگوں کی تقلید کرے (یعنی ان کی کلامی بحثوں میں) وہ ان کے ہاں مومن ہے، اس سے بڑی گمراہی کیا ہو

گی؟ ان کی مثال جیسا کہ بعض سلف نے کہا ایسے لوگوں کی مثال ہے جو سفر میں تھے کہ ایک ایسے صحرا جا پہنچے جہاں کوئی اکل وشرب کا سامان نہ تھا وہاں مختلف اطراف جاتے راستے پائے تو دو گروہوں میں بٹ گئے ایک گروہ نے ایک شخص پایا جس نے کہا میں ان راہوں سے واقف ہوں منزل تک پہنچانے کا راستہ ان میں ایک ہی ہے میرے پیچھے آؤ نجات پا جاؤ گے تو کئی لوگوں نے یہی کیا تو وہاں سے نکل آئے ،ایک گروہ ان کے بعد آیا تو نفسِ امارہ ان کی رہنمابنی توان کیلئے ظاہر ہوا کہ اس کے کہے پر عمل پیرا ہونے میں نجات ہے تو انہوں نے یہی کیا اور یہ بھی نجات حاصل کر گئے جبکہ ایک گروہ ایسا ہوا جو بغیر کسی کو رہنما بنائے ادھر ادھر ٹامک ٹوئیاں مارنے لگا، یہ ہلاک ہو گئے تو ان لوگوں کی نجات جنہوں نے کسی کو مرشد بنایا تھا ان لوگوں کی نجات سے کمتر نہیں جنہوں نے اخذ بالأمارۃ کیا (یعنی اپنے نفسِ امارہ کی بات مانی) اگر اس سے اولیٰ نہیں، حافظ صلاح الدین علائی کے رسالہ سے کچھ ایسی عبارت ملتی ہے جس سے یہ تفصیل کرنا ممکن ہے کہ جس کے پاس اصلاً ہی ادلہ میں سے کسی شیٔ کی فہم کی اہلیت نہیں (جیسے عام اہل ایمان) لیکن یقینِ کامل کی دولت سے وہ سرفراز ہے یا تو اس وجہ سے کہ اس پر اس کی نشاۃ ہوئی ہے یا نور کے باعث جو اللہ نے اس کے دل میں ڈالا تو اس سے اس پر اکتفاء کیا جائے گا

لیکن جس میں فہمِ ادلہ کی اہلیت ہے اس سے اکتفاء نہ کیا جائے گا مگر دلیل کے ساتھ ایمان والا ہونا، اس کے باوجود ہر ایک کی دلیل اسکے بحسب ہو گی اور اس ضمن میں مجمل ادلہ کافی ہیں جو ادنی نظر سے حاصل ہو جاتی ہیں اور جسے کسی قسم کا شبہ لاحق ہوا اس پر تعلم واجب ہے تا آنکہ یہ اس سے زائل ہو، کہتے ہیں تو اس سے اس طائفہِ متوسطہ کی کلام کے درمیان جمع وتطبیق ہو جاتی ہے لیکن جس نے غلو کیا اور کہا مقلد کا ایمان کافی نہیں تو یہ قطعا قابلِ التفات نہیں کیونکہ اس سے اکثر اہل اسلام کے ایمان کا عدم اعتبار لازم آتا ہے اسی طرح دوسری طرف کے غالی لوگ جنہوں نے کہا ادلہ میں نظر جائز نہیں کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اکابرینِ سلف اہلِ نظر میں سے نہ تھے! ملخصا

قولہ (فإذا عرفوا الله) سے استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس کی حقیقتِ کنہہ کے ساتھ معرفت حاصل کرنا بشر کیلئے ممکن ہے تو اگر یہ مقید ہو اس شیٔ کے ساتھ جس کے ساتھ اپنے آپ کو معرف کیا اپنے وجود اور اپنے شایانِ شان مثلا علم وقدرت اور ارادہ جیسی صفات کے ساتھ اور ہر نقص سے اپنی تنزیہہ کے ساتھ جیسے حدوث تو اس میں کوئی بأس نہیں لیکن جو ان کے ماسوا تو یہ بشر کے لئے غیر معلوم ہیں، اسی طرف اپنے اس فرمان کے ساتھ اشارہ کیا: (وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً)[طه: ۱۱۰] توجب (فإذ اعرفوا الله) کو اس پر محمول کیا تو یہ واضح ہو گا حالانکہ اس کے ساتھ احتجاج اس جزم پر متوقف ہے کہ فی الحقیقت نبی اکرم نے یہی الفاظ استعمال کئے ہوں اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ قصہ واحد ہے اور رواۃ نے اس امر میں باہم اختلاف کیا ہے کہ حدیث اس لفظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے یا اسکے غیر کے ساتھ؟ نبی اکرم نے (ان کے نقل کردہ الفاظ میں سے) ایک لفظ ہی بولا ہو گا تو اس احتمال کے مدنظر کہ یہ مذکورہ الفاظ رواۃ کا تصرف ہو اس کے ساتھ استدلال تام نہیں ٹھہرتا، کتاب الزکاۃ کے اواخر میں میں نے تبیین کی تھی کہ اکثر نے یہ الفاظ روایت کئے ہیں: (فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمد ا رسول الله فإنْ هُمْ أطَاعُوا لك بذلك) بعض نے یہ الفاظ ذکر کئے: (فَادْعُهُمْ إلى أنْ يُوَحِّدُوا الله فإذا عرفوا ذلك) بعض نے یہ کہا: (فادعهم إلى عبادة الله فإذا عرفوا الله) ان کے مابین وجہِ تطبیق یہ ہے کہ عبادت سے مراد توحید ہے اور توحید سے مراد شہادتین کا نطق، اور اپنے اس قول کے ساتھ توحید کی طرف اشارہ کیا، اور قولہ: (فإذا عرفوا الله) یعنی اللہ کی توحید اور مغفرت سے مراد اقرار اور طواعیت (یعنی طاعت کا جذبہ) ہے تو اس کے

ساتھ اس قصہ واحدہ بارے وارد مختلف الفاظ کے مابین تطبیق حاصل ہو جاتی ہے

ابن عباس کی حدیث میں کئی دیگر فوائد بھی ہیں مثلا کافر کے اقرار بالشہادتین کی صورت میں اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگانا کہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانے سے لازم آتا ہے کہ ہر اس کی بھی تصدیق ہو جو ان سے ثابت ہے اور اس کا التزام ہو، تو کلمہ پڑھنے والے کے لئے یہ حاصل ہوگا اور جو بعض مبتدعہ کی طرف سے اس میں سے کسی شیٔ کا انکار واقع ہوا تو یہ حکمِ ظاہر کی صحت میں قادح نہیں اس لئے کہ اگر یہ تاویل کے ساتھ ہے تو ظاہر ہے اور اگر ازرہِ عناد ہے تب اس کے اسلام کی صحت مشکوک ہے تو اسی لحاظ سے اس پر احکام مترتب ہوں گے کہ آیا اسے مرتد کہا جائے یا کچھ اور؟ اس سے خبرِ واحد کا قبول اور اس پر عمل کرنا بھی ثابت ہوا، تعقب ہوا کہ یہاں قرینہ موجود ہے کہ یہ زمانۂ نزولِ وحی کا قصہ ہے لہذا دیگر اخبارِ آحاد کے ساتھ اسے ملایا نہیں جا سکتا، باب (إجازة الخبر الواحد) میں اس ضمن کی مبسوط بحث گزری ہے، اس سے یہ بھی عیاں ہوا کہ کافر اگر ارکانِ اسلام میں سے کسی شیٔ مثلا نماز کا مصدِق بنے تو اس کے ساتھ وہ مسلمان باور ہوگا، بعض نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا کہ ہر شیٔ جس کے انکار سے مسلمان کافر ہو جاتا ہے تو کافر اگر اس کا معتقد بنے تو مسلم متصور ہوگا، اول ارجح ہے جیسا کہ اس کے ساتھ جمہور نے جزم کیا اور یہ اعتقاد میں، جہاں تک عمل ہے تو اگر اس (یعنی کافر) نے نماز ادا کر لی تو (فقط یہ دیکھ کر) اس کے اسلام کا حکم نہ لگایا جائے گا اور یہ اولیٰ بالمنع ہے کیونکہ فعل کے لئے عموم نہیں تو یہ احتمال بھی ہے کہ عبث واستہزاء کے طریق سے ایسا کیا ہو (یا کسی مسلمان دوست کی دیکھا دیکھی نماز پڑھ لی)

اس سے اس شخص سے زکات کے اخذ کا وجوب بھی ثابت ہوا جس پر وہ واجب ہو چکی ہے اور ممتنع کے خلاف طاقت کے استعمال کا جواز بھی اگرچہ وہ جاحد نہ ہو، تو اگر اپنے امتناع کے ساتھ وہ ذی شوکت ہے تو اس سے قتال کیا جائے وگرنہ اگر ممکن ہو تو اسے اس امتناع کی پاداش میں کوئی تعزیری سزا دی جائے، اسے مالی تعزیر دینے بارے بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ سے مرفوع حدیث مروی ہے جس میں ہے: (ومن منعها - يعني الزكاة - فإنا آخِذُوهَا و شَطْرَ مالِهِ عَزْمَةً مِنْ عزمات ربنا) (یعنی مانعینِ زکات سے میں زکات بھی وصول کروں گا اور ان کے مال سے ایک حصہ بھی، یہ ہمارے رب کے عزمات میں سے ایک عزمہ ہے) اسے ابو داؤد اور نسائی نے تخریج کیا اور ابن خزیمہ وحاکم نے صحت کا حکم لگایا، ابن حبان نے بہز بن حکیم کے حالات میں لکھا کہ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو میں ان کا ذکر کتاب الثقات میں کرتا، اسے صحیح قرار کردینے والوں نے جواب دیا کہ یہ حکم دراصل شروع میں تھا پھر اسے منسوخ کر دیا گیا، نووی نے اس جواب کو ضعیف قرار دیا ہے اس جہت سے کہ عقوبت بالمال اولا معروف ہی نہیں حتی کہ نسخ کا دعویٰ تام ہو اور نسخ اپنی شروط ہی سے ثابت ہوتا ہے مثلا تاریخ کا علم ہو اور یہاں یہ معروف نہیں، نووی نے ابن حبان کے بہز کی تضعیف کے اشارہ کو معتمد سمجھا لیکن یہ جید نہیں کیونکہ جمہور کے ہاں وہ موثق ہیں حتی کہ اسحاق بن منصور یحی بن معین سے ناقل ہیں کہ بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ (والی سند) صحیح ہے اگر بہز سے نچلے راوی ثقہ ہوں تو، ترمذی کہتے ہیں ان کی بابت شعبہ نے کلام کی ہے (یعنی جرح کی ہے) اور وہ اہل الحدیث کے نزدیک ثقہ ہیں، ترمذی نے ان کی متعدد روایات کو حسن قرار دیا ہے احمد، اسحاق اور بخاری نے خارج از صحیح بخاری ان سے احتجاج کیا ہے، صحیح میں ان سے معلقا روایت نقل کی، ابو عبید آجری ابو داؤد سے ناقل ہیں کہ میرے نزدیک وہ ثقہ ہیں شافعی کے نزدیک نہیں تو اگر شافعی کے مقلدین اس پر اعتماد کریں تو انہیں کافی ہے، اس کی تائید فقہائے امصار کا اس کے ساتھ عمل کے ترک پر

اتفاق کرنا ہے جس سے دلالت ملی کہ اس کے لئے کوئی معارض راجح ہے اور اس کے مقتضا کے مطابق بعض کا فتویٰ دینا (ندرة المخالف) میں شمار ہوگا، حدیثِ باب نے یہ افادہ بھی دیا کہ زکات وصول کرنے والا حاکم ہوگا یا جسے وہ اس کے لئے مقرر کرے بعد ازاں فقہاء نے اموالِ باطنہ والوں کو خود بھی اخراجِ زکات کا حق دینے پر اتفاق کیا، بعض کا یہ قول شاذ ہے کہ حاکم کے حوالے کرنا واجب ہے اور یہ مالک سے ایک روایت ہے، شافعی کا قدیم قول بھی یہی تھا اس تفصیل پر جو دونوں سے منقول ہے۔

- 7373حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي حَصِينٍ وَالْأَشْعَثِ بْنِ سُلَيْمٍ سَمِعَا الْأَسْوَدَ بْنَ هِلَالٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا مُعَاذُ أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ اللَّهُ وَرَسُولُه أَعْلَمُ قَالَ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا أَتَدْرِي مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ قَالَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ

.أطرافه 2856، 5967، 6267، - 6500 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۳۷۲)

ابو حصین کا نام عثمان بن عاصم اسدی ہے اشعث بن سلم، اشعث بن ابو شعثاء محاربی ہیں ان کے والد نام کی نسبت کنیت کے ساتھ اشہر تھے۔ (أ تدری ما حق الخ) اس کی شرح کتاب الرقاق میں گزری یہاں اس کے جملہ (لاتشر کوا به شيئا) سے غرضِ ترجمہ ہے کیونکہ توحید مراد ہے بقول ابن تین قولہ (حق العباد على الله) سے مراد جہتِ شرع سے علم ہے نہ کہ ایجابِ عقل کے ساتھ تو یہ اپنے تحققِ وقوع میں واجب کی مانند ہے یا یہ مقابلہ ومشاکلہ کی جہت پر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (فَيَسْخَرُوْنَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ) [التوبة: ۷۹]۔

- 7374حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَجُلًا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) يُرَدِّدُهَا ، فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ وَكَأَنَّ الرَّجُلَ يَتَقَالُّهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ

.طرفاه 5013، - 6643 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۸،ص: ۷۹)

7374م -زَادَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَخْبَرَنِي أَخِي قَتَادَةُ بْنُ النُّعْمَانِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں، متنِ حدیث کتاب فضائل القرآن کے باب (فضل قل هو الله أحد) میں مالک سے ایک اور طریق کے ساتھ مشروحا گزرا یہاں اس لئے وارد کیا کہ اس میں اللہ کی احدیت کے وصف کی تصریح ہے جیسا کہ اگلی روایت میں بھی۔ (زاد إسماعيل بن جعفر الخ) وہاں ابو معمر کے حوالے سے یہ زیادت ذکر کی تھی، یہاں بھی بعض نسخ میں یہی واقع ہے جب کہ بعض میں ہے: (وقال أبو معمر) وہاں ابو معمر سے مراد میں اختلاف کا ذکر بھی گزرا اور اسے موصول کرنے والوں کا نام بھی۔

- 7375 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنَا عَمْرٌو عَنِ ابْنِ أَبِي

هِلَالٍ أَنَّ أَبَا الرِّجَالِ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَهُ عَنْ أُمِّهِ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَكَانَتْ فِي حَجْرِ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ رَجُلاً عَلَى سَرِيَّةٍ وَكَانَ يَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ فِي صَلَاتِهِ فَيَخْتِمُ بِ ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ سَلُوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ فَسَأَلُوهُ فَقَالَ لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ وَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بِهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّهُ

ترجمہ: ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے ایک شخص کو ایک لشکر کا سردار بنا کر روانہ کیا وہ شخص جب نماز پڑھاتے تو قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ پر قرآءت ختم کرتے جب یہ لوگ واپس ہوئے تو نبی پاک سے انھوں نے اس کا ذکر کیا آپ نے فرمایا ان سے پوچھو کہ وہ ایسا کیوں کرتے ہیں؟ لوگوں نے ان سے پوچھا تو انھوں نے کہا (کہ میں اس لیے اس کو زیادہ پڑھتا ہوں کہ) یہ رحمٰن کی صفت ہے اور میں اس کے پڑھنے کو محبوب رکھتا ہوں تو نبی پاک نے فرمایا اسے کہہ دو کہ اللہ اس کو محبوب رکھتا ہے۔

یہ فضائل القرآن میں معلقا گزری ہے۔ (حدثنا احمد بن صالح) اکثر کے ہاں یہی ہے مستخرج میں ابونعیم نے اور اطراف میں ابومسعود اسی پر جزم کیا اطراف للمزی میں ہے کہ بعض نسخوں میں: (حدثنا محمد حدثنا أحمد بن صالح) ہے بقول ابن حجر بیہقی نے اطرافِ خلف کی تبع میں اس کے ساتھ جزم کیا بقولِ خلف میرا خیال ہے یہ محمد بن یحیی ذہلی ہیں اسماعیلی کے ہاں حرملہ عن ابن وہب سے اس روایت کے نقل کے بعد ہے کہ بخاری نے اسے (محمد بلا خبر عن أحمد بن صالح) سے نقل کیا ہے (یعنی بغیر صیغۂ اخبار وتحدیث کے) تو گویا ان کے ہاں یہ (قال محمد) کے لفظ کے ساتھ واقع ہے، اکثر کی روایت میں محمد سے مراد امام بخاری ہیں اور (قال محمد) کے قائل محمد فربری ہیں، کرمانی نے یہ بطورِ احتمال ذکر کیا ہے بقول ابن حجر تب یہ نکتہ واضح کرنے کی ضرورت ہوگی کہ کیوں فربری نے اس حدیث میں اپنا آپ ظاہر کیا جب کہ دیگر مذکور وآمدہ روایات میں نہیں کیا؟

عمرو سے مراد ابن حارث مصری اور ابن ابوہلال، سعید ہیں مسلم نے اپنی روایت میں نام ذکر کیا ہے۔(بعث رجلا الخ) کتاب الصلاۃ کے باب (الجمع بین السورتین فی رکعة) میں اس شخص کے تسمیہ کی بابت اختلاف کا ذکر ہوا اور آیا یہ وہی ہیں جو مسجد قباء کے امام تھے جن کی بابت بھی یہی عمل مروی ہے؟ راجح قول کا بیان بھی کیا تھا۔ (فیختم بقل هو الله أحد) ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ دال ہے کہ یہ صحابی کوئی اور سورت بھی پڑھتے پھر اسے بھی ہر رکعت میں اور یہی ظاہر ہے! یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ کہ آخرِ قراءت کو اس کے ساتھ مختص کرتے ہوں تب یہ آخری رکعت کے ساتھ مختص ہوگا، اول پر اس سے ایک رکعت میں دو (یا دو سے زائد) سورتوں کے مابین جمع کا جواز ماخوذ ہوگا، اس بارے مفصل بحث اسی سابق الذکر باب میں گزری ہے۔

(لأنها صفة الرحمن) بقول ابن تین (صفة الرحمن) اس لئے کہا کہ اس میں اس کے اسماء وصفات ہیں اور اس کے اسماء اس کی صفات سے مشتق ہیں، ان کے غیر نے کہا محتمل ہے کہ صحابی مذکور نے یہ بات آنجناب سے سنی کسی شیٔ کی طرف استناد کرتے ہوئے کہی ہو یا تو بطریقِ نصوصیت اور یا بطریقِ استنباط، بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں بسند حسن ابن عباس سے روایت نقل کی کہ یہود نبی اکرم کے پاس آئے اور کہنے لگے جس رب کی آپ عبادت کرتے ہیں اس کا وصف کیجیے تو اللہ نے سورۃ ص نازل کی تو

آپ نے ان سے کہا: (هذه صفة ربي عزوجل) ابی بن کعب سے مروی کیا کہ مشرکین نے نبی اکرم سے کہا (انسِبْ لنا رَبَّکَ) (یعنی ہمیں اپنے رب کا نسب نامہ بتلاؤ) تو سورہ اخلاص نازل ہوئی، یہ ابن خزیمہ کی کتاب التوحید میں بھی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا اس سے میں یہ الفاظ بھی ہیں: (إنه ليس شيء يولد إلا يموت وليس شيء يموت إلا يورث والله لا يموت ولا يورث و لم يكن له شبه ولا عدل وليس كمثله شيء) بیہقی کہتے ہیں (ليس كمثله شيء) کا معنی ہے: (ليس كهو شيء) (یعنی اس کی مانند کوئی شئ نہیں) اہلِ لغت نے یہ کہا اور اس کی نظیر یہ آیت ہے: (فإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ)[البقرة : ۱۳۷] اور مراد: (بالذي آمنتم به) اور یہ ابن عباس کی قراءت ہے، کہتے ہیں (كمثله) میں کاف برائے تاکید ہے تو اللہ نے اپنے سے مثلیت کی نہایت تو کیدی نفی کی، ورقہ بن نوفل کے زید بن عمرو بن نفیل کے بارہ میں کہے اشعار میں سے ایک شعر ہے: (دِيُنُكَ دِيُنٌ لَيُسَ دِيُنٌ كَمِثْلِهِ) پھر ابن عباس سے آیت (وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلىٰ)[الروم :۲۷] کی تفسیر میں مسند کیا کہ (لَيُسَ كَمِثْلِهِ شَيُءٌ) اسی طرح آیت: (هَلُ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا)[مريم : ۶۵] کی بابت نقل کیا کہ: (هل تعلم له شَبهاً أو مثلا) ،

حدیثِ باب میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو اللہ کے لئے صفت کا اثبات کرتے ہیں اور یہ جمہور کا قول ہے، ابن حزم نے شذوذ کی روش اختیار کی اور کہا یہ ایسا لفظ ہے جسے معتزلہ اور ان کے اتباع علم الکلام کی اصطلاح کے بطور استعمال کرتے ہیں، اور یہ نبی اکرم یا آپ کے صحابہ میں سے کسی سے ثابت نہیں اگر یہ حدیثِ باب کے ساتھ معترض ہوں تو یہ سعید بن ابو ہلال کے افراد میں سے ہے اور وہ ضعیف ہیں، کہتے ہیں بتقدیرِ صحت (قل هو الله أحد) صفتِ رحمٰن ہے جیسا کہ حدیث میں مذکور ہوا اور اس پر زیادت نہ کی جائے بخلاف اس صفت کے جس کا وہ اطلاق کرتے ہیں کیونکہ لغتِ عرب میں جوہر یا عرض پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، یہی کہا بقول ابن حجر سعید کا قابلِ احتجاج ہونا متفق علیہ امر ہے لہذا ان کے قول کی طرف مطلقا التفات نہ کیا جائے، ان کی کلام اخیر مردود ہے کیونکہ سبھی کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اسمائے حسنیٰ ثابت ہیں، قرآن میں ہے: (وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِهَا)[الأعراف: ۱۸۰] سورۃ الحشر کے آخر میں کئی اسماء کا ذکر کر کے کہا: (لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ)[الحشر : ۲۴] اس میں مذکور اسماء لغتِ عرب کے لحاظ سے صفات ہیں تو اس کے اسماء کا اثبات اس کی صفات کے اثبات کے مترادف ہوا اس لئے کہ اگر ثابت ہو کہ وہ مثلا حیّ ہے تو یہ زائد علی الذات ایک صفت کے ساتھ اس کا وصف ہوا اور یہ صفتِ حیات ہے اگر یہ نہ ہو تو فقط اسی پر اقتصار واجب ہو جو اس نے اپنی وجودِ ذات کی بابت خبر دی جب کہ اس کا فرمان ہے: (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ)[الصافات : ۱۸۰] تو اس نے اپنے آپ کو منزہ فرمایا اس نقص سے جس کے ساتھ وہ اس کا وصف کرتے ہیں اس کا مفہومِ (عکسی) یہ ہوا کہ وصفِ کمال کے ساتھ اسے موصوف کرنا مشروع ہوا،

بیہقی نے اور ائمہ کی ایک جماعت نے قرآن اور صحیح احادیث میں مذکور تمام اسمائے ربانی کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے ایک: اس کی صفاتِ ذات، یہ جن کا وہ مستحق ہے عالمِ ازلی وابدی میں اور دوم اس کی صفاتِ فعل اور یہ جن کا وہ ابد میں مستحق ہوا، ازل میں نہیں (یعنی اس نے اپنی مشیت کے ساتھ بعد کے زمانوں میں ان کا اظہار کیا)، کہتے ہیں جائز نہیں کہ اس کا وصف کریں مگر اس کے ساتھ جس

پر قرآن اور صحیح وثابت سنت دال ہے یا جس پر اجماع منعقد ہوا پھر ان میں سے کچھ وہ جس کے ساتھ دلالتِ عقل مقترن ہوئی جیسے حیات ،قدرت ،علم ،ارادہ ،سمع وبصر اور کلام جیسی اس کی صفاتِ ذات ،اور جیسے خلق ،رزق ،اِحیاء ،اِماتت ،عفو اور عقوبت جیسی اس کی صفاتِ فعل اور پھر ان میں سے کچھ ایسی جو کتاب وسنت کی نص سے ثابت ہیں جیسے چہرہ ،ہاتھ اور آنکھ جیسی صفاتِ ذات اور استواء (یعنی عرش پہ مستوی ہونا) نزول اور مجیٔ جیسی صفاتِ فعل ،تو ان صفات کا اس کے لئے اثبات جائز ہے کیونکہ خبر ان کے ساتھ ثابت ہے ایسے طریق پر جو تشبیہ کی اس سے نفی کرتا ہے تو اسکی صفتِ ذات ازل سے اس کی ذات کے ساتھ موجود ہے اور ہمیشہ رہے گی اور اس کی صفتِ فعل اس سے ثابت ہے اور فعل میں مباشرت (یعنی بذاتِ خود کرنے) کی ضرورت نہیں (کہ اس کا فرمان ہے): (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[یس : ۸۲] ،

قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں (قل هو الله أحد) دو اسموں پر مشتمل ہے تو جو سب اوصافِ کمال کو متضمن ہیں یہ ہیں: احد اور صمد اور یہ دونوں ذاتِ مقدسہ کی احدیت پر دال ہیں جو کل اوصافِ کمال کے ساتھ موصوف ہے تو واحد اور احد اگرچہ ایک ہی اصل کی طرف راجع ہیں لیکن استعمالاً اور عرفاً مفترق ہیں چنانچہ وحدت تعدد اور کثرت کی نفی کی طرف راجع ہے اور واحد اصل العدد ہے بغیر اس کے ماسوا کی نفی سے تعرض کئے اور احد اس کے مدلول کا مثبت اور ماسوا کی نفی کے لئے متعرض ہے ،اسی لئے نفی میں اسے استعمال کرتے ہیں جب کہ واحد کو اثبات میں ،تو کہا جاتا ہے: (ما رأيت أحدا) (نفی میں) اور (رأيتُ واحدا) (اثبات میں) تو اللہ تعالیٰ کے اسماء میں احد اس کے وجودِ خاص کا مشعر ہے جس میں کوئی غیر اس کا مشارک نہیں اور جو صمد ہے تو وہ سب اوصافِ کمال کو متضمن ہے کیونکہ اس کا معنی ہے: (الذى انتهىٰ سُؤْدَدُهُ) (یعنی جس پہ سیادت منتہی ہوگئی) اس طور کہ سب حوائج میں یا سی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور یہ حقیقۃً صرف اللہ ہی کے لئے تام ہے ،ابن دقیق العید کہتے ہیں (لأنها صفة الرحمن) کی بابت محتمل ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ اس میں صفتِ رحمٰن کا ذکر ہے جیسے کسی وصف کا ذکر کیا جائے تو ذکر سے یوں تعبیر کیا جائے کہ وہ وصف ہے اگرچہ نفس الوصف نہیں ،اس کا غیر بھی محتمل ہے مگر یہ اس سورت کے ساتھ مختص نہیں لیکن شائد اس کے ساتھ وجہِ تخصیص یہ ہو کہ اس میں بجز اللہ کی صفات کے کچھ اور نہیں۔

(أخبروه أن الله يحبه) بقول ابن دقیق العید محتمل ہے کہ اللہ کی اس سے محبت کا سبب اسکی اس سورت کے ساتھ محبت ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس کی کلام کے مدلول کے پیش نظر ،کیونکہ صفاتِ رب کے ذکر کیلئے اسکی محبت اس کے صحتِ اعتقاد پر دال ہے! مازری اور ان کے اتباع کہتے ہیں اللہ کی اپنے بندوں سے محبت (سے مراد) اس کا ان کے ثواب وتنعیم کا ارادہ ہے ،بعض نے کہا یہ نفس الا ثابت والتنعیم ہے (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں یہ سب صفتِ محبت کی اللہ سے نفی کیلئے انواعِ تحلّلات [یعنی حیلہ سازیوں] میں سے ہے اس کی وجہ ان کا اللہ کی صفات کے مخلوق کی صفات سے مشابہ ہونے کا اعتقاد ہے حق یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی کا محبت کرنا بھی حقیقی ہے جیسے اس کا بغض رکھنا اور ان صفات پر مشابہت لازم نہیں آتی اور ان میں تاویل کرنا واجب نہیں ،غضب اور محبت کمالاً اور استحقاقاً اللہ تعالیٰ کے لائق ہیں بغیر تمثیل ،تکییف ،تعطیل اور تحریف کے ،اللہ کے اس فرمان کی حد پر: ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، اور بندوں کی اس کے لئے محبت [کے ضمن] میں ان کی طرف سے اس کی طرف میلان بعید نہیں وہ میلان سے مقدس ہے ، بعض نے کہا بندوں کی اسکے لئے محبت [سے مراد] ان کی اس کی اطاعت پر استقامت ہے اور تحقیق یہ ہے کہ استقامت محبت کا ثمرہ اور

اس کے لئے حقیقتِ محبت بندوں کا اس کی طرف میلان ہے کیونکہ اللہ تعالی محبت کا اس کی تمام وجوہ سے مستحق ہے اھ، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ موضعِ تقیید میں اطلاق ہے، ابن تین کہتے ہیں مخلوق کی اللہ کیلئے محبت کا معنی ان کا یہ ارادہ وخواہش ہے کہ وہ انہیں نفع دے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اللہ کی عبد کیلئے محبت اس کا اسے تقریب واکرام ہے اور یہ میلان اورغرض نہیں جیسا کہ یہ عبد کی طرف سے ہے اور عبد کی اپنے رب کیلئے محبت نفس الارادہ نہیں بلکہ یہ اس پرشئ زائد ہے کہ انسان اپنے نفس سے پاتا ہے کہ وہ محبت کرتا ہے اس سے جس کے اکتساب وتحصیل پر قادر نہیں اور ارادہ ہی ہے جو فعل کا مخصص ہے اسکی جائز بعض وجوہ کے ساتھ اور اپنے آپ میں داعیہ پاتا ہے کہ وہ صفاتِ جمیلہ اور افعالِ حسنہ والے افراد مثلاً علماء، فضلاء اور کرماء سے محبت کرتا ہے اگر چہ اس ضمن میں کوئی خاص ارادہ وغرض نہ ہو!

جب یہ فرق کرنا صحیح ہے تو اللہ تعالی اپنے محبین کو حقیقتِ محبت پر محبوب ہے جیسا کہ اہلِ ذوق کے ہاں یہ معروف ہے تو ہم اللہ سے دعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اپنے مخلص محبین میں سے کرے۔ بیہقی کہتے ہیں ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک محبت وبغض صفاتِ فعل میں سے ہیں تو اسکی محبت کا معنی اپنے محبّ کا اکرام اور بغض کا معنی اسکا اسکی اہانت کرنا ہے لیکن جو مدح وذم میں سے ہے تو یہ اس کے قول میں سے ہے اور اس کا قول اس کی کلام میں سے ہے اور اس کی کلام اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے (یہاں محشی رقمطراز ہیں کہ اللہ کی کلام صفتِ ذاتی فعلی ہے کیونکہ یہ صفت اللہ کی ذات سے متعلق ہے اور یہ اس کا جزوِ لازم اور اس کا اس کے ساتھ اتصاف ازلی اور ابدی ہے تو اللہ تھا اور وہ متکلم تھا، یہ نہیں کہ وہ [کبھی] غیر متکلم تھا پھر متکلم ہوا اور یہ صفتِ فعلی بھی ہے کہ اللہ کی مشیت سے متعلق ہے تو اللہ تکلم کرتا ہے جب چاہے جس شئ کے ساتھ چاہے اور جیسے چاہے) تو یہ ارادہ کی طرف راجع ہے تو اسکی خصالِ محمودہ اور ان کے فاعل سے محبت اس کے اسکے لئے ارادۂ اکرام کی راجع ہے اسی طرح اس کا خصالِ مذمومہ اور اسکے خصال سے بغض اس کے اس کی اہانت کرنے کے ارادہ کی طرف راجع ہے۔

اسے مسلم نے (الصلاۃ) اور نسائی نے (الصلاۃ اور الیوم و اللیلۃ) میں نقل کیا ہے۔

- 2 باب قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ (اللہ تعالی کے اسمائے حسنیٰ)

- 7376حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ وَأَبِي ظَبْيَانَ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَرْحَمُ اللَّهُ مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ .

طرفه - 6013 (فرمایا اللہ رحم نہ کرنے والوں پر رحم نہیں کرتا)

اس کی کتاب الادب میں مفصل شرح گزری۔

- 7377حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَاصِمٍ الْأَحْوَلِ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ جَاءَهُ رَسُولُ إِحْدَى بَنَاتِهِ يَدْعُوهُ

إِلَى ابنِهَا فِي الْمَوْتِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ارجعْ فَأَخبِرْهَا أَنَّ لِلَّهِ مَا أَخذَ وَلَهُ مَا أَعْطَى وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِأَجَلٍ مُسَمًّى فَمُرْهَا فَلْتَصبِرْ وَلْتَحْتَسِبْ فَأَعَادَتِ الرَّسُولَ أَنَّهَا أَقسَمَتْ لَتَأْتِيَنَّهَا فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ وَقَامَ مَعَهُ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ فَدُفِعَ الصَّبِيُّ إِلَيْهِ وَنَفْسُهُ تَقَعْقَعُ كَأَنَّهَا فِي شَنٍّ فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، قَالَ هَذِهِ رَحْمَةٌ جَعَلَهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ عِبَادِهِ ، وَإِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ .

أطرافه 1284، 5655، 6602، 6655، - 7448 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۱۸۴)

یہ کتاب الجنائز میں مشروحا گزری، ابن بطال کہتے ہیں اس باب میں اس کے ادخال سے غرض اثباتِ رحمت ہے جو صفاتِ ذات میں سے ہے پس رحمٰن وصف ہے اللہ نے اپنے آپکا اس کے ساتھ وصف کیا اور یہ معنائے رحمت کو متضمن ہے جیسے اس کا وصف کہ وہ عالم ہے معنائے علم کو متضمن ہے اور دیگر صفات! کہتے ہیں اس کی رحمت سے مراد اس کا ارادہِ نفع ان کیلئے کہ اس کے علمِ سابق میں انہیں نفع دینا ہے، کہتے ہیں اسکے تمام اسماء ایک ہی ذات کی طرف راجع ہیں اگر چہ ان میں سے ہر ایک اس کی صفات میں سے کسی ایک صفت پر دال ہے جس پر دلالت کے ساتھ ہر اسم مختص ہے، جہاں تک وہ رحمت جو (جسا کہ نبی اکرم نے فرمایا) اس نے اپنے بندوں کے دلوں میں کر دی ہے تو یہ صفاتِ فعل میں سے ہے ان کا وصف کیا کہ اس نے انہیں اپنے عباد کے قلوب میں خلق کیا ہے اور یہ مرحوم پر رقتِ قلبی اور وہ سبحانہ وتعالی اسکے ساتھ موصوف ہونے سے منزہ ہے لہذا اس کی اس کے حسبِ لائق تاویل ہوگی، ابن تین کہتے ہیں رحمٰن اور رحیم، رحمت سے مشتق ہیں بعض نے کہا وہ دو (ایسے) اسم ہیں جن کا کوئی اشتقاق نہیں، بعض نے کہا یہ دونوں ارادہ کے معنی کی طرف راجع ہیں تو اس کی رحمت سے مراد اس کا اس کی تنعیم کا ارادہ جس پر وہ رحم کرے، بعض نے کہا یہ دونوں راجع ہیں اس کے مستحقِ عقوبت کے ترکِ عقاب کی طرف (یہاں محشی نے لکھا کہ یہ فاسد تاویل اور اللہ کی رحمت کی تعطیل ہے اس سے اس کی حقیقت کی نفی کے ساتھ اور صفتِ ارادہ کی طرف اس کا ارجاع ہے تو جیسے اللہ کیلئے ارادہ ہے جو اس کی خلق کے ارادہ سے مشابہ نہیں ایسے ہی اس کے لئے محبت و رحمت ہیں جو اہلِ سنت کے نزدیک مخلوق کی محبت و رحمت کے مشابہ نہیں اللہ کیلئے وجہِ لائق پر، کہ بعض صفات کی بابت قول دیگر بعض کی بابت قول کی مانند ہی ہے وگرنہ یہ بغیر دلیل متماثلات کے مابین تفریق کے مترادف ہوگا اور ایسا کرنا صریح ادلہ اور اہل سنت والجماعت کے مذہب کے مخالف ہے، اس میں اصل اس کا یہ فرمان ہے: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اور: فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، اور: وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ)

حلیمی لکھتے ہیں (الرحمن) کا معنی یہ ہے کہ وہ مزیح العلل ہے (یعنی علل دور کرنے والا) اس لئے کہ جب اس نے اپنی عبادت کا حکم دیا اس کی حدود و شروط کے درمیان تو بشارت دی اور انذار کیا اور ان امور کا مکلّف کیا کہ اس کی بنیت ان کی متحمل ہے تو علل ان سے دور اور حج منقطع ہوئیں، کہتے ہیں اور (الرحیم) کا معنی ہے کہ وہ عمل پر مثیب ہے تو کسی عامل کا جس نے اچھے طریقہ سے عمل کیا عمل ضائع نہیں کرتا بلکہ اپنی رحمت کے فضل کے ساتھ اس کے عمل سے کئی گنا زیادہ ثواب عطا کرتا ہے! خطابی کہتے ہیں جمہور کی رائے ہے کہ رحمٰن رحمت سے ماخوذ ہے اور یہ مبنی علی المبالغہ ہے اسکا معنی ہے ایسی رحمت والا جس کی کوئی نظیر نہ ہو اسی لئے نہ اس کی تثنیہ ہے اور نہ جمع

بیہقی نے ان کیلئے ابن عوف کی حدیث سے احتجاج کیا جس میں ہے:(خَلَقْتُ الرَّحم و شَقَقْتُ لها اسماً مِنْ اسمی) بقول ابن حجر اسی طرح حدیثِ رحمت جو مسلسل بالالولیت کے ساتھ مشہور ہے اسے بخاری نے تاریخ میں اور ابو داؤد، ترمذی اور حاکم نے عبد اللہ بن عمرو بن عاص سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(الراحمون یرحمهم الرحمن) پھر خطابی نے کہا (الرحمن ذو الرحمة الشاملة للخلق) (یعنی رحمٰن کا معنی کہ اسکی رحمت تمام مخلوق کو شامل ہے) اور (الرحیم) فعیل معنی فاعل ہے اور یہ مومنین کے ساتھ خاص ہے، اللہ تعالیٰ کہتا ہے:(وکان بالمؤمنین رحیما) ابن عباس سے نقل کیا کہ (الرحمن والرحیم) دو رقیق اسم ہیں ایک ان میں سے دوسرے سے ارق ہے، مقاتل سے نقل کیا کہ تابعین کی ایک جماعت سے اس کا مثل ذکر کیا اور مزید یہ بھی کہا:(الرحمن) بمعنی (المترحم) اور (الرحیم) بمعنی (المتعطف) ہے (یعنی شفقت والا) پھر خطابی نے کہا اللہ کی صفات میں سے کسی میں دخولِ رقت کا کوئی معنی نہیں تو گویا اس سے مراد لطف ہے اور اس کا معنی غموض ہے نہ کہ صغر جو صفاتِ اجسام میں سے ہے! بقول ابن حجر ابن عباس کی یہ مذکورہ حدیث ثابت نہیں کیونکہ یہ کلبی عن ابو صالح عنہ کی روایت سے ہے اور کلبی متروک الحدیث ہے اسی طرح مقاتل بھی، بیہقی نے حسین بن مفضل بجلی سے نقل کیا کہ انہوں نے ابن عباس کی اس حدیث کے راوی کو تصحیف کی طرف منسوب کیا اور کہا انہوں نے دراصل رفیق کہا تھا (رقیق نہیں) بیہقی نے اسے مسلم کی ایک حدیث کے ساتھ قوی قرار دیا جسے حضرت عائشہ سے مرفوعاً نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے:(إن الله رفیق یحب الرفق ویُعْطِی علیه ما لا یعطی علی العنف) (یعنی بے شک اللہ نرم خو ہے اسے نرم خوئی پسند ہے اور اسکی بدولت وہ کچھ عطا کرتا ہے جو درشت مزاجی کے مظاہرہ پر نہیں عطا کرتا) عبد اللہ بن مفضل کی روایت سے اسکے لئے شاہد بھی ذکر کیا اور عبد الرحمٰن بن یحیی کے طریق سے بھی پھر کہا اور (الرحمن) خاص فی التسمیہ اور عام فی الفعل ہے جبکہ (الرحیم) عام فی التسمیہ اور خاص فی الفعل ہے اور اس آیت کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا کہ جس نے اللہ کے اسماء مثلاً الرحمٰن اور الرحیم میں سے کسی کے ساتھ قسم اٹھائی تو وہ منعقد ہوگی، اس کا بیان اس کی جگہ گزرا اور اس امر پر کہ کافر اگر رحمٰن کیلئے وحدانیت کا اقرار کرے (یعنی کہے میں رحمٰن کو واحد مانتا ہوں) تو اسکے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا

حلیمی نے اس سے خاص کیا وہ جس کے ساتھ اشتراک واقع ہوتا ہے جیسے اگر طبائعی کہے:(لا إله إلا المُحْیِی المُمِیْت) تو وہ مومن نہ ہوگا حتی کہ ایسے اسم کے ساتھ تصریح کرے جس میں تاویل نہیں ہوسکتی اسی طرح اگر یہودیوں میں سے جو تجسیم کے عقیدہ کے قائل ہیں، کوئی کہے:(لا إله إلا الذی فی السماء) تو اسے مومن نہ سمجھا جائے گا ہاں اگر کوئی عامی ہے جو معنائے تجسیم جانتا ہی نہیں تو اس کا یہ کہنا قابلِ اکتفاء ہوگا جیسے اس لونڈی کے قصہ میں جس سے نبی اکرم نے پوچھا تھا کہ کیا مومنہ ہو؟ اس نے کہا جی ہاں، تو فرمایا اللہ کہاں ہے؟ اس نے کہا آسمان میں تو فرمایا اسے آزاد کردو، یہ مومنہ ہے، اسے مسلم نے نقل کیا (یہاں محشی تبصرہ کرتے ہیں کہ لا اله الا الذی فی السماء کہنے میں تجسیم نہیں بلکہ یہ وہ وصف ہے جو خود اللہ نے اپنی ذات کا کیا چنانچہ کہا: ءَ أَمِنتُم مَنْ فِی السَّمَاءِ اور قصہ مذکورہ اور اس قسم کے دیگر واقعات میں جو نبی اکرم نے اس کے صاحبِ ایمان ہونے پر صاد کیا تو وہ اس لئے کہ اس نے اثباتِ علو کیا نہ کہ اس لئے کہ وہ ناواقف تھی کہ [سمتِ] علو اللہ کی ذات کے لائق نہیں جیسا کہ ان کا زعم ہے اور نبی اکرم نے اس سے تجسیم یا تعطیل کے اندیشہ سے قبول نہ کیا ہو بلکہ اس لئے [قبول کیا] کہ یہ فطرتِ حق کے موافق ہے جبکہ نفاۃِ

علوان کی نفی اور اسکا انکار کرتے ہیں) اور یہ کہ جس نے کہا (لا إله إلا الرحمن الرحیم) اسے مسلمان تصور کیا جائے گا الا یہ کہ ظاہر ہو کہ اس نے عناداً یہ کہا اور غیر اللہ کو رحمٰن کا نام دیا ہے جیسے مسیلمہ کذاب کے ساتھیوں نے کیا تھا (کہ اسے رحمٰن الیمامہ کا لقب دیا) حلیمی کہتے ہیں اگر یہودی کہے (لا إله إلا الله) تو وہ مسلمان متصور نہ ہوگا حتی کہ اقرار کرے کہ اسکی مثل کوئی شیٔ نہیں اور اگر بت پرست کہے (لا إله إلا الله) اور اس کا زعم ہو کہ (آگے فتح الباری میں عبارت نامکمل رہ گئی ہے)

تنبیہان کے تحت لکھتے ہیں پہلی یہ کہ کتاب التوحید میں بخاری کے تصرف سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صفاتِ مقدسہ میں وارد احادیث کو نقل کریں گے تو ان میں سے ہر حدیث کو ایک مستقل باب میں ذکر اور کسی آیتِ قرآنی کے ساتھ اس کی تائید ثابت کریں گے ان (روایات) کے اخبارِ آحاد سے خروج کا اشارہ دینے کیلئے اعتقادیات میں علی طریق التنزل ان کے ساتھ احتجاج کے ترک میں اور یہ کہ جس نے ان کا انکار کیا وہ کتاب وسنت دونوں کا مخالف ہے! ابن ابو حاتم نے کتاب الرد علی الجہمیہ میں بسند صحیح سلام بن ابو مطیع جو شیوخِ بخاری کے شیخ ہیں، سے نقل کیا کہ مبتدعہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا انہیں ویل کہ وہ ان احادیث کا انکار کرتے ہیں، بخدا حدیث میں کوئی شیٔ نہیں مگر قرآن میں اس کا مثل موجود ہے، اللہ تعالی کہتا ہے : (إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِير، وَ يُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ، وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ، يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ، وَكَلَّمَ اللهُ مُوسٰى تَكْلِيمًا، اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى) اور اس طرح کی آیات، کہتے ہیں سلام عصر سے غروبِ آفتاب تک اس طرح کی آیات ذکر کرتے رہے، گویا بخاری نے اس ترجمہ میں اس آیت کے (ذکر کے) ساتھ اس کی شانِ نزول بارے وارد کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہ ابن مردویہ کی ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کردہ روایت جس میں ہے کہ مشرکین نے نبی کریم کو سنا کہ یا اللہ یا رحمٰن کہہ کر دعا کر رہے ہیں تو کہنے لگے محمد ہمیں تو ایک الہ کو پکارنے کی دعوت دیتے ہیں اور خود دو کو پکار رہے ہیں تو یہ آیت نازل ہوئی، ایک اور سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے بھی اس کا نحو نقل کیا،

دوسری تنبیہ یہ ہے کہ سندِ اول میں اکثر کے ہاں (حدثنا محمد) ہے، کرمانی جیانی کی تبع میں لکھتے ہیں کہ یا تو یہ ابن سلام ہیں یا ابن مثنی جبکہ ابو ذر کے ہاں ان کے شیوخ سے تصریح واقع ہے کہ یہ ابن سلام ہیں اور جزم کے ساتھ یہ متعین ہے، مزی نے بھی اطراف میں یہی کہا، بقول ابن حجر اسکی تائید یہ امر کرتا ہے کہ انہوں نے (أنبأنا أبو معاوية) کہا ہے اگر ابن مثنی ہوتے تو وہ (حدثنا) کہتے کیونکہ ان دونوں کی یہی معروف عادت ہے۔

علامہ انور باب (قول الله : قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ) کی بابت لکھتے ہیں علماء کہتے ہیں اسمِ رحمٰن بنی اسرائیل کے ہاں مشہور تھا جبکہ اسمِ اللہ بنی اسماعیل کے ہاں اسی لئے قرآن نے تسمیہ میں دونوں کے مابین جمع کیا، یہ دال ہے کہ اللہ کیلئے اسماء ہیں جو سب حسنیٰ ہیں اور ذات واحد ہے، بعض نحاۃ کی رائے ہے کہ رحمٰن بھی اسمائے ذات میں سے ہے، میرا خیال ہے کوئی بعد نہیں کہ رحمت صفاتِ ذاتیہ میں سے ہو نہ کہ صفاتِ افعال میں سے، اگر کہو اس کی متضاد صفت بھی ہے جو کہ غضب ہے اور دونوں اللہ جل مجدہ کی صفات میں سے ہیں تو یہ بھی لامحالہ صفاتِ افعال میں سے ہوگا، تو میں کہوں گا جائز ہے کہ غضب مرتبہِ افعال میں سے ہو اور صفت کیلئے کوئی شیٔ اس کے مقابل نہ ہو تب آپ کے فرمان: (سبقت رحمتي غضبي) کی ایک تشریح اور نکلے گی اس معنی میں کہ رحمت

کیلئے متضاد موجود نہیں جبکہ صفاتِ افعال کیلئے اضداد ہیں، قبل ازیں ہم مبسوطا اس حدیث پر بحث کر چکے ہیں۔

- 3 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾

(اللہ کی صفتِ رزاقیت)

(إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) ابوذر، اصیلی اور حفصوی کے ہاں یہی ہے، یہی مشہور قراءت ہے نسفی کے ہاں بھی یہی ہے اسی پر اسماعیلی چلے، قابسی کے نسخہ میں (إني أنا الرزاق) ہے، ابن بطال نے یہی اختیار کیا ابن منیر اور کرمانی نے ان کی تبع کی، صغانی نے اس پر جزم کیا اور زعم کیا کہ ابوذر اور دیگر کے ہاں جو واقع ہے وہ انہوں نے یہ خیال کرتے ہوئے تبدیل کر دیا کہ یہ الفاظ (یعنی جو قابسی کے نسخہ میں ہیں) قراءت کے خلاف ہیں (حالانکہ یہ بھی قراءت) ہے، کہتے ہیں یہ قراءت ابن مسعود سے ثابت ہے بقول ابن حجر انہوں نے ذکر کیا کہ نبی اکرم نے انہیں اسی طرح پڑھایا جیسا کہ احمد اور اصحابِ سنن نے ۔ حاکم نے صحیح قرار دیا۔ عبدالرحمٰن بن یزید نخعی عنہ سے نقل کیا، بقول اہلِ تفسیر اسے موصوف بالقوت کرنے کا معنی یہ ہے کہ وہ قادر بلیغ ہے اس کا اقتدار ہر شیٔ پر ہے۔

- 7378 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا أَحَدٌ أَصْبَرُ عَلَى أَذًى سَمِعَهُ مِنَ اللّٰهِ يَدَّعُونَ لَهُ الْوَلَدَ ثُمَّ يُعَافِيهِمْ وَيَرْزُقُهُمْ .

طرفه - 6099

ترجمہ: ابوموسیٰ اشعریؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا اذیت کی بات کو سن کر صبر کرنے والا اللہ سے زیادہ کوئی نہیں ہے، لوگ اس کے صاحبِ اولاد ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور وہ پھر بھی انہیں عافیت سے رکھتا اور رزق دیتا ہے۔

ابوحمزہ سے مراد سکری ہیں سند میں تین تابعین ہیں جو سب کوفی ہیں۔ (ما أحد أصبر الخ) اس کی شرح کتاب الادب میں گزری ہے یہاں غرض اس کے لفظ: (ويرزقهم) سے ہے، قولہ: (يدعون) سکونِ دال کے ساتھ ہے تشدید بھی وارد ہے

ابن بطال کہتے ہیں یہ باب اللہ کی دو قسم کی صفات کو متضمن ہے ایک صفتِ ذات اور دوسری صفتِ فعل تو رزق اس کے افعال میں سے ایک فعل ہے کیونکہ رزاق مرزوق کو مقتضی ہے اور ایک زمانہ تھا کہ اللہ تعالیٰ تھا لیکن کوئی مرزوق نہ تھا اور ہر جو نہ تھا پھر ہوا وہ محدث ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ رزاق ہونے کے ساتھ متصف ہے اور اس نے اپنے آپ کو اس کے ساتھ موصوف کیا مخلوق کی خلق سے پہلے اس معنی میں کہ جب انہیں تخلیق کرے گا تو انہیں رزق دے گا، اور قوت صفاتِ ذات میں سے ہے اور یہ بمعنی قدرت ہے اور اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے ذی قوت وقدرت ہے اور اس کی قدرت ہمیشہ سے موجود، اس کے ساتھ قائم اور اس کے لئے حکمِ قادرین کا موجب رہی ہے اور متین بمعنی قوی ہے اور یہ لغت میں ثابت وصحیح ہے! بیہقی کہتے ہیں قوی التام القدرت ہے کسی بھی حال میں اسکی طرف عجز منسوب نہیں ہوتا اس کا معنی قدرت کی طرف راجع ہے اور قادر وہ جس کیلئے قدرتِ شاملہ ہو اور قدرت اس کے لئے قدرت اور اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے اور مقتدر وہ تام قدرت والا جس پر کوئی شیٔ ممتنع نہیں،

حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو قائل ہیں کہ وہ قادر بنفسہ ہے نہ کہ (بقدرۃ) کیونکہ قوت بمعنی قدرت ہے اور اللہ کا فرمان ہے: (ذُو الْقُوَّةِ) [الذاریات: ۵۸] معتزلی کا زعم ہے کہ (ذوالقوۃ) سے مراد (الشدید القوۃ) ہے اور اس کے قوت ومتانت کے ساتھ وصف کا معنی یہ ہے کہ وہ (القادر البلیغ الاقتدار) ہے تو یہ ان کے اس طریقہ پر جاری ہوا کہ قدرت صفتِ نفسیہ ہے، اہلِ سنت کے قول کے برخلاف جو قائل ہیں کہ یہ اسکے ساتھ قائم صفت ہے اور ہر مقدور کے ساتھ متعلق ہے، ان کے غیر نے کہا قدرت کا قدیم اور رافاضتِ رزق کا حادث ہونا باہم متنافی نہیں کیونکہ حادث دراصل تعلق ہے اور مخلوق کے رزق کا اس کے وجود کے بعد ہونا اس میں تغیر کو مستلزم نہیں اسلیئے کہ تغیر تعلق میں ہے تو اسکی قدرت اعطائے رزق کے ساتھ متعلق نہ تھی بلکہ اس طور کہ اس کا وقوع ہوگا (یعنی عملا رزق کا فعل اس وقت وجود میں آیا جب اس نے مخلوق پیدا کی لیکن اس کے پاس اس کی قدرت ہمیشہ سے موجود تھی) پھر جب اس کا وقوع ہوا تو یہ اسکے ساتھ متعلق ہوئی بغیر اس کے کہ نفس الامر میں صفت متغیر ہو، اسی لئے یہ اختلاف پیدا ہوا کہ آیا قدرت صفاتِ ذات میں سے ہے یا صفاتِ افعال میں سے؟ تو جس نے قدرت میں ایجادِ رزق پر اقتدار کو مدنظر رکھا اس نے کہا یہ ذاتِ قدیمہ ہے اور جس نے قدرت کے تعلق کو مدنظر رکھا اس نے کہا یہ حادث صفتِ فعل ہے اور صفاتِ فعلیہ اور اضافیہ میں کوئی استحالہ نہیں بخلاف ذاتیہ کے

حدیث میں قولہ: (أصبر) افعلِ تفضیل ہے اور اسمائے حسنیٰ میں صبور ہے اور اس کا معنی ہے کہ نافرمانوں کو عقاب دینے میں معاجل نہیں اور یہ حلیم کے معنی کے قریب ہے اور حلیم عقوبت سے سلامت میں ابلغ ہے، اذی سے مراد کہ اس کے رسل اور نیک بندوں کی ایذا رسانی ہے کیونکہ مخلوقین کی اذی کا اس سے تعلق مستحیل ہے کیونکہ یہ صفتِ نقص ہے اور وہ ہر نقص سے منزہ ہے اور وہ مجبوراً نقمت کو موخر نہیں کرتا بلکہ یہ اس کا تفضل ہے، رسل کی ان کے اللہ سے نفیِ صاحبہ وولد کے ضمن میں تکذیب ان کیلیئے اذیٰ ہے تو مبالغہ فی الانکار اور ان کے اس قول کے استعظام کیلیئے اللہ کی طرف اذی کی اضافت کی گئی، اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) [الأحزاب: ۵۷] کہ اس کا معنی ہے وہ اللہ کے اولیاء کو ایذاء دیتے ہیں اور اسکے رسول کے اولیاء کو، تو مضاف مضاف الیہ کے قائمقام کیا گیا، ابن منیر کہتے ہیں آیت کی حدیث کے ساتھ وجہِ مطابقت اس کا دال علی القدرت وصفات: رزق وقوت (کے ذکر) پر مشتمل ہونا ہے، جہاں تک رزق تو یہ واضح ہے اس کے قول: (ویرزقھم) سے اور جو قوت ہے تو یہ اس کے قول: (أصبر) سے کہ اس میں ان پر احسان کرنے کی قدرت کا اشارہ ہے ان کی اِساءت کے باوجود بخلاف طبعِ بشر کے (عموما) کہ وہ اپنے ساتھ برا کرنے والوں سے حسن سلوک کی قدرت نہیں رکھتے الا یہ کہ کسی شرعی مجبوری سے ایسا کریں اس کا سبب یہ کہ خوفِ تاخیر اسے عقوبت کے ساتھ مکافات کی مسارعت پر ابھارے گا (یعنی کہ کہیں لیٹ ہونے سے وہ ایسا کرنے کی صلاحیت کھو نہ جائے) جبکہ اللہ تعالیٰ حالاً بھی اور مآلاً بھی اس پر قادر ہے کوئی شیٔ اسے عاجز کرنے والی نہیں ہے۔

- 4 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴾

(فرمانِ خداوندی: اللہ ہی عالم الغیب ہے)

وَ ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ﴾ وَ ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ وَ ﴿ مَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ ﴿ إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ ﴾ قَالَ

يَحْيَى الظَّاهِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا وَالْبَاطِنُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (قرآن میں کہا: بے شک اللہ ہی کے پاس قیامت کا علم ہے، اور کہا: اسے اپنے علم کے ساتھ نازل کیا، اور کہا: نہ کوئی مادہ حمل سے ہوتی اور جانتی ہے مگر اس کے علم کے ساتھ، اور کہا: اسی کی طرف قیامت کا علم لوٹایا جائیگا، یحیی بن زیاد نے [الظاهر اور الباطن] کی تفسیر میں کہا: وہ از روئے علم ہر شئ پر ظاہر [یعنی غالب] ہے اسی طرح باطن پر بھی)

پہلی آیت پر کچھ کلام آخرِ شرح میں آئے گی اور جو دوسری آیت ہے تو اس پر تفسیر سورۃ لقمان میں اسی حدیثِ ابن عمر کی اثنائے شرح کلام گزر چکی اور جہاں تک تیسری آیت کا تعلق ہے تو یہ اللہ کیلئے اثباتِ علم کی بین حجج میں سے ہے، معتزلی نے اپنے مذہب کی نصرت کیلئے اسے محرف کیا تو کہا اسے اپنے علمِ خاص کے ساتھ ملتبساً نازل کیا ہے اور وہ اس کا ایسے نظم و اسلوب پر تالیف کرنا جس سے ہر بلیغ عاجز ہے، تعاقب کیا گیا کہ نظمِ عبارات ہی نفسِ علمِ قدیم نہیں بلکہ یہ تو اس پر دال ہے اور غیرِ حقیقت پر جو کہ اللہ کے علمِ حقیقی کی بابت اِخبار ہے اور وہ اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے، یہ محمول کرنے کی کوئی ضرورت درپیش نہیں، معتزلی نے مزید کہا اسے اپنے علم کے ساتھ اتارا اور وہ عالم ہے تو اس طرح اس نے اسکے علم کو عالم کے ساتھ مؤول کیا اس کے لئے اثباتِ علم کرنے سے راہِ فرار اختیار کرتے ہوئے حالانکہ آیت میں اس کی تصریح ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَآءَ)[البقرۃ : ۲۲۵] حضرات موسی وخضر کے قصہ میں یہ الفاظ گزرے ہیں: (ما علمي وعلمك في علم الله) کتاب الدعوات میں گزری حدیثِ استخارہ میں یہ الفاظ گزرے: (اللهم إني أستخيرك بعلمك) جہاں تک چوتھی آیت تو یہ اثباتِ علم کے ضمن میں اول کی مانند ہے بلکہ اصرح ہے، معتزلی لکھتا ہے قولہ (بعلمه) موضعِ حال میں ہے یعنی (لا معلومة بعلمه) تو یوں اس نے تاویل کرنے میں تکلف کا مظاہرہ کیا اور بغیرِ موجب ظاہر سے عدول کیا، جہاں تک پانچویں آیت تو طبری لکھتے ہیں اس کا معنی ہے کہ اس کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ قیامت کے قیام کا کیا وقت ہے؟ اس پر تقدیرِ کلام یہ ہے: (إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ وقت الساعة)

ابن بطال کے بقول ان آیات میں اللہ تعالیٰ کے علم کا اثبات ہے اور یہ اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے برخلاف ان کے جو کہتے ہیں کہ وہ عالم بلا علم ہے (یعنی علم اس کی صفتِ ذاتی نہیں) پھر جب ثابت ہوا کہ اس کا علم قدیم ہے تو ہر معلوم کے ساتھ اس کی حقیقت پر اسکا تعلق واجب ہوا ان آیات کی دلالت کی رو سے، اس تقریر کے ساتھ ان کا رد کیا جائے گا قدرت، قوت اور حیات وغیرہ (صفات) میں، ان کے غیر نے کہا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے (یعنی صفتِ ارادہ کے ساتھ موصوف) بدلیل ممکنات کی اشیائے موجودہ کے وجود کے ساتھ تخصیص کے ان کے عدم سے عوض کے بطور اور ان میں سے معدوم کے عدم کے ساتھ اسکے وجود سے عدم کے عوض پھر یا تو اس کا ان کیلئے فعل ایسی صفت کے ساتھ ہے کہ اس سے تخصیص اور تقدیم و تاخیر صحیح ہو یا نہیں، اور ثانی اگر وہ ان کیلئے اس مذکورہ صفت کے ساتھ فاعل نہیں تو اس سے ممکنات کا صدور ممکن ہے، یکبارگی کا صدور بغیر تقدیم و تاخیر اور تطویر کے اور ضرورۃً ان کا قدم لازم ہوتا کیونکہ مقتضی کا اپنے مقتضائے ذاتی پر تخلف مستحیل ہے تو ممکن کا اس سے واجب ہونا اور حادث کا قدیم ہونا لازم آتا اور یہ محال ہے تو ثابت ہوا کہ وہ ایسی صفت کے ساتھ فاعل ہے کہ جس کے ساتھ اس سے تقدیم و تاخیر صحیح ہے، یہ عقلی برہان ہے اور جہاں تک منقول کی برہان تو اس ضمن میں قرآن کی کثیر آیات ہیں جیسے یہ فرمانِ خداوندی: (إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ) [ھود: ۱۰۷] پھر مصنوعات کیلئے اپنی خلق کے ساتھ فاعلِ مختار علم اور قدرت کے ساتھ متصف ہوگا اس لئے کہ ارادہ اور یہ اختیار علم بالمراد کے ساتھ مشروط

ہے اور مشروط کا شرط کے بغیر وجود محال ہے اور اس لئے کہ کسی شئ کے مختار کا اگر غیر اس پر قادر ہو تو اس پر اس کے مختار و مراد کا صدور متعذر ہے اور جب مصنوعات مشاہد کی گئی ہیں جو بغیر تعذرِ علم اپنے فاعلِ مختار سے صادر ہوئی ہیں تو ہم نے قطعیت سے قرار دیا کہ وہ ان کی ایجاد پر قادر ہے، ارادہ بارے مزید کلام بیس سے زائد ابواب کے بعد باب (المشیئة والإرادة) میں آئے گی

بیہقی باب میں مذکوران آیات اور دیگر ہم معنی کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں ابو اسحاق اسفرائینی کہا کرتے تھے علیم کا معنی یہ ہے کہ وہ معلومات کو جانتا ہے اور خبیر کا معنی ہے کہ وہ کون (یعنی تخلیق) سے قبل ہی ان کے بارہ میں جانتا تھا اور شہید کا معنی ہے کہ غائب کو بھی اسی طرح جانتا ہے جیسے حاضر کو، محصی کا مفہوم ہے کہ کثرتِ علم سے اسکے لئے کچھ شاغل نہیں، ابن عباس سے قولہ تعالیٰ: (يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفىٰ) [طه : ۷] کی بابت نقل کیا کہ جانتا ہے جو انسان اپنے نفس میں چھپاتا ہے اور جو اس سے مخفی ہے کہ وہ آئندہ کیا کرے گا، ایک اور طریق سے ابن عباس سے نقل کیا کہ وہ جانتا ہے جو تم نے اپنے من میں چھپایا ہوا ہے اور جانتا ہے جو تم کل کرو گے۔

(قال يحيى الظاهر الخ) یہ یحی ابن زیاد فراء ہیں جو مشہور نحوی تھے یہ ان کی کتاب معانی القرآن میں مذکور ہے، ان کے غیر نے کہا(الظاهر الباطن) کا معنی ہے کہ وہ اشیاء کے ظواہر اور ان کے بواطن کو جانتا ہے، بعض نے کہا(الظاهر بالأدلة الباطن بذاته) (اشیائے موجودہ کے وجود کے ساتھ اپنے دلائلِ قدرت کے ساتھ ظاہر اور عیاں اور اپنی ذات کے ساتھ باطن)، بعض نے کہا: (الظاهر بالعقل الباطن بالحسن)(یعنی عقل کے ساتھ ظاہر اور حسن کے ساتھ باطن) بعض نے کہا: (الظاهر العالي على كل شيء) (یعنی ہر شئ پر بلند و غالب) کیونکہ جو کسی شئ پر غالب ہو اوہ (ظَهَرَ عليه وعَلَاه) اور باطن (الذي بَطَنَ في كل شيء) یعنی ہر شئ کے باطن امر و حقیقت کو جانتا ہے، قولہ: (أي كل شيء) ما كان (جو تھا) اور ما يكون (جو ہوگا) کے علم کو شامل ہے اجمال اور تفصیل کی سبیل پر کیونکہ تمام مخلوقات کا خالق بالاختیار ان کی بابت علم اور ان پر اقتدار کے ساتھ متصف ہے اولا اسلئے کہ اختیار علم کے ساتھ مشروط ہے اور مشروط شرط کے بغیر موجود نہیں ہوتا اور ثانیا اس لئے کہ مختار للشئ اگر اس پر قادر نہ ہو تو اس کی مراد متعذر رہو اور یہ بغیر تعذر موجود ہیں تو اس سے دلالت ملی کہ وہ ان کے ایجاد پر قادر ہے، یہ متقرر ہونے کے بعد اس کا علم معلوم دون معلوم کے ساتھ اپنے تعلق میں متخصص نہیں قبولِ تخصیص کیلئے منافی اپنے قدم کے وجوب کے مدنظر، تو ثابت ہوا کہ وہ کلیات کا عالم ہے اس لئے کہ یہ معلومات ہیں اور جزئیات کا بھی اس لئے کہ یہ بھی معلومات ہیں اور اسلئے کہ کہ وہ ایجادِ جزئیات کا مُرید ہے (یعنی ارادہ کرنے والا) اور کسی معین شئ کا اثباتا اور نفیاً ارادہ اس مرادِ جزوی کے علم کے ساتھ مشروط ہے، پس وہ رائین کیلئے مرئیات کو جانتا ہے اور ان کے ان کی رؤیت کو بطورِ خاص، اسی طرح مسموعات اور سب مدرکات کیونکہ اس کے لئے وجوبِ کمال ضرورۃً معلوم ہے اور ان صفات کی اضداد نقص ہیں اور نقص اس کی ذات پر ممتنع ہے، عقلی ادلہ کی یہ مقدار کافی ہے

بعض فلاسفہ گمراہ ہیں جنہوں نے دعوی کیا کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو علی الوجہ الکلی (یعنی من حیث المجموع) جانتا ہے نہ کہ جزوی طور پر بھی، کئی فاسد امور کے ساتھ احتجاج کیا مثلا کہ یہ محال کی طرف مؤدی ہے اور وہ تغیرِ علم ہے کیونکہ جزئیات زمانیہ ہیں جو تغیرِ زمان و احوال کے ساتھ متغیر ہوتی رہتی ہیں اور علم ثبات و تغیر میں معلومات کا تابع ہے تو اس طرح اس کے علم کا تغیر لازم آئے گا اور علم بذاتہ قائم ہے تو وہ اس طرح حوادث کیلئے محل بن جائے گی اور یہ محال ہے! جواب یہ ہے کہ تغیر در اصل احوالِ اضافیہ میں واقع ہوتا ہے اور اس کی

مثال ایک شخص کی سی جو کسی ستون کی دائیں جانب کھڑا ہوا پھر اسکی بائیں طرف پھر سامنے اور پھر اسکے پیچھے تو جو متغیر ہے وہ شخص ہے نہ کہ ستون تو اللہ تعالی عالم ہے اس امر کا جس پر ہم کل تھے اور جس پر ہم آج ہیں اور جس پر کل ہوں گے اور یہ اس کے علم کا تغیر نہیں بلکہ یہ ہمارے احوال پر جاری تغیر ہے وہ تمام احوال میں علی حدِ واحدِ عالم ہے

جہاں تک سمعی (ادلہ) تو وہ قرآن مجید میں ہمارے ذکر کردہ اس موقف کی تائید میں کثیر ہیں مثلا یہ آیت: (أَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْماً) [الطلاق: ١٢] اور (لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمٰوَاتِ وَلَا فِی الأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ) [سبا: ٣] اور (إِلَیْهِ یُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثٰى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ) [فصلت: ٤٧] اور (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَیَعْلَمُ مَا فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا یَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِی ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا یَابِسٍ إِلَّا فِی كِتَابٍ مُبِینٍ) [الأنعام: ٥٩] اسی نکتہ کے پیش نظر مصنف نے مفاتیح الغیب بارے ابن عمر کی روایت نقل کی ہے، اسکی شرح التفسیر میں گزری ہے پھر مختصرا حدیث عائشہ ذکر کی۔

- 7379حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَیْمَانُ بْنُ بِلَالٍ حَدَّثَنِی عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِینَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ مَفَاتِیحُ الْغَیْبِ خَمْسٌ لَا یَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ لَا یَعْلَمُ مَا تَغِیضُ الْأَرْحَامُ إِلَّا اللَّهُ وَلَا یَعْلَمُ مَا فِی غَدٍ إِلَّا اللَّهُ وَلَا یَعْلَمُ مَتَى یَأْتِی الْمَطَرُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ وَلَا تَدْرِی نَفْسٌ بِأَیِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِلَّا اللَّهُ وَلَا یَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللَّهُ .

أطرافه 1039، 4627، 4697، - 4778 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۲۰۲)

- 7380حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ یُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ عَنْ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الشَّعْبِیِّ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ كَذَبَ وَهُوَ یَقُولُ ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ وَمَنْ حَدَّثَكَ أَنَّهُ یَعْلَمُ الْغَیْبَ فَقَدْ كَذَبَ وَهُوَ یَقُولُ لَا یَعْلَمُ الْغَیْبَ إِلَّا اللَّهُ .

أطرافه 3234، 3235، 4612، 4855، - 7531 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص:۴۲۲)

شیخ بخاری فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں اسماعیل سے مراد ابن ابو خالد ہیں، یہ تفسیر سورۃ النجم میں وکیع عن اسماعیل سے گزری ہے جہاں یہ الفاظ تھے: (ومن حدثك أنه یعلم ما فی غدٍ فقد كذب) اس آیت کا اس باب میں ذکر انسب ہے سابق الذکر حدیثِ ابن عمر کی اس کیلئے موافقت کی وجہ سے لیکن بخاری اپنی عادت پر چلے ہیں جو اکثر صریح عبارت پر توجہ مبذول کراتے اور اکتفاء بالاشارت کرتے ہیں، رؤیت سے متعلق بحث تفسیر النجم میں گزری جبکہ غیب سے متعلق تفسیر لقمان میں، تفسیر سورۃ المائدۃ میں اسی سند کے ساتھ یہ الفاظ گزرے تھے: (من حدثك أن محمدا كتم شیئا الخ) وہاں کتاب التوحید میں اس کی شرح پر احالہ کیا تھا تو ان شاء اللہ باب (یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیْكَ مِنْ رَبِّكَ) میں اس کا ذکر کروں گا، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ اس طریق میں قولہ: (من حدثك أن محمدا یعلم الغیب) کو میں محفوظ خیال نہیں کرتا اور کوئی بھی یہ دعوی نہیں کرتا کہ رسول اللہ غیب کا علم جانتے تھے مگر وہی جو آپ کو علم دیا گیا (محدث داودی کو کیا پتہ تھا کہ ایک زمانہ آئے گا ایک کیا بے شمار لوگ آنحضرت

کی نسبت یہ ادعاء کریں گے) ابن حجر کہتے ہیں اس مذکورہ طریق میں ذکرِ محمد کی تصریح نہیں ہے اس میں تو یہ الفاظ واقع ہیں: (من حدثك أنه يعلم) میرا خیال ہے ان کی بناء اس امر پر ہے کہ قولِ عائشہ (من حدثك) میں ضمیر نبی اکرم کے لئے ہے کیونکہ قبل ازیں آپ کا ذکرِ مبارک گزرا تھا جب کہا: (من حدثك أن محمدا رأى ربه) پھر کہا: (ومن حدثك أنه يَعْلَمُ مَا فِيْ غَدٍ) اس کے لئے معکر یہ ہے کہ ابراہیم نخعی عن مسروق عن عائشہ کی روایت میں ہے کہ کہا: (ثلاث من قال واحدة منهن فقد أعظمَ علَى الله الفَرِيَّةَ مَنْ زعم أنه يعلم ما في غد) اسے نسائی نے نقل کیا، اس سیاق کا ظاہر یہ ہے کہ ضمیر ایسا زعم کرنے والے کے لئے ہے لیکن تصریح وارد ہے کہ ضمیر نبی اکرم کی طرف راجع ہے اور یہ ابن خزیمہ اور ابن حبان کی عبدربہ بن سعید عن داؤد بن ابو ہند عن شعبی سے روایت جس میں یہ الفاظ ہیں: (أعظم الفرية على الله من قال إن محمدا رأى ربه و إنَّ محمدا كَتَمَ شيئا من الوحي و إن محمدا يعلم ما في غد) (یعنی اللہ پر سب سے بڑا جھوٹ یہ جس نے کہا کہ حضرت محمد نے اپنے رب کو دیکھا تھا یا یہ کہے کہ آپ نے وحی میں سے کچھ چھپالیا تھا اور یہ کہ آپ کو کل کے بارہ میں علم تھا۔ یعنی آنجناب کی نسبت علمِ غیب کا ادعاء کیا) یہ مسلم کے ہاں اسماعیل بن ابراہیم عن داؤد کے طریق سے ہے اور اس کا سیاق اتم ہے لیکن اس میں کہا: (ومن زعم أنه يخبر بما يكون في غد) اسی طرح ضمیر کے ساتھ جیسا کہ اسماعیل کی روایت میں (من زعم أن رسول الله ﷺ كتم شيئا) پر عطف کے ساتھ ہے

انہوں نے جو نفی کا اعادہ کیا (کہ کوئی آپ کو عالم الغیب ہونے کا عقیدہ نہ رکھتا ہوگا) وہ متعقب ہے کچھ ایمان میں غیر راسخ لوگ ایسے ہیں جن کی رائے میں صحتِ نبوت اس امر کو مستلزم ہے کہ آنجناب سب مغیبات پر مطلع ہوں جیسا کہ سیرت ابن اسحاق میں مذکور ہے کہ نبی اکرم کی اونٹنی گم ہوگئی تو زید بن لصیت کہنے لگا محمد کا دعوی ہے کہ وہ نبی ہیں اور وہ تمہیں آسمان کی خبریں دیتے ہیں مگر حال یہ ہے کہ اپنی اونٹنی کے بارہ میں جانتے نہیں، آپ کو پتہ چلا تو فرمایا فلاں شخص یہ یہ باتیں کرتا ہے! بات یہ ہے کہ مجھے انہی باتوں کا علم ہے جو اللہ مجھے بتلاتا ہے اور اب اللہ نے مجھے بتلا دیا کہ میری اونٹنی فلاں گھاٹی میں ہے اور اسے ایک درخت نے روک رکھا ہے، صحابہ جا کر اسے لے آئے تو نبی اکرم نے باور کرایا کہ غیب کی وہی باتیں آپ جانتے ہوتے ہیں جن سے اللہ نے آپ کو آگاہ کیا ہو (مطلقا عالم الغیب نہیں) اور یہ اس آیت کے موافق ہے: (فَلَا يُظْهِرُ عَلىٰ غَيْبِهٖ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضىٰ مِنْ رَّسُوْلٍ)[الجن : ۲۶۔۲۷]
اس میں مراد بالغیب کی بابت اختلاف ہوا تو کہا گیا یہ اپنے عموم پر ہے، بعض نے کہا صرف وحی سے متعلقہ امور مراد ہیں، بعض نے کہا یہ علمِ قیامت سے متعلق ہے اور یہ قول ضعیف ہے اس وجہ سے جو تفسیر لقمان میں گزرا کہ قیامت کا علم اللہ تعالیٰ نے صرف اپنی ذات تک محدود رکھا ہے الا یہ کہ اس کا قائل یہ رائے رکھے کہ استثناء منقطع ہے، غیب سے متعلق بحث وہیں گزری ہے

زمخشری کہتے ہیں اس آیت میں ابطالِ کرامات ہے اس لئے کہ جن کی طرف یہ مضاف ہے وہ اگرچہ مرتضین اولیاء ہیں مگر وہ رسل نہیں جب کہ اللہ نے اس آیت میں اطلاع علی الغیب کو اپنے اولیاء میں سے صرف رسل کے ساتھ خاص کیا ہے، ماتقدم کے ساتھ ان کا تعاقب کیا گیا، امام فخر الدین (رازی) کہتے ہیں قولہ (على غيبه) مفرد لفظ ہے اور اس میں صیغۂ عموم نہیں تو یہ کہنا صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے غیوب میں سے کسی ایک غیب پر بھی مطلع نہیں کرتا مگر رسل کو، تو یہ وقوعِ قیامت کے وقت پر محمول ہوگا، اس کی تقویت اس کا

(أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ) [الجن: ۲۵] کے بعد ذکر کرتا ہے، ان کا تعقب کیا گیا کہ رسل تو اس (یعنی قیامت کے وقت) پر مطلع نہیں ہیں، یہ کہنا بھی جائز ہے کہ استثناء منقطع ہو یعنی اپنے مخصوص غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا مگر جس رسول کا وہ مرتضی ہو تو انہیں وہ محفوظ کرا دیتا ہے، قاضی بیضاوی کہتے ہیں اطلاع علی الغیب میں رسول کو ملک کے ساتھ مخصص کیا جائے گا (یعنی رسول سے یہاں مراد فرشتہ ہے) اولیاء کے لئے یہ بذریعہ الہام واقع ہوتا ہے (بقول محشی الہام شرعی حجج میں سے نہیں کہ اس کے ساتھ استدلال کیا جائے کہ ولی غیب جانتا ہے، جہاں تک رسل کا غیب کی بعض باتوں پر مطلع ہونا تو یہ بطریق وحی انباءِ غیب سے ہے نہ کہ علمِ غیب سے)

ابن منیر کہتے ہیں زمخشری کا دعوی عام ہے لیکن ان کی دلیل خاص، دعوی سب کرامات کے امتناع کا کیا اور دلیل کی بابت یہ کہا جانا محتمل ہے کہ اس میں نہیں مگر غیب پر اطلاع کی نفی بخلاف ساری کرامات کے اھ، بقول ابن حجر اس کا تتمہ یہ کہا جانا ہے کہ اطلاع علی الغیب سے (یہاں) مراد (علم ما سيقع قبل أن يقع على تفصيله) (یعنی ہونے والے امور کا تفصیلی علم) ہے تو اس میں وہ امور داخل نہیں جن کا ان کے لئے غیبی امور میں سے کشف کیا جاتا ہے اور وہ جو ان کی نسبت خرقِ عادت قسم کے نہ ہوں جیسے پانی پر چلنا اور مختصر وقت میں لمبی مسافت کا قطع کر لینا اور ان کا نحو! طیبی کہتے ہیں اقرب یہ ہے کہ اس اطلاع کو ظہور و خفاء کے ساتھ مخصص کیا جائے تو اللہ کا انبیاء کو مغیب پر مطلع کرنا امکن ہے اس پر (علی غیبه) میں مستعمل حرفِ استعلاء دال ہے تو (يظهر) يطلع کے معنی کو متضمن ہے تو (معنی یہ ہوا کہ) وہ اپنے غیب کو کسی پر اظہاراً تاماً (یعنی پورے طور پر) اور کشفاً جلیاً ظاہر نہیں کرتا مگر رسول کے لئے جس کی طرف فرشتوں کے ذریعہ وحی کرتا ہے اسی لئے کہا: (فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً) [الجن : ۲۷] اور اسے اس قول کے ساتھ معلل کیا: (لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ) [الجن : ۲۸] جہاں تک کرامات کا تعلق ہے تو یہ تلویح اور لمحات (یعنی اشارات اور لحہ بھر کو کوئی منظر دکھائی دینا) کی قبیل سے ہیں وہ اس میں انبیاء کی مانند نہیں، استاذ ابو اسحاق نے جزم کے ساتھ کہا کہ اولیاء کی کرامات انبیاء کے معجزات کے مضاہی نہیں (یعنی ان کی ٹکر کے نہیں ہوتے) ابو بکر بن فورک کہتے ہیں انبیاء ان (یعنی جن امورِ غیبیہ کی انہیں آگاہی دی جائے) کے اظہار پر مامور ہیں جب کہ ولی پر ان (کرامات) کا اخفاء واجب ہے اور نبی قطعیت کے ساتھ اس کا ادعاء کرتا ہے جب کہ ولی استدراج سے امن میں نہیں ہوتا (یعنی ان کی کرامات میں کچھ خلط ملط ہو جائے، یعنی شیاطین کی جانب سے)، آیت میں منجمین کا رد ہے اور ہر اس کا جو دعوی کرتا ہے کہ زندگی، موت اور دیگر پیش آمدہ امور پر وہ مطلع ہے کیونکہ یہ ادعاء قرآن کی تکذیب ہے اور وہ ارتضاء سے بہت بعید ہیں پھر جہتِ رسلیت بھی ان سے مسلوب ہے

ابن عمر کی حدیث میں: (لَا يَعْلَمُ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ إِلَّا اللهُ) اکثر روایات میں ہے: (لا يعلم ما في الأرحام إلا الله) اس زیادت و نقصان (يعني تغيض الأرحام) کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو بعض نے کہا: (ما ينقص من الخلقة وما يزداد فيها) (یعنی جو خلقت میں کمی یا بیشی ہوتی ہے) بعض نے کہا جو حمل نو ماہ سے کم مدت میں وضع ہو جاتے ہیں اور نفاس میں ساٹھ (ایام) تک ازدیاد ہوتا ہے! بعض نے کہا جو حمل میں ظہورِ حیض کے ساتھ نقصِ ولد ظاہر ہوتا ہے اور جو حمل نو ماہ سے بھی زائد ہو جاتے ہیں، ان ایامِ حیض کے بقدر! بعض نے کہا جو حمل میں نقص لاحق ہوتا ہے حیض کے انقطاع کے ساتھ اور جو وضع کے بعد دمِ نفاس کے ساتھ ازدیاد ہوتا ہے، بعض نے کہا جو قبل ازیں نقصِ اولاد اور جو بعد ازاں ان کا ازدیاد ہے،

ابن ابو جمرہ نے کہا غیب کے لئے مفاتیح (کا لفظ) بطورِ استعارہ استعمال کیا اور یہ قرآنی آیت: (وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ) [الأنعام :۵۹] کی اقتداء کرتے ہوئے اور تا کہ سامع کے لئے تقریبِ امر کریں کیونکہ امورِ غیب کا محصی اس کا عالم ہی ہو گا اور دروازوں کے پیچھے بند اور غائب اشیاء مطلع ہونے کے لحاظ سے اقرب ہیں اور کنجیاں دروازے کھولنے کے ایسر آلات ہیں اور جب ایسر الاشیاء کا موضع کوئی نہیں جانتا تو جو ان سے مافوق ہیں ان سے ناواقفیت تو احریٰ ہے، کہتے ہیں نفیِ علم سے مرادغیبِ حقیقی کے علم کی نفی ہے کہ بعض غیوب کے لئے اسباب ہوتے ہیں جن کے ساتھ ان پر مستدل ہوا جا سکتا ہے لیکن یہ حقیقی نہ ہوگا، کہتے ہیں جب علمِ وجود میں جو کچھ ہے وہ اللہ کے علم میں محصور ہے تو آنجناب نے اسے مخازن کے ساتھ تشبیہہ دی اور اس کے دروازے کے لئے مفتاح مستعار لی اور یہ جیسے قرآن نے کہا: (وَ إِن مِن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ) [الحجر : ۲۱] کہتے ہیں انہیں پانچ میں کرنے میں حکمت ان میں عوالم کے حصر کا اشارہ ہے تو قولہ (وما تَغِيضُ الْأَرْحَام) [الرعد: ۸] میں اشارہ ہے جو نفس میں نقص و زیادت لاحق ہوتی ہے اور رحم کو خاص بالذکر کیا کیونکہ اکثر لوگ بالعادۃ اس کے عارف ہیں اس کے باوجود نفی کی ہے کہ کوئی اس کی بھی حقیقت سے آگاہ نہیں تو دیگر کی نسبت عدم آگاہی تو بطریقِ اولیٰ ہوئی

بارش کے عدمِ علم میں عالمِ علوی کے امور کی طرف اشارہ ہے بارش کو خاص بالذکر کیا حالانکہ اسکے لئے اسباب ہیں جو تجربہ کی روشنی میں اس کے وقوع کے بارہ میں آگاہی دیدیتے ہیں لیکن یہ امر یقینی نہیں ہوتا (گویا اللہ باور کرانا چاہتا ہے کہ اس عام سی شئ جو کثیر الوقوع ہے اور جس کی علامتیں معروف ہیں، کی بابت لوگ یقینی بات نہیں کہہ سکتے ہیں کہ ہوگی یا نہیں تو عالمِ علوی کے دیگر امور تو بطریقِ اولی منفی ہوئے)

قولہ (وَلَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ) میں عالمِ سفلی کے امور کی طرف اشارہ ہے کیونکہ عام مالوف یہی ہے کہ انسان اپنے وطن میں فوت ہوتا ہے لیکن یہ امر یقینی نہیں بلکہ اگر اپنے شہر میں بھی فوت ہو تو نہیں جانتا کہ اس کے کسی بقعہ میں اس کی قبر بنے گی اگر چہ وہاں اس کے اسلاف کا قبرستان ہی کیوں نہ ہو بلکہ خود اس کی اپنے لئے تیار کردہ قبر ہو (تب بھی کوئی یقین سے نہیں کہہ سکتا کہ بالضرور یہیں وہ مدفون ہوگا) قولہ: (ولا يعلم ما في غَدٍ إلا الله) میں انواعِ زمان کی طرف اشارہ ہے اور جو ان حوادث و واقعات ہونے ہیں، (غد) کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا تا کہ اس کی حقیقت اقرب الازمان ہو اور جب اس کے قرب کے باوجود انسان اس میں واقع ہونے والے امور کی حقیقت سے آگاہ نہیں حالانکہ کئی قرائن اور اَمارات سے کل کے دن ہونے والے امور و واقعات کا اندازہ لگا بھی سکتا ہے (بالخصوص جو کام اس نے خود کرنے ہوں) تو جو (ایام وازمان) اس سے ابعد ہیں، وہ بطریق اولی منتفی ہوئے

قولہ (لا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله) علومِ آخرت کی طرف اشارہ ہے اور روزِ قیامت ان کا اول ہے اور جب اقرب کے علم کی نفی کی تو اس سے مابعد کا علم بھی منتفی ہوا تو یوں آیت نے انواعِ غیوب کا جمع کیا (گویا سب انواع سے ایک ایک امر بطورِ مثال ذکر کیا ہے، عام خطباء کی طرح اسے یوں نہ بیان کیا جائے کہ بس یہی پانچ اشیاء ایسی ہیں جو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا یعنی باقی کا علم انسانوں کو ہوسکتا ہے) اور تمام فاسد دعاوی کا ازالہ کیا، دوسری آیت میں اسے یوں مبین فرمایا: (فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ)[الجن : ۲۶۔۲۷] کہ ان امور میں سے کسی شئ کی اطلاع اللہ کی توفیق سے ہی ہوسکتی ہے اھ مخلصا۔

علامہ انور باب (قول الله : عالم الغيب فلا يظهر الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ نہیں کہا: (فلا يظهر غيبه على

أحد) کیونکہ غیب ایک خزانہ ہے اور اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ کوئی اس کے غیب پر مطلع ہو تو اسی سے یہ تعبیر آئی، زمخشری لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے غیب کے عدم اظہار بارے خبر دی ہے مگر جو بذریعہ وحی ہو تو اس سے کشف منتفی ہوا اور اس سے کوئی شئ باقی نہ رہی! میں کہتا ہوں یہاں استثناء منقطع ہے اور پورا جملہ مستثنیٰ ہے، معنی یہ بنا کہ اس صفت کے ساتھ اطلاع (على الغيب) انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مختص ہے اور مراد اس سے قطع ہے (یعنی قطعیت کے ساتھ یقینی اخبار و معلومات پر مطلع ہونا) تو اس نوع کی (یقینی) اطلاع پانا انبیاء کے خواص میں سے ہے تو کشف مسکوتا عنہ باقی رہا، یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اولیاء میں سے کسی کو جو الہام اور کشف تلقی ہوتا ہے وہ سب علی سبیل الظن ہے نہ کہ قطعیت کے ساتھ، استثناء کے منقطع ہونے پر دال اللہ تعالیٰ کا دوسری جگہ یہ فرمان ہے: (وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلٰكِنْ ......) تو لکن استعمال کیا جو صریح فی المنقطع ہے۔

5 - باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ ﴾ (سلامتی اور امن دینے والا)

سب کے ہاں یہی ہے، ابن بطال نے (المیھمن) بھی مزاد کیا اور لکھا اس باب کے ساتھ ان کی غرض اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے کچھ کا اثبات ہے پھر ان مذکورہ کے معانی بارے بعض وارد آثار کا ذکر کیا، ان کی کچھ ذکر کردہ باتیں محلِ نظر ہیں شارح کی ذمہ داری یہ بنتی ہے کہ وہ ان تین اسمائے حسنی کے یہاں خاص بالذکر ہونے کہ وجہ بیان کرے کہ کیوں ان پر علیحدہ ترجمہ باندھا ہے، اس سلسلہ میں یہ کہا جانا ہے ممکن ہے کہ ان کی مراد سورۃ الحشر کے آخر کی تینوں آیات ہوں کہ ان کا اختتام اس جملہ پر ہوا ہے: (له الأسماء الحسنى) سورۃ اعراف میں کہا: (وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا) [۱۸۰] تو گویا قدرت، قوت اور علم کی حقیقت کے اثبات کے بعد اشارہ کیا کہ سمعی صفات کسی معین عدد میں محصور نہیں بدلیل آیتِ مذکورہ کے، یا ان اسماء کے ذکر کی طرف اشارہ مراد ہے جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ متسمی ہوا لیکن اس کے ساتھ ساتھ مخلوقین پر بھی ان کا اطلاق ہوا ہے تو سلام قرآن اور صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ یہ اسمائے حسنی میں سے ہے لیکن اہلِ ایمان کے مابین واقع تحیۃ پر بھی اس کا اطلاق ہوا اسی طرح مومن کا لفظ متصف بالایمان پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ دونوں اکٹھے مشارالیہ آیت میں مذکور ہوئے ہیں تو مناسب ہوا کہ ایک ہی ترجمہ میں دونوں کا ذکر ہو

اہلِ علم کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے حق میں (السلام) کا معنی ہے جس کی عقوبت سے مومن سالم رہیں گے اسی طرح مومن کہ اہلِ ایمان اس کی عقوبت سے امن میں ہوئے، بعض نے کہا السلام جو ہر نقص سے سالم اور ہر آفت وعیب سے بری ہو تو یہ سلبی صفت ہے، بعض نے کہا: (المسلم على عباده) (یعنی اپنے بندوں کو سلامتی عطا کرنے والا) کیونکہ سورہ یٰس [۵۸] میں کہا: (سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ) تو یہ صفتِ کلامیہ ہوئی، بعض نے کہا جو مخلوق کو ظلم سے سلامتی میں رکھے، بعض نے کہا اسی سے اس کے بندوں کے لئے سلامتی ہے تو یہ (اس لحاظ سے) صفتِ فعلیہ ہوئی، بعض نے کہا: (المؤمن الذى صدق نفسه وصدق أولياء ہ) (یعنی جس نے اپنے آپ کو اور اپنے اولیاء کو سچا منوایا) اور اس کی تصدیق اس کا علم ہے کہ وہ صادق ہے اور وہ بھی صادق ہیں، بعض نے کہا (الموحد لنفسه) (یعنی اپنے آپ کو ایک جتلانے والا) بعض نے یہ معنی کیا: (خالق الأمن) (یعنی امن کا خالق) بعض نے (واهب الأمن) کہا (یعنی امن عطاء کرنے والا) بعض نے کہا قلوب میں طمانیت پیدا کرنے والا، جہاں تک مہیمن ہے تو اس کا

ذکر کتاب التفسیر میں گزرا، ابن قتیبہ اور ان کے اتباع جیسے خطابی، نے زعم کیا ہے کہ وہ امن سے مفیعل ہے ہمزہ ہاء میں مقلوب ہوا، امام الحرمین نے اس کا تعاقب کیا اور علماء کا اس امر پر اجماع نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء مصغر نہیں ہوتے! بیہقی نے حلیمی سے نقل کیا کہ مھیمن کا معنی ہے کہ اطاعت گزار کے ثواب میں کمی نہیں کرتا چاہے جتنے زیادہ کا وہ حقدار ہو اور نہ عاصی کو اس کے استحقاق سے زیادہ عقاب دیتا ہے کیونکہ اس پر کذب جائز نہیں اور اس نے ثواب وعقاب کو جزا کا نام دیا ہے اور اس کے اختیار میں ہے کہ زیادتِ ثواب کے ساتھ تفضّل کرے اور کثیر عقاب سے درگزر کر لے، بقول بیہقی اہلِ تفسیر نے مہیمن کی شرح یہ کی کہ وہ امین ہے پھر تیمی عن ابن عباس سے (مھیمنا علیہ) کی تفسیر میں: (مؤتمنا) نقل کیا، علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا: (الھیمن الأمین) مجاہد سے: (المھیمن الشاھد) نقل کیا، بعض نے کہا اس کا معنی ہے ہرشیٔ کا نگران ومحافظ، بعض نے کہا ھیمنہ (القیَّام علی الشیء) (یعنی ہرشیٔ پر نگران اور ذمہ دار) ہے شاعر کا قول ہے: (ألا إنَّ خیرَ الناسِ بَعْدَ نَبِیِّہِ مُھَیمِنُہُ التَّالِیہ فی العرف والنکر) (یعنی نبی کے بعد سب سے بہترین وہ جو آپ کے بعد لوگوں کا معروف ومنکر میں نگران بنا) مراد نبی کے بعد رعیت کے امور کا قائم ونگران (یعنی صدیق اکبر) یہ بھی صحیح ہے کہ مراد (الأمین علیھم) ہو تو ماتقدم کے موافق ہوگا۔

- 7381 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مُغِيرَةُ حَدَّثَنَا شَقِيقُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ كُنَّا نُصَلِّي خَلْفَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَقُولُ السَّلَامُ عَلَى اللَّهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّلَامُ وَلَكِنْ قُولُوا التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ .

أطرافه 831، 835، 1202، 6230، 6265، - 6328 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص:۱۱۳)

شیخ بخاری دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام عبداللہ ہے، یربوعی ہیں زہیر سے ابن معاویہ بن جعفی، مغیرہ سے ابن مقسم اور شقیق سے مراد ابو وائل ہیں جو نام وکنیت دونوں کے ساتھ مشہور تھے اسے ابونعیم نے مستخرج میں احمد بن یحیی حلوانی عن احمد بن یونس سے تخریج کرتے ہوئے یہ الفاظ سند میں ذکر کئے: (حدثنا زھیر بن معاویۃ حدثنا مغیرۃ الضبی) اور ہو بہو یہی متن نقل کیا اسماعیلی پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو (عثمان بن أبی شیبۃ عن جریر بن عبدالحمید عن مغیرۃ) کی روایت پر اکتفاء کیا اور روایتِ زہیر سے اس کا نحو نقل کیا، اسے نسائی نے شعبہ عن مغیرہ سے ان کی سند کے ساتھ تخریج کیا۔

(فنقول السلام علی اللہ) مغیرہ نے اسی طرح اختصار کیا، اعمش کی روایت میں: (من عبادہ) کی زیادت کی الاستئذان کی روایت میں (عبادہ) سے قبل یہ الفاظ گزرے ہیں: (السلام علی جبریل) اواخر صفۃ الصلاۃ میں اس کا مفصل بیان گزرا۔

علامہ انور باب (قول اللہ : السلام المؤمن) کی بابت لکھتے ہیں سلام بمعنی (من یسلم غیرہ) (جو دوسروں کو سلامت رکھتا ہے) اس معنی میں نہیں کہ خود سالم ہے اگرچہ یہ معنی بھی اللہ تعالیٰ کی ذات میں متحقق ہے۔

- 6 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ مَلِكِ النَّاسِ ﴾ (حقیقی شہنشاہ)

فِيهِ ابْنُ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (اس میں ابن عمر کی نبی پاک سے روایت ہے)

بیہقی کہتے ہیں (الملك و المالك هو الخاص الملك) اللہ تعالیٰ کے حق میں اس کا معنی ہے ایجاد پر قادر، اور یہ ایسی صفت ہے کہ اپنی ذات کے لئے اس کا مستحق ہے! راغب کہتے ہیں ملک جو امر و نہی (کے اصدار) کے ساتھ متصف ہو اور یہ ناطقین کے ساتھ مختص ہے اسی لئے (مَلِكِ الناس) کہا ملک الأشیاء نہیں کہا، جہاں تک اس کا قول: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّين) [الفاتحة: ۳] تو اس کی تقدیر ہے: (في يَوْمِ الدين) کیونکہ سورۃ غافر میں کہا: (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ) [۱۶] اھ، محتمل ہے کہ آیت (مَلِكَ النَّاس) میں لوگوں کو خاص بالذکر اس لئے کیا کیونکہ مخلوقات (دو قسم کی ہیں) جماد اور نامی (یعنی ایک جو جامد ہیں اور دوم جن کی بڑھوتی ہوتی رہتی ہے) اور نامی (بھی دو قسموں پر ہے) صامت اور ناطق اور ناطق (کی بھی دو قسمیں ہیں) متکلم اور غیر متکلم تو سب سے اشرف متکلم ہیں اور یہ تین طرح کے ہیں: انس، جن اور ملائکہ، ان کے سب ماسوا کا ان کے قبضہ و تصرف کے تحت دخول جائز ہے، جب آیت میں الناس میں سے مراد متکلم ہیں تو جو کچھ بھی ان کی مِلک میں ہے تو یہ بھی اسی امر کے حکم میں ہے کہ اگر کہے (ملك كل شيء) البتہ اشرف الخلوقات کے ذکر کے ساتھ تنویہ کی اور وہ متکلم ہیں۔ (فيه ابن عمر الخ) یعنی اس باب میں ابن عمر کی حدیث داخل ہے ان کی مراد بارہ ابواب کے بعد باب (لما خلقت بيدي) کے تحت آنے والی ان کی حدیث ہے وہیں مشروح ہوگی۔

- 7382 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ وَقَالَ شُعَيْبٌ وَالزُّبَيْدِيُّ وَابْنُ مُسَافِرٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ .

أطرافه 4812، 6519، 7413 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۵۲۰)

یونس سے مراد ابن یزید ہیں، پھر کہا: (وقال شعيب الخ) ابوذر کے نسخہ میں (عن أبي سلمة) کے بعد (مثله) بھی مذکور ہے، یہ مراد نہیں کہ ابوسلمہ نے اس کا ارسال کیا بلکہ مراد یہ ہے کہ ابن شہاب پر ان کے شیخ کی بابت اختلاف کیا گیا ہے یونس نے سعید بن مسیب ذکر کیا اور ان مذکورین نے ابوسلمہ، دونوں ابو ہریرہ سے اسکے راوی ہیں، شعیب جو ابن ابوحمزہ حمصی ہیں کی روایت مشار الیہ باب میں آئے گی وہاں سند میں یہ ذکر کیا ہے: (وقال أبو اليمان أنا شعيب الخ) تو متن کا ایک حصہ ذکر کیا، دارمی نے (حدثنا الحكم بن نافع) کے ساتھ اسے موصولا تخریج کیا، یہ ابوالیمان ہی ہیں وہاں یہ الفاظ نقل کئے: (سمعت أبا سلمة يقول قال أبو هريرة) ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح کی کتاب التوحید میں محمد بن یحیی ذہلی عن ابی الیمان سے یہی نقل کیا، زبیدی جو محمد بن ولید حمصی ہیں، کی روایت بھی ابن خزیمہ نے عبداللہ بن سالم عنہ عن زہری عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے موصول کی، ابن مسافر کا طریق جو عبد الرحمن بن خالد بن مسافر فہمی امیرِ مصر ہیں، تفسیر سورۃ الزمر میں موصول گزرا، لیث بن سعد عنہ کے حوالے سے، اسحاق بن یحیی جو کلبی ہیں، کا طریق ذہلی نے زہریات میں موصول کیا ہے بقول اسماعیلی ابوسلمہ بارے عبیداللہ بن زیاد رصافی نے جماعت کی موافقت کی ہے،

بقول ابن حجران کی روایت ابن ابو حاتم نے صدقی عن زہری کے حوالے سے نقل کی، ابن خزیمہ نے محمد ذہلی سے نقل کیا کہ دونوں طریق محفوظ ہیں اور بخاری کی صنیع بھی اسی کی مقتضی ہے اگرچہ قواعد شعیب کی روایت کی ترجیح کے مقتضی ہیں کیونکہ ان کے متابع کثیر ہیں لیکن یونس زہری کے خواص تلامذہ میں سے تھے اور (کافی مدت) ان کے ساتھ رہے،

ابن بطال کہتے ہیں قولہ تعالیٰ: (ملك الناس) (التحیات لِلّٰہ) کے معنی میں داخل ہے یعنی بادشاہت اللہ کیلئے ہے گویا نبی اکرم نے انہیں حکم دیا کہ امرِ خداوندی: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ) کا امتثال کرتے ہوئے کہیں: (التحیات لله الخ) اللہ کا خود کا (ملك الناس) کے ساتھ وصف دو وجہ کو محتمل ہے ایک کہ یہ بمعنی قدرت ہو تب یہ صفتِ ذات ہوگی دوم کہ بمعنی قہر اور لوگوں کے ارادوں سے صرف ہو تب یہ صفتِ فعل ہوگی، کہتے ہیں حدیث میں یمین کا بطور اللہ تعالیٰ کی صفتِ ذاتی کے اثبات ہے اور یہ جارحہ (یعنی عضو) نہیں برخلاف مجسمہ کے قول کے اھ ملخصا،

(یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کیلئے یدین [دو ہاتھوں] کا حقیقۃً اثبات کرنا واجب ہے اس وجہ پر جو اسکے لائق ہو ایسا اثبات جو بلا تکییف وتمثیل ہو اور اس طرح سے تنزیہاً کہ بلا تحریف وتعطیل ہو جیسے اس کے باقی اسماء وصفات، ان کا قول کہ ید جارحہ نہیں، محدث، مبہم اور مجمل عبارت ہے اس کے اثبات یا نفی پر کوئی دلیل نہیں اور حق و باطل دونوں کی محتمل ہے تو واجب یہی ہے کہ نصِ شرعی کے ساتھ وقوف ہو ان امور میں جن کا اللہ کیلئے اثبات کیا یا جن کی نفی کی اور دیگر سب کی نسبت سکوت کیا جائے جن سے شرع ساکت ہے اور اس میں سے نفیِ جارحہ بھی ہے) یمین بارے کلام مشار الیہ باب میں آئے گی انہوں نے حدیث اور ترجمہ کی باہمی مطابقت بیان کرنے کی طرف توجہ نہیں دی میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ اپنے شیخ نعیم بن حماد خزاعی کے قول کی طرف اشارہ کیا ہے، ابن ابو حاتم کتاب الرد علی الجہمیہ میں لکھتے ہیں میں نے ابوعمر نعیم بن حماد کی کتاب میں پڑھا کہ جہمیہ سے کہا جائے کہ تم ہمیں مخلوقات کی فناء کے بعد اللہ تعالیٰ کے قول (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ) کی بابت بتلاؤ، کوئی جواب نہ دے گا تو وہ خود ہی فرمائے گا: (لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) [غافر: ۱۶] اور یہ خلق کے الفاظ کے ان کی موت کے ساتھ انقطاع کے بعد، اشارہ کیا ہے ان حضرات کے رد کا جو زاعم ہیں کہ اللہ تعالیٰ کلام کو تخلیق کرتا ہے تو جسے چاہے سنواتا ہے! وجہِ رد یہ کہ وقت جب اللہ تعالیٰ (لمن الملك اليوم) کہے گا وہ ہے جب کائنات کی کوئی مخلوق زندہ نہ ہوگی تو وہ خود ہی جواب دے گا کہ: (لله الواحد القهار) تو ثابت ہوا کہ وہ اس کے ساتھ کلام کرے گا اور کلام اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے لہذا وہ غیر مخلوق ہے

احمد بن سلمہ عن اسحاق بن راہویہ سے منقول ہے کہ صحیح طور پر ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق کے فنا ہونے کے بعد کہے گا: (لله الواحد القهار) کہتے ہیں أبی کے ہاں ایک کتاب میں ہشام بن عبید اللہ رازی سے منقول پایا کہ جب خلق مرجائے گی اور بجز اللہ کوئی باقی نہ ہوگا اور وہ کہے گا: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) تو کسی کو شک نہیں ہونا چاہیئے کہ یہ کلام اللہ ہے اور کسی کی طرف وحی نہیں کیونکہ تب تو کوئی ذی روح زندہ موجود ہی نہ ہوگا سب ذائقہِ موت سے آشنا ہو چکے ہوں گے اور اللہ ہی قائل اور وہ خود ہی مجیب ہوگا، بقول ابن حجر حدیثِ صور طویل جس کی طرف کتاب الرقاق کے آخر میں اشارہ گزرا، صفۃ الحشر میں ہے کہ جب کوئی بھی باقی نہ ہوگا اللہ کے سوا وہی آخر ہوگا جیسا کہ اول بھی تھا تو ارض وسماء کو لپیٹ دے گا پھر کہے گا میں ہوں جبار، تین مرتبہ، پھر کہے گا آج

بادشاہت کس کیلئے ہے؟ تین مرتبہ کہے گا پھر خود ہی کہے گا اللہ واحد وقہار کیلئے! طبری قولہ تعالی: (يَوْمَ هُمْ بَارِزُوْنَ لَا يَخْفٰى عَلَى اللّٰهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ)[غافر: ١٦] یعنی اللہ تعالی یہ کہے گا، دلالتِ کلام کی وجہ سے استغناء اس کا ذکر نہیں کیا، کہتے ہیں قولہ: (لله الواحد الخ) خود ہی اللہ تعالی یہ کلمات اپنی بات کے جواب میں کہے گا پھر اس کے ذکر پر مشتمل حضرت ابو ہریرہ کی روایت ذکر کی جس کی طرف میں نے اشارہ کیا۔

- 7 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (وہ غالب حکمت والا ہے)

﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ ﴾ ﴿ وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُوْلِهِ ﴾ وَمَنْ حَلَفَ بِعِزَّةِ اللّٰهِ وَصِفَاتِهِ وَقَالَ أَنَسٌ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَقُولُ جَهَنَّمُ قَطْ قَطْ وَعِزَّتِكَ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَبْقَى رَجُلٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ آخِرُ أَهْلِ النَّارِ دُخُولاً الْجَنَّةَ فَيَقُولُ رَبِّ اصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ لاَ وَعِزَّتِكَ لاَ أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا قَالَ أَبُو سَعِيدٍ إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ قَالَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ لَكَ ذَلِكَ وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهِ وَقَالَ أَيُّوبُ وَ عِزَّتِكَ لاَ غِنَى بِي عَنْ بَرَكَتِكَ

(قرآن میں ہے: پاک ہے تیرا رب عزت والا، اور: اللہ ہی کیلئے عزت ہے اور اس کے رسول کیلئے، اور جس نے اللہ کی عزت و صفات کے ساتھ قسم کھائی، بقول انس نبی پاک نے فرمایا جہنم کہے گی: تیری عزت کی قسم بس بس، ابو ہریرہ نبی پاک سے آخری جنت میں داخل ہونے والے شخص کی بابت راوی ہیں کہ وہ کہے گا: نہیں تیری عزت کی قسم، ابوسعید کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا [کہ اللہ تعالی اس سے کہے گا] تمہارے لئے یہ اور اسکا دس گنا، ایوب نے یہ الفاظ نقل کئے: تیری عزت کی قسم میں تیری برکت سے مستغنی نہیں ہوسکتا)

پہلی آیت جو ہے وہ متعدد سورتوں میں واقع ہوئی ہے سب سے قبل سورہ ابراہیم کی آیت نمبر چار کا اختتام انہی کلمات پر ہوا: (العزیز الحکیم) کا قرآن میں اولین وقوع حضرت ابراہیم کی اہلِ مکہ کیلئے دعاء میں ہوا جب کہا: (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ) متعدد سورتوں میں الف لام کے ساتھ اور ان کے بغیر یہ دونوں لفظ وارد ہوئے ہیں، جہاں تک دوسری آیت ہے تو عزۃ کے ربوبیت کی طرف اضافت میں اشارہ ہے کہ یہاں ان کے ساتھ مراد قہر وغلبہ ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اضافت برائے اختصاص ہو گویا کہا: (ذوالعزۃ) اور یہ صفاتِ ذات میں سے ہے، یہ احتمال بھی ہے کہ یہاں عزۃ سے مراد خلق کے درمیان کائن عزت ہو اور یہ مخلوقہ ہے تب یہ صفاتِ فعل سے ہوگی اس پر رب بمعنی خالق ہے اور (العزۃ) میں تعریف جنس کیلئے ہے تو جب عزت کلی طور پر اللہ کیلئے ہے تو کسی کیلئے روانہیں کہ معتز ہو مگر اسی کے ساتھ اور کسی کیلئے کوئی عزت نہیں مگر وہی اسکا مالک ہے، اور جو تیسری آیت ہے تو اس کا حکم دوسری آیت سے معروف ہے اور یہ بمعنی غلبہ ہے کیونکہ اس شخص کے جواب میں اس کا نزول ہوا جس نے دعوی کیا تھا کہ وہ اعز ہے (یعنی عبداللہ بن ابی) اور اسکا عکس اذل ہے تو اس کا رد کیا کہ عزت اللہ ہی کیلئے ہے اور اس کے رسول اور اہلِ ایمان کیلئے تو یہ اس آیت کی مانند ہے:
(كَتَبَ اللّٰهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِيْ إِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ عَزِيْزٌ) [المجادلۃ: ٢١]
(ومن حلف الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی کے نسخہ میں (وسلطانہ) ہے بجائے (وصفاتہ) کے، اول اولی ہے

الأیمان والنذ ور میں اس عنوان سے ایک باب گزرا: (الحلف بعزة الله وصفاته و كلامه) وہیں اس کی توجیہہ ذکر ہوئی ، ابن بطال کہتے ہیں العزیز عزت کو متضمن ہے اور عزت کی بابت محتمل ہے کہ یہ صفتِ ذات ہو قدرت وعظمت کے معنی میں اور یہ بھی کہ صفتِ فعل ہو اپنی مخلوقات کیلئے قہر اوران پر غلبہ کے معنی میں اس لئے اس کے اسم کی اس کی طرف اضافت صحیح ہے ، کہتے ہیں (بعزة الله) کے لفظ کے ساتھ حلف اٹھانے والے اس طور کہ یہ صفتِ ذات ہے اور اس کے ساتھ حلف اٹھانے والے اس طور کہ یہ اس کے فعل کی صفت ہے ، کے مابین فرق یہ ظاہر ہوگا کہ اول میں وہ حانث ہوگا ثانی میں نہیں بلکہ وہ اس کے ساتھ قسم اٹھانے سے منہی ہے جیسے (بحق السماء) اور (بحق زید) قسم اٹھانے سے نہی ہے ، ابن حجر کہتے ہیں اگر حالف نے اطلاق کیا تو یہ صفتِ ذات کی طرف منصرف ہوگا اور قسم منعقد ہوگی الا یہ کہ اس کے برخلاف کا قصد کیا جائے بدلیل احادیثِ باب کے! راغب کہتے ہیں (العزیز الذی یقهر ولا یقهر) (یعنی جو قہر کی طاقت رکھتا ہے اور اس پر کسی کا زور نہیں) کہ وہ عزت جو اللہ کے لئے ہے وہ دائمی اور باقی ہے اور یہی حقیقی اور ممدوح عزت ہے ، کبھی حمیت اور انفت کیلئے عزت کا لفظ مستعار لیا جاتا ہے تو اسکے ساتھ کافر وفاسق بھی موصوف کئے جاتے ہیں تب یہ مذموم صفت ہے اسی سے اللہ کا یہ قول ہے : (أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ) [البقرة: ۲۰۶] جہاں تک اللہ کا یہ فرمان : (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً) [فاطر: ۱۰] تو اس کا معنی ہے جو چاہتا ہے کہ عزت والا ہو تو وہ اللہ سے عزت کا اکتساب کرے کہ وہ اسی کیلئے ہے اور اسکا حصول نہیں ہوتا مگر اس کی اطاعت کے ساتھ اسی لئے اپنے رسول اور مومنین کیلئے اسکا اثبات کیا ہے چنانچہ کہا : (وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) [المنافقون: ۸] کبھی عزت صعوبت (یعنی دشوار) کے معنی میں ہوتی ہے ، جیسے فرمایا : (عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ) [التوبة: ۱۲۸] اسی طرح غلبہ کے معنی میں ، جیسے کہا : (وَ عَزَّنِي فِي الْخِطَابِ) [ص: ۲۳] اور قلت کے معنی میں جیسے عربوں کا یہ قول : (شاةٌ عَزُوزٌ) جب اسکا دودھ کم ہو ، اور امتناع کے معنی میں جیسے : (أرض عَزَازٌ) أى صلبة (یعنی ٹھوس اور سخت) بقول بیہقی عزت قوت کے معنی میں ہوتا ہے تو قدرت کے معنی کی طرف راجع ہے پھر وہی کچھ ذکر کیا جو ابن بطال نے کہا ، بظاہر اس ترجمہ سے بخاری کی مراد اللہ کیلئے اثباتِ عزت ہے ان حضرات کا رد کرتے ہوئے جو کہتے ہیں وہ (العزیز بلا عزة) ہے جیسے ان کا یہ قول کہ وہ (العلیم بلا علم) ہے ، اس کے تحت پانچ احادیث نقل کیں ۔

(وقال أنس) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو تفسیر سورہ ق میں مع الشرح موصولا گزری ، اس بارہ میں مزید کلام باب (إِنَّ رَحْمَةَ اللّٰهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ) میں ہوگی ، اسے اسی باب کے آخر میں موصولا بھی ذکر کیا اس سے مراد یہ کہ نبی اکرم نے بیان کیا کہ جہنم (بعزة الله) کے الفاظ کے ساتھ قسم اٹھائے گی اور اس پر مقر کیا تو اس سے مراد حاصل ہے چاہے یہ کہنا حقیقت پر محمول ہو یا یہ ان (فرشتوں) کا قول ہو جو اس پر موکل ہیں ۔

(وقال أبو هريرة الخ) یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جو مع الشرح کتاب الرقاق کے آخر میں گزری (لا و عزتك) سے مرادِ ترجمہ ہے ۔ (قال أبو سعيد) یہ ماقبل حدیثِ ابو ہریرہ کے آخر میں مذکور حدیث کا طرف ہے ، اس سے مستفاد ہے کہ ابو سعید نے ابو ہریرہ کی مذکورہ حدیث کی روایت پر موافقت کی ماسوائے اس زیادت کے جو ذکر کی ۔ (وقال أيوب الخ) اکثر کی روایت میں (لا غنى) ہے مستملی کے نسخہ میں (لا غناء) ہے اسی طرح ابو ذر عن سرخسی کے نسخہ میں ، اس کا بیان کتاب الأیمان والنذ ور

میں گزرا، یہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الطہارہ میں گزری جس کے شروع میں تھا: (بينا أيوب يغتسل) احادیث الانبیاء میں بھی مع الشرح گزری، اس سے دلالت کی توجیہہ الایمان والنذ ور میں مذکور ہوئی، حاکم کی روایت میں ہے: (لما عافى الله أيوب أمطر عليه جرادا من ذهب)(یعنی اللہ نے جب حضرت ایوب کی آزمائش ختم کی تو ان پہ سونے کی ٹڈیاں برسائیں)۔

- 7383حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ الْمُعَلِّمُ حَدَّثَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ أَعُوذُ بِعِزَّتِكَ الَّذِى لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ الَّذِى لاَ يَمُوتُ وَالْجِنُّ وَالإِنْسُ يَمُوتُونَ

ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں نبی پاک فرماتے تھے اے پروردگار! میں تیری عزت کی پناہ مانگتا ہوں جس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں ہے، پروردگار تجھ ہی کو موت نہیں ہے، باقی جنات اور آدمی سب کو موت ہے۔

ابو معمر کا نام عبداللہ بن عمرو منقری ہے عبدالوارث سے ابن سعید اور حسین المعلم سے مراد ابن ذکوان ہیں، یعمر میں میم پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں۔ (الذى لا إله إلا أنت) کرمانی کے بقول عائد موصول محذوف کیلئے ہے کیونکہ مخاطب نفس المرجوع الیہ ہے تو ارتباط حاصل ہے، اس کا مثل یہ رجز ہے: (أنا الذى سَمَّتْنِىْ أُمِّىْ حَيْدَره) اس لئے کہ نسقِ کلام کا اقتضاء تھا کہ یوں کہا جاتا: (سمته أمه)۔ (لايموت) اکثر کے ہاں اسی صیغہِ غائب کے ساتھ ہے بعض میں بلفظِ خطاب ہے۔ (والجن والإنس الخ) اس سے استدلال کیا گیا کہ فرشتے نہیں مریں گے لیکن اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ مفہومِ لقب (یہ بظاہر قلب ہے) ہے اس کیلئے کوئی اعتبار نہیں بفرضِ تقدیر اس کا معارض ہے جو اس سے اقویٰ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا عموم: (كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه) [القصص: ۸۸)] پھر یہ بھی کہ ان (یعنی فرشتوں) کے مسمی الجن میں دخول سے کوئی مانع نہیں کیونکہ دونوں کے مابین قدرِ مشترک انسانوں کی آنکھوں سے پوشیدہ رہنا ہے، اس پر بقیہ کلام الدعوات اور الایمان والنذ ور کے مشار الیہ باب میں گزری۔

اسے مسلم نے (االدعاء) اور نسائی نے (النعوت) میں نقل کیا۔

- 7384حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى الأَسْوَدِ حَدَّثَنَا حَرَمِىٌّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ يُلْقَى فِى النَّارِ وَ قَالَ لِى خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ وَعَنْ مُعْتَمِرٍ سَمِعْتُ أَبِى عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ لاَ يَزَالُ يُلْقَى فِيهَا وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعَ فِيهَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَدَمَهُ فَيَنْزَوِى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ ثُمَّ تَقُولُ قَدْ قَدْ بِعِزَّتِكَ وَكَرَمِكَ وَلاَ تَزَالُ الْجَنَّةُ تَفْضُلُ حَتَّى يُنْشِئَ اللَّهُ لَهَا خَلْقًا فَيُسْكِنَهُمْ فَضْلَ الْجَنَّةِ .

طرفاه 4848، - 6661 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۵۷۷)

قتادہ سے تین طرق کے ساتھ حدیثِ انس! شعبہ کا سیاق تفسیر سورہ ق میں گزرا ہے یہاں ذکر کردہ سیاق خلیفہ کا ہے جو ابن

خیاط مصری ہیں ان کا لقب شباب تھا، شعبہ کی ان سے روایت میں ہے: (لا یزال یلقی فی النار) سعید جو ابن ابوعروبہ ہیں، سلیمان جو معتمر کے والد ہیں، اور تیمی عن قتادہ کی روایتوں میں ہے: (لا یزال یلقی فیھا) اس ضمیر کا مرجع سابق میں مذکور نہیں اسے ابونعیم نے مستخرج میں عباس بن ولید عن یزید بن زریع اور اشعث عن معتمر کے طرق کے ساتھ انہی دونوں سندوں سے تخریج کیا اور اس کے شروع میں ہے: (لا تزال جھنم یلقی فیھا)۔ (حتی یضع فیھا رب الخ) ابواشعث کی روایت میں ہے: (حتی یضع اللہ فیھا قدمہ) مسلم کی عبدالوہاب بن عطاء سے روایت میں ہے: (حتی یضع فیھا رب العزۃ) شعبہ کی روایت میں یضع کا فاعل مذکور نہیں، تفسیر سورۃ ق میں حضرت ابو ہریرہ سے یہ الفاظ مذکور تھے: (فیضع الرب قدمہ علیھا) وہیں اس کی شرح ذکر کی، ان رواۃ کا ذکر بھی کیا تھا جنہوں نے (الرجل) نقل کیا، اس کی بھی شرح ہوئی۔

(وتقول قد قد) قاف کی زبر اور دالِ ساکن کے ساتھ، بغیرِ اشباع اس کے کسر ساتھ بھی ہے، ابن تین نے ذکر کیا کہ یہ ابوذر کے نسخہ میں ہے تفسیر سورۃ ق میں ذکر کیا تھا کہ بعض نے (قدنی) اور بعض نے (قط قط) نقل کیا ہے اس ضمن میں اختلافِ اقوال کا بھی ذکر ہوا، اس کی مفصل شرح ہوئی۔ (بعزتك و کرمك) اسماعیلی کے ہاں یزید بن زریع عن سعید بن ابوعروبہ کی روایت میں یہی ثابت ہے، مسلم کی عبدالوہاب سے روایت میں (و کرمك) کے بغیر ہے اس سے (کرم اللہ)اور(عزۃ اللہ) کے (الفاظ) کے ساتھ قسم اٹھانے کی مشروعیت ماخوذ ہوئی۔ (ولاتزال الجنۃ تفضل) فعلِ مضارع کے ساتھ، مستملی کے ہاں(بفضل) ہے، گویا برائے مصاحبت ہے، کرمانی لکھتے ہیں بخاری نے یہ حدیث تین طرق سے تخریج کی ہے اول اپنے شیخ یعنی ابن ابواسود، ان کا نام عبداللہ بن محمد تھا، سے بصیغۂ تحدیث! دوم قول کے لفظ کے ساتھ یعنی: (وقال لی خلیفۃ الخ) مناسب یہ تھا کہ اس میں حرفِ جر کے مصاحب قول کی زیادت کرتے اس کے اور مجرد قول کے مابین تفرقہ کیلئے، اور سوم معلقاً یعنی (وعن معتمر) اس لئے کہ یہ تیسرا طریق تعلیق نہیں بلکہ موصول ہے اور ان کے قول: (حدثنا یزید بن معتمر) پر معطوف ہے اور تقدیر یہ ہے: (وقال لی خلیفۃ عن معتمر) اسی کے ساتھ اصحابِ اطراف نے جزم کیا، مزی کہتے ہیں حدیث (لا تزال یلقی) جو التوحید میں ہے اس پر (خ) کی علامت ڈالی: (قال لی خلیفۃ عم معتمر عن أبیہ) ہے، ابونعیم نے مستخرج میں اس کی تخریج کے بعد لکھا بخاری نے اسے یزید بن زریع عن سعید اور معتمر عن ابیہ سے تخریج کیا ہے، کہتے ہیں سلیمان تیمی کی حدیث غیر مرفوع ہے بقول ابن حجر گویا اسماعیلی نے اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی جب ابواشعث عن معتمر سے اس کی تخریج کی۔

- 8 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ ﴾

(وہی ارض وسماء کا خالق ہے)

گویا اس ترجمہ کے ساتھ اس آیت کی تفسیر میں وارد کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قولہ (بالحق) کا معنی ہے ای(بکلمۃ الحق) اور یہ اس کا قول (کن) ، باب کی اول حدیث میں (قولك الحق) واقع ہے تو گویا اس قول سے مراد کی طرف اشارہ کیا کہ کلمہ ہے یعنی (کن) ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ یہاں باء بمعنی لام ہے ای(لأجل الحق) بقول ابن بطال یہاں حق سے

مراد جو ضدِ ہزل ہے اسمائے حسنی میں جو (الحق) ہے اس سے مراد(الموجود الثابت الذی لایزول ولایتغیر)(یعنی ایسا موجود و ثابت جسے نہ زوال لاحق ہوگا اور نہ وہ متغیر ہوگا) ہے، راغب کہتے ہیں اسمائے حسنی میں (الحق) موجد(کے معنی میں) ہے، اس کے اقتضائے حکمت کے بحسب، کہتے ہیں مقتضائے حکمت کے ساتھ اس کے ہر موجود فعل کو حق کہا جائے گا اور اس کا اطلاق کسی شیٔ کی بابت ایسے اعتقاد پر بھی جو نفس الامر میں اسی شیٔ کے مدلول کے مطابق ہو، اسی طرح فعلِ واقع پر جو قدراً اور زماناً ماوجب کے بحسب ہو اسی طرح قول بھی، واجب، لازم، ثابت اور جائز پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے! بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں حلیمی سے (حق کی تعریف میں) نقل کیا کہ حق وہ جس کا انکار سائغ نہ ہو، اس کا اثبات لازم ہو اور اس کا اعتراف ہو اور وجودِ باری تعالیٰ ان سب سے اولیٰ ہے جن کا اعتراف واجب ہے اس کا جحود سائغ نہیں کہ ایسا کوئی مثبت نہیں جس کے وجود پر دلائلِ باہرہ متظاہر ہوں جس قدر وجودِ باری تعالیٰ پر ہیں۔

- 7385حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَدْعُو مِنَ اللَّيْلِ اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ قَوْلُكَ الْحَقُّ وَ وَعْدُكَ الْحَقُّ وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ حَقٌّ اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْكَ أَنَبْتُ وَبِكَ خَاصَمْتُ وَإِلَيْكَ حَاكَمْتُ فَاغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَ أَسْرَرْتُ وَأَعْلَنْتُ أَنْتَ إِلَهِي لَا إِلَهَ لِي غَيْرُكَ ، حَدَّثَنَا ثَابِتُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بِهَذَا وَقَالَ أَنْتَ الْحَقُّ وَقَوْلُكَ الْحَقُّ .

أطرافه 1120، 6317، 7442، - 7499 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۰)

قیام اللیل کے وقت دعاء بارے ابن عباس کی روایت، اس کی شرح اور اسکے الفاظ کے اختلاف کا بیان کتاب التہجد میں گزرا، کتاب الدعوات میں بھی گزری، ابن بطال لکھتے ہیں قولہ: (رب السموات والأرض) یعنی ان کا خالق۔(بالحق) یعنی حق کے ساتھ ان کا انشاء کیا اور یہ اس فرمانِ خداوندی کی مانند ہے: (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً[آل عمران: ۱۹۱] یعنی عبثاً، سند میں سفیان سے ثوری، ابن جریج سے عبد الملک بن عبد العزیز مکی اور سلیمان سے مراد ابن ابو مسلم احول مکی ہیں، عبد الرزاق کی ابن جریج سے روایت میں: (أخبرنی سليمان) ہے۔(حدثنا سفيان بهذا) یعنی اسی سند و متن کے ساتھ۔ (وقال أنت الحق وقولك الحق) اشارہ کرتے ہیں کہ قبیصہ کی روایت میں (أنت الحق) ثابت ہے جیسا کہ اس کا تام سیاق باب(قول الله تعالى : وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ) میں آئے گا، عبد الرزاق کی مشار الیہ روایت میں بھی یہ ہے اسی طرح نسائی کے ہاں یحیی بن آدم عن ثوری کی روایت میں۔

- 9 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ (ازل سے اللہ سمیع اور بصیر ہے)

7385م -وَقَالَ الأَعْمَشُ عَنْ تَمِيمٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَسِعَ

سَمْعُهُ الأَصْوَاتَ فَأَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالَى عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ﴿ قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا ﴾

ترجمہ: حضرت عائشہ نے کہا اللہ حمد کا حقدار ہے جس کی سمع تمام اصوات کو سن سکتی ہے، اللہ نے نبی پاک پہ یہ آیت نازل کی: (قد سمع الخ) کہ اللہ نے اس عورت کی بات سن لی جو آپ سے اپنے شوہر بارے مجادلہ کر رہی تھی۔

ابن بطال کہتے ہیں اس باب میں بخاری کی غرض ان حضرات کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ (سمیع و بصیر) کا معنی (علیم) ہے، کہتے ہیں ان قائلین پر اس سے لازم آتا ہے کہ (نعوذ باللہ) وہ اللہ تعالی کو اندھے کے برابر کہیں جو یہ تو جانتا ہے کہ آسمان نیلا ہے مگر اسے دیکھ نہیں سکتا اور اس بہرے کی مانند جو جانتا ہے کہ لوگوں کی آوازیں ہوتی ہیں مگر انہیں سن نہیں سکتا، بلا شک سماعت و بصارت کا حامل ہونا صفتِ کمال میں اس شخص کی نسبت ادخل ہے جو ان دو میں سے کسی ایک صلاحیت وصفت کے ساتھ منفرد ہے تو یہ کہنا صحیح ہے کہ اللہ کا سمیع و بصیر ہونا اس کے فقط علیم ہونے سے قدرِ زائد کا افادہ دیتا ہے اور اس کا سمیع و بصیر ہونا متضمن ہے کہ وہ (سمع) کے ساتھ سنتا ہے (اور بصر کے ساتھ) دیکھتا ہے جیسے اس کا علیم ہونا متضمن ہے کہ وہ (علم) کے ساتھ جانتا ہے، اس کے سمیع و بصیر ہونے اور ذی سمع و بصر ہونے کا اثبات کرنے میں کوئی فرق نہیں، کہتے ہیں یہی تمام اہل سنت کا مذہب ہے

معتزلی نے س امر سے احتجاج کیا کہ سمع مسموع ہوا کے کان کے سوراخ میں مفروش پٹھوں کی طرف وصول سے ناشئ ہے (یعنی پھر ان اشیاء کا بھی اللہ کیلئے اثبات کرنا پڑے گا) اور اللہ جوارح (یعنی اعضاء) سے منزہ ہے! جواب دیا گیا کہ یہ عادت ہے جس کا اللہ نے اجراء کیا ہے اس میں جو زندہ ہو تو محلِ مذکور کی طرف وصولِ ہوا کے وقت اس کا خلق کرتا ہے اور اللہ سبحانہ وتعالی بغیر وسائط کے مسموعات کو سنتا ہے اسی طرح دہ مرئیات میں ان کا محتاج نہیں وہ انہیں بغیر مقابلہ اور خروجِ شعاع کے دیکھتا ہے تو ذاتِ باری تعالی بادصف اس کے کہ وہ حی و موجود ہے ذوات سے مشابہ نہیں اسی طرح اس کی صفاتِ ذات بھی صفات کے مشابہ نہیں، اس بارے مزید بحث باب (وكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الماء) میں آئے گی

بیہقی الاسماء والصفات میں لکھتے ہیں سمیع وہ جس کیلئے سمع ہو جس کے ساتھ وہ مسموعات کا ادراک کرے اور بصیر وہ جس کیلئے بصر ہو مرئیات کا جس کے ساتھ ادراک کرے اور ان دونوں میں ہر ایک اللہ تعالی کے حق میں قائم بذاتہ صفت ہے، آیت اور احادیثِ باب نے ان حضرات کے رد کا افادہ دیا ہے جو زاعم ہیں کہ اس کا سمیع و بصیر ہونا (علیم) کے معنی میں ہے پھر انہوں نے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نقل کی جسے ابو داود نے مسلم کی شرط پہ قوی سند کے ساتھ پر ابو یونس عنہ سے تخریج کی، کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو دیکھا یہ آیت پڑھ رہے تھے: (إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا --- إِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً) تک [النساء: ۵۸] اور اپنی دو انگلیاں رکھیں بقول ابو یونس ابو ہریرہ نے اپنا انگوٹھا اپنے کان پر اور اس کے ساتھ والی انگلی اپنی آنکھ پر رکھی، بقول بیہقی اس اشارہ کے ساتھ اللہ کیلئے سمع و بصر کے اثبات کی تحقیق کا ارادہ کیا، انسان (کے جسم) میں دونوں کے موضع کے بیان کے ساتھ مراد یہ تھی کہ اس کیلئے سمع و بصر ہے، یہ نہیں کہ علم مراد ہے کہ اگر یہ ہوتا تو دل کی طرف اشارہ کرتے کیونکہ وہی محلِ علم ہے اس کے ساتھ ان کی مراد جارحہ نہ تھا کہ اللہ تعالی مخلوقین کی مشابہت سے منزہ ہے پھر حدیثِ ابو ہریرہ کیلئے عقبہ بن عامر کی حدیث سے شاہد پیش

کیا، کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا منبر پر فرما رہے تھے بے شک ہمارا رب سمیع وبصیر ہے اور یہ کہتے ہوئے اپنی دونوں آنکھوں کی طرف اشارہ کیا، اس کی سند حسن ہے آگے باب (ولتصنع علي عيني) میں یہ حدیث آئے گی: (إن الله ليس بأعور) اور یہ کہتے ہوئے آنکھوں کی طرف اشارہ کیا، وہیں اس کی شرح ہو گی! صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً مروی ہے: (إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم) ابو جری ہجیمی کی مرفوع حدیث میں ہے کہ تم سے قبل ایک شخص لباسِ فاخرانہ پہنے اکڑتا ہوا نکلا: (فنظر الله إليه فمقته) (یعنی اللہ نے اسے دیکھا اور عذاب میں گرفتار کرلیا) کتاب اللباس میں ابن عمر کی یہ حدیث گزری: (لا ينظر الله إلى مَنْ جرَّ ثوبه خيلاء) (یعنی اللہ تکبر سے اپنا کپڑا لٹکانے والی کی طرف نہ دیکھے گا) قرآن پاک میں ہے: (وَلاَ يَنظُرُ إِلَيهِمْ) [آل عمران: ۷۷] سمع بارے نمازی کو (رکوع سے اٹھتے ہوئے) یہ کہنے کا حکم ہے: (سمع الله لمن حمده) اس کی سند صحیح اور یہ متفق علیہ ہے بلکہ نماز میں اس کی مشروعیت قطعی ہے۔

(قال الأعمش الخ) تمیم سے مراد ابن سلمہ کوفی ہیں جو تابعیِ صغیر تھے، یحی بن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا ان کی یہ حدیث احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے انہی الفاظ کے ساتھ موصول کی ہے ابن ماجہ نے اسے ابو عبیدہ بن معن عن اعمش سے بھی (تبارك) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا اس کا سیاق اتم ہے تمیم کی صحیحین میں سوائے اس حدیث کے عروہ سے کوئی اور حدیث نہیں ان کی ایک روایت مسلم نے بھی ذکر کی ہے، ابن تین کہتے ہیں بخاری کا قول (قال الأعمش) مرسل ہے کیونکہ ان کی ان سے ملاقات نہیں ہوئی بقول الشیخ ابوالحسن اسی لئے اسے تفسیر سورۃ المجادلہ میں ذکر نہیں کیا، ابن حجر کہتے ہیں اسے مرسل کا نام دینا اصطلاح کے مخالف ہے اور یہ تعلیل مستقیم نہیں کیونکہ صحیح میں ایسی متعدد معلق احادیث ہیں جنہیں متعلقہ آیت کی تفسیر میں ذکر نہیں کیا۔

(وسع سمعه الأصوات) ابو عبیدہ بن معن کی روایت میں (الأصوات) کی بجائے (كل شيء) ہے، ابن بطال کہتے ہیں قولہ (وسع) کا معنی ہے: (أدرك) اس لئے کہ جو اتساع کے ساتھ موصوف کیا گیا ہو اس کا ضیق کے ساتھ موصوف ہونا بھی صحیح ہوتا ہے اور یہ اجسام کی صفات میں سے ہے لہذا ظاہر سے اسکا صَرف واجب ہے اور حدیث میں کچھ وہ ہے جو مقتضیِ تصریح ہے کہ اس کے لئے سمع ہے، اسی طرح مسلم کی ابو موسی سے نقل کردہ ایک حدیث میں بصر کا ذکر ہے اس کے الفاظ ہیں: (حجابه النور لو كشفه لأحرقت سُبُحَاتُ وَجْهِهِ ما أدرَكَهُ بصرُهُ) (یعنی اسکا حجاب نور ہے اگر وہ اسے ہٹا دے تو اسکے چہرہ کے انوار تا حدِ نگاہ سب کچھ جلا دیں)۔

(فأنزل الله تعالى على نبيه قد سمع الخ) اسی طرح (بالاختصار) اسے تخریج کیا، اس کا تمام احمد وغیرہ کے ہاں ہے الاصوات کے بعد کہا یہ مجادلہ نبی اکرم کے ہاں آئی اور گھر کے ایک جانب آپ سے کلام کرنے لگی مجھے اس کی باتیں سنائی نہ دیں تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی، اس نفی کے ساتھ ان کی مراد پوری کلام سے ہے کیونکہ ابو عبیدہ بن معن کی روایت میں ہے: (إني لأسمع كلام خولة بنت ثعلبه ويَخفىٰ عَلَيَّ بعضهُ وهي تشتكى زوجها وهي تقول أكَلَ شبابي ونَثَرتُ له بَطنِيَ حتى إذا كَبُرَتْ سِنِيْ وانقطعَ ولدي ظاهرَ مِنِّي) (یعنی میں خولہ کی کلام سن رہی تھی کچھ حصہ مجھ پہ مخفی رہا اور وہ اپنے شوہر کی شکایت کر رہی اور کہہ رہی تھی کہ اس نے میری جوانی کھالی اور میں نے اس کیلئے اپنے بطن سے اولاد جنی اب جبکہ میں بڑی عمر کی ہو چکی اور مجھ سے اولاد کا جننا اب ختم ہوا تو مجھ سے ظہار کرلیا تو) کہتی ہیں تب تک نہ اٹھیں حتی کہ جبریل یہ آیات لے کر نازل ہوئے، یہ

اس قصہِ مجادلہ اوران خاتون کے نام بارے صحیحین ترین وارد روایت ہے، ابو داود نے۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، یوسف بن عبد اللہ بن سلام عن خویلہ بنت مالک بن ثعلبہ سے نقل کیا کہتی ہیں مجھ سے میرے خاوند اوس بن صامت نے ظہار کیا، یہ اس امر پر محمول ہے کہ کبھی ان کا نام مصغر اندکور رہوا، اگر یہ محفوظ ہے تو دوسری روایت میں اپنے دادا کی طرف منسوب مذکور ہوئیں، روایات اول کے ساتھ متظاہر ہیں چنانچہ محمد بن کعب قرظی کی طبرانی کے ہاں مرسل روایت میں ہے کہ خولہ بنت ثعلبہ اوس بن صامت کے تحت تھیں تو وہ انہیں کہہ بیٹھے: (أنتِ عَلَيَّ كَظَهرِ أمِّي) ابن مردویہ کے ہاں سعید بن بشیر عن قتادہ عن انس سے روایت میں ہے کہ اوس بن صامت نے اپنی زوجہ خولہ بنت ثعلبہ سے ظہار کرلیا، انہی کی ابو عالیہ سے مرسل روایت میں ہے کہ خولہ بنت دُلیج ایک انصاری جو بد خلق سے تھے، کے تحت تھیں تو ایک دفعہ ان کے مابین جھگڑا ہوا تو وہ کہہ اٹھے: (أنت علَيَّ كَظَهرِ أمِّي) دلیج شائد ان کے اجداد میں سے تھے، ابو داود کے ہاں حماد بن سلمہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ سے روایت میں ہے کہ جمیلہ اوس بن صامت کے گھر والی تھیں اسے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے بھی موصول کیا، مرسل روایت اقویٰ ہے اسے ابن مردویہ نے اسماعیل بن عیاش عن ہشام عن ابیہ عن اوس بن صامت سے نقل کیا، انہی نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تھا، اسماعیل کی حجازیوں سے روایت ضعیف ہے اور یہ انہی میں سے ہے، اگر اسے یاد رکھا ہے تو (عن أوس بن صامت) سے مراد کہ ان کے قصہ کی بابت، یہ نہیں کہ عروہ نے اوس سے اسکا اخذ کیا، یہ مرسل ہے محفوظ روایت کی مانند اور اگر راوی نے یادرکھا ہے کہ یہ جمیلہ ہیں تو شائد یہ ان کا لقب ہو، نقاش نے جواپنی تفسیر میں شعبی تک ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا کہ وہ خاتون جس نے اپنے شوہر بارے مجادلہ کیا خولہ بنت صامت تھیں اور ان کی والدہ معاذہ عبد اللہ بن ابی کی لونڈی تھی جن کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی تھی: (وَلاَ تُكْرِهُواْ فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ) ان کا قول (بنت صامت) خطا ہے کیونکہ صامت ان کے سسر تھے جیسا کہ گزرا تو بظاہر یہاں سے کچھ الفاظ ساقط ہوئے، ان کی والدہ کی تسمیہ بھی غریب ہے، ظہار سے متعلق کتاب النکاح میں بحث گزری ہے۔

- 7386حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ فَكُنَّا إِذَا عَلَوْنَا كَبَّرْنَا فَقَالَ ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَإِنَّكُمْ لاَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلاَ غَائِبًا تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا قَرِيبًا ثُمَّ أَتَى عَلَيَّ وَأَنَا أَقُولُ فِي نَفْسِي لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ فَقَالَ لِي يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ قُلْ لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ فَإِنَّهَا كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ أَوْ قَالَ أَلاَ أَدُلُّكَ بِهِ .

أطرافه 2992، 4205، 6384، 6409، - 6610 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص: ۴۷۹)

ابوعثمان سے مراد عبدالرحمٰن بن مل نہدی ہیں، سب رواۃِ سند بصری ہیں متن کی شرح کتاب الدعوات میں گزری۔ (اربعوا) باء کی زبر کے ساتھ، ای ارفقوا (یعنی اپنے آپ کے ساتھ نرمی کرو) ابن تین نے ذکر کیا کہ ان کی روایت میں بائے مکسور کے ساتھ ہے اور اہلِ لغت کی کتب اور بعض کتبِ حدیث میں یہ بائے مفتوح کے ساتھ ہے۔ (لا تدعون أصم) کرمانی لکھتے ہیں اگر روایت (لا تدعون أصم ولا أعمى) ہوتی تو مناسبت میں اظہر تھی لیکن جب غائب عدمِ رؤیت میں اعمی کی مانند ہوتا ہے تو اس کے لازم کی نفی کی تا کہ ابلغ و

اشمل ہو، (قریبا) بھی مزاد کیا کیونکہ بعید اگر چہ سامع مبصر ہو لیکن بُعد کی وجہ سے ہوسکتا ہے کہ سن نہ پائے اور نہ دیکھ سکے، قربِ مسافت مراد نہیں کیونکہ اللہ تعالی حلول (یعنی نزول) سے منزہ ہے جیسا کہ یہ مخفی نہیں (یہاں محشی لکھتے ہیں کہ واجب ہے کہ اللہ کیلئے حقیقۃً قرب کا اثبات کیا جائے اس وجہ پر جو اس کی ذات کے لائق ہے بغیر تکییف، تمثیل، تحریف اور تعطیل اور حلول کے، اس ضمن میں تاویں کے ساتھ ترکِ تشدد (ناشئ ہے غلو اور تکلف) تعطیل یا تفویض کا مقتضی ہے جو تجہیل کا مقتضی بنے گا، اللہ کا قرب کسی طورا سکے حلول کا مقتضی نہیں اور نہ اس کی مخلوقات میں سے کسی شیٔ کے ساتھ اتحاد کے جیسا کہ نفاۃِ معطلہ نے توہم کیا تو اس کی نفی کے ساتھ تنزیہہ کا زعم کیا) رفعِ صوت سے نہی کی وجہ سے غائب کی مناسبت ظاہر ہے بقول ابن بطال اس حدیث میں سمع سے مانع آفت اور بصر سے مانع آفت کی نفی ہے اور اس کے سمیع، بصیر اور قریب ہونے کا اثبات اس امر کو مستلزم ہے کہ ان صفات کی اضداد اس کی نسبت صحیح نہ ہوں۔

(أو قال ألا الخ) یہ راوی کا شک ہے، الدعوات میں بعینہ اسی اسناد کے ساتھ روایت میں تھا: (ألا أدلك علی کلمة هی کنز الخ)۔

7387و - 7388 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ ؓ قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلِّمْنِي دُعَاءً أَدْعُو بِهِ فِي صَلاَتِي قَالَ قُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا وَلاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ فَاغْفِرْ لِي مِنْ عِنْدِكَ مَغْفِرَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ .

اطرافہ 834، - 6326 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۱۸۹)

یہ صفۃ الصلاۃ کے اواخر میں اور الدعوات میں مشروحا گزری اور ان حضرات کا ذکر گزرا جنہوں نے اسے ابن عمرو عن ابی بکر سے نقل کیا تو یوں اسے مسندِ ابوبکر سے کر دیا، ابن بطال لکھتے ہیں ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ حضرت ابوبکر کی دعا جس کی نبی اکرم نے انہیں تعلیم دی، مقتضی ہے کہ اللہ تعالی ان کی دعاء کا سمیع اور اس پر ان کا مجازی ہے، ان کے غیر نے کہا حدیثِ ابوبکر مطابقِ ترجمہ نہیں کیونکہ اس میں سمع وبصر کی صفتوں کا ذکر موجود نہیں لیکن ان کے لازم کا ذکر ہے اس جہت سے کہ فائدۂ دعاء داعی کے مطلوب کی استجابت ہے تو اگر اللہ تعالی کا سمع سرّ کے ساتھ متعلق نہ ہو جیسا کہ وہ جہر کے ساتھ ہے تو یہ فائدہ حاصل نہ ہو یا پھر اسے جاہر بالدعاء کے ساتھ مقید کیا ہوتا، یہ ابن منیر کی کلام کا ملخص تھا، کرمانی کہتے ہیں جب بعض ذنوب ایسے ہیں جو مسموع ہوتے ہیں اور بعض مبصر تو ان کی مغفرت اسماع و ابصار کے بعد ہی واقع ہوگی، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں روایات میں مشہور (ظلما کثیرا) ہے لیکن قابسی کے نسخہ میں (کبیرا) ہے۔

- 7389 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ نَادَانِي قَالَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ سَمِعَ قَوْلَ قَوْمِكَ وَمَا رَدُّوا عَلَيْكَ .

طرفہ 3231 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۴۲۰)

(فقال إن الله قد سمع الخ) اسی قدرِ حدیث کے ذکر پر اقتصار کیا بدء الخلق میں بتمامہ ہے۔ (ما ردوا علیك) بمعنی

(أجابوك) (یعنی ان کا جواب سنا) یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کی انہیں دی گئی دعوتِ توحید کا ردمراد ہو عدم قبول کے ساتھ، بقول کرمانی ان احادیث سے مقصود سمع و بصر کی صفتوں کا اثبات ہے اور یہ دونوں قدیمی اور صفاتِ ذات میں سے ہیں اور مسموع و مبصر کے حدوث کے وقت تعلق کا وقوع ہوتا ہے! معتزلہ نے کہا وہ سمیع ہے ہر مسموع سنتا ہے اور بصیر ہے ہر مبصر دیکھتا ہے تو ادعاء کیا کہ یہ حادث صفتیں ہیں ،آیات واحادیث کا ظواہران کا رد کرتا ہے۔

علامہ انور باب (وکان الله سميعا بصيرا) کے تحت لکھتے ہیں ان پر اللہ تعالیٰ کیلئے سمع و بصر کا اثبات مشکل ہوا اس طور کہ اللہ تعالیٰ سب اشیاء کا محیط ہے تو کوئی بھی شئ باقی نہیں مگر وہ اس کے حیطہ میں داخل ہے چاہے مبصر ہو یا مسموع تو کوئی شئ نہیں مگر اللہ اپنے علمِ محیط کے ساتھ اسے جانتا ہے تب اگر ہم اس کے لئے سمع و بصر کا اثبات کریں تو اس میں کوئی فائدہ نہ ہوگا، سمع و بصر تو ممکنات میں ہے کیونکہ بشر کا علم نہایت ناقص ہے صرف کلیات کو ہی شامل ہے یا بعض مجرد جزئیات کو، جہاں تک مسموعات و مبصرات اور اسی طرح سب جو حواس کے ساتھ مدرَک ہیں تو انہیں ان دونوں انواع کا اصلاً ہی علم نہیں تو (ان کیلئے) یہ صفات ان کے علم کی تکمیل کیلئے ہیں (جبکہ اللہ کا علم پہلے ہی اکمل و اشمل ہے) غزالی نے یہ رائے اختیار کی کہ یہ دونوں (یعنی سمع و بصر) علم کے دو حصوں سے عبارت ہیں تو مسموعات کے علم کو سمع کے ساتھ اور مبصرات کے علم کو بصر کے ساتھ تعبیر کیا گیا تو گویا علم کی طرف ان کا اِرجاع کیا اور اس کے سوا کوئی ان کا مصداق نہیں بنایا، یہی اشاعرہ کی طرف منسوب ہے! ماتریدی کا میلان یہ ہے کہ دونوں غیرِ علم ہیں البتہ ہمارے علماء سے اس کے ایضاح میں کچھ ذکر نہیں کیا، میں کہتا ہوں یہی ہے جو شیخِ اِشراق کیلئے عارض ہوا جب یہ رائے ظاہر کی کہ اللہ تعالیٰ کا کل علم اِبصار کے ساتھ ہے اور یہ اس کے ہاں علمِ حضوری ہے تو علم کا بصر کی طرف ارجاع کیا برخلاف غزالی کے

تو علم ان کے نزدیک بجز رؤیت کوئی امر نہیں تو ان کی رائے میں اللہ کا سارا علم اِبصار میں منحصر ہے جہاں تک قدمائے فلاسفہ ہیں ان میں سے کوئی سمع و بصر کی حقیقت کے کشف و بیان کیلئے متعرض نہیں ہوا اور انہیں یہ توفیق مل بھی نہ سکتی تھی جب تک ان دو صفتوں کا اعتقاد ودیعت نہ کئے جاتے ، اَغبیاء نے تو رأساً ہی ان کی نفی کر دی ہاں البتہ اشراقی دورِ اسلامیہ میں آئے اور سمع و بصر بارے کلام کی انہوں نے بھی علم کا بصر کی طرف اِرجاع کیا بالجملہ اس بابت قوم کے اقوال باہم متفرق ہوئے ہیں تو بعض نے نفی کی اور بعض نے علم کے تحت ان کا ادراج کیا اور بعض نے اسکا عکس کیا تو کل علم کو بصر بنا دیا تو یہ ہے اس باب میں ان کی سعی، جہاں تک میری رائے تو اللہ تعالیٰ کی ذات میں یہ دونوں صفتیں ضروری ہیں کہ یہ دونوں صفاتِ کمالیہ سے بھی ہیں اور کمالات میں سے کچھ نہیں مگر اللہ تعالیٰ اس کا جامع ہے! محصلِ کلام یہ کہ عالم وجود میں آنے سے قبل اللہ تعالیٰ کے حیطۂ علم میں تھا کشفِ تفصیلی کے ساتھ، جب عملاً معرضِ وجود میں ہوا تو اس کے ساتھ سمع و بصر متعلق ہوا، اس کا معنی یہ نہ ہوا کہ کشف میں کسی شئ کا اضافہ ہو گیا بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ ان دو نحو کے ساتھ بھی علم متکرر رہا تو یہ دو نحو برائے انکشاف ہیں اگرچہ دونوں نتیجہ میں باہم متحد ہیں الا یہ کہ انکشاف فی العلم کسی اور نحو کے ساتھ ہے اور ان دو میں کسی دیگر نحو کے ساتھ اور دونوں میں سے ایک دوسرے سے مغنی ہے اس حیثیت سے کہ انکشاف دونوں میں تام ہے تب ان دونوں کا بجز اس کے کوئی فائدہ نہیں کہ ان دونوں طریقوں کے ساتھ بھی علم متکرر ہے تو سمع مسموعات پر مقتصر ہے اور جو بصر ہے وہ مبصرات کو عام ہے اور یہ تکرر صرف باری تعالیٰ کی نسبت سے ہے انسانوں میں نہیں تو اس میں سمع و بصر متعلق ہیں ان امور کے ساتھ عقل جن کا ادراک

نہیں کرتی جیسے تم نے جان لیا تو ان کے مدرکات مدرکاتِ عقل کا غیر ہیں، متکلمین کی ایک جماعت تعمیمِ سمع کی قائل ہے تو اجساد کے ساتھ بھی اس کا تعلق مجوّز کیا تو کہا جاتا ہے: (سمعت هذا الجسد) باقی رہا ذوق وشم وغیرہ (یعنی چکھنا اور سونگھنا) تو یہ مادیات کے خواص میں سے ہیں، اگر کہو اگر سمع و بصر غیرِ علم ہے تو ان کے قدیم ہونے کا کیا معنی؟ کیونکہ یہ مسموعات اور مبصرات کے ساتھ ہی متعلق ہیں اور یہ حادث بالضرورت ہیں؟ تو میں کہوں گا ان کا قدم ماتریدیہ کے ہاں صفاتِ افعال کے قدم کی مانند ہے تو جو حل (یعنی جواب) ان کا وہی ان کا اور جو تقریر اس ضمن کی وہی اس ضمن کی ہوگی، آگے اس کا ایضاح آتا ہے۔

علامہ انور (إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا ، تدعون سميعا الخ) کے تحت کہتے ہیں اس سے میں نے استفادہ کیا کہ سمع مسموعات کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اسے اصم کے مقابل کیا ہے اور بصر عام ہے کیونکہ غائب کے مقابل میں ہے۔

- 10باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ ﴾ (کہہ دو وہی قادرِ مطلق ہے)

ابن بطال کہتے ہیں قدرت صفاتِ ذات میں سے ہے، باب(إني أنا الرزاق) میں گزرا کہ قوت اور قدرت ہم معنی ہیں، اس بارے بحث اور نقلِ اقوال گزرا۔

- 7390حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مَعْنُ بْنُ عِيسَى حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الْمَوَالِي قَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ الْمُنْكَدِرِ يُحَدِّثُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْحَسَنِ يَقُولُ أَخْبَرَنِي جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ السَّلَمِيُّ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعَلِّمُ أَصْحَابَهُ الاِسْتِخَارَةَ فِي الأُمُورِ كُلِّهَا كَمَا يُعَلِّمُ السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَقُولُ إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالأَمْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ لِيَقُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلاَ أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلاَ أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ اللَّهُمَّ فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ هَذَا الأَمْرَ -ثُمَّ تُسَمِّيهِ بِعَيْنِهِ -خَيْرًا لِي فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ -قَالَ أَوْ فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي فَاقْدُرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي ثُمَّ بَارِكْ لِي فِيهِ اللَّهُمَّ وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ فَاصْرِفْنِي عَنْهُ وَاقْدُرْ لِيَ الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ رَضِّنِي بِهِ .

طرفاه 1162، - 6382 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص:۲۵۶)

(يحدث عبد الله بن الحسن) یعنی ابن حسن بن علی بن ابو طالب، عبداللہ اپنے وقت کے کبیر بنی ہاشم تھے، ابن سعد کے بقول عباد میں سے تھے اور بڑی جاہ وہیئت والے تھے! مصعب زبیدی کہتے ہیں علمائے مدینہ جتنا ان کا احترام کرتے کسی کا نہ کرتے تھے، ابن معین اور نسائی وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے صغار تابعین میں سے ہیں اپنے دادا کے چچا عبداللہ بن جعفر بن ابو طالب سے ان

کی روایت ہے اسی طرح اپنی والدہ فاطمہ بنت حسین اوران کے غیر سے بھی، منصور کی قید میں ۱۴۳ھ میں وفات پائی تب ان کی عمر چھتر برس تھی، بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے، عبدالرحمٰن بن ابوالموالی نے اپنے حالِ تحمل اِفصاح بالواقع کیا وراس طرح کا تصرف نہیں کیا کہ حدثنی یا اخبرنی کہیں لیکن ابو داود نے ایک اور طریق کے ساتھ ان سے اسے نقل کرتے ہوئے: (حدثني محمد بن المنكدر) ذکر کیا، اس ضمن میں ان پر اعتراض ہوسکتا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ محمد نے ان کا قصد بالتحدیث نہ کیا ہو، نسائی اور برقانی اس میں مسلکِ تحری پر چلے تو نسائی اس قسم کی صورتحال میں جب محدث کسی کو تحدیث کے ساتھ مقصود نہ کرتا ہو صیغۂ تحدیث، اِخبار اور سماع استعمال نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں فلاں محدث پر یہ حدیث پڑھی گئی اور میں سن رہا تھا جبکہ برقانی کہتے تھے میں نے فلاں کو کہتے سنا: (سمعت فلانا يقول) اکثر نے اس طرح کی حالت میں تحدیث واخبار کا اطلاق جائز قرار دیا ہے کیونکہ مقصود بالتحدیث سامع کی جنس سے ہوتا ہے چاہے (بطورِ خاص) مقصود نہ بھی ہوتو ان کے ہاں یہ جائز ہے لیکن صیغۂ جمع کے ساتھ، تو (حدثنا) کہے یعنی کچھ لوگوں کو تحدیث کی جن میں میں بھی تھا، اس پر صیغۂ افراد کا استعمال منع ہوگا بلکہ اصطلاح میں بھی یہ ممتنع ہوگا کیونکہ یہ اس راوی کے ساتھ مخصوص ہے جس نے اکیلے اپنے لفظِ شیخ سے کوئی روایت سماع کی ہو، اسی طرح تعبیر بالسماع اصرح الصیغ ہے کیونکہ امرِ واقع پر ادل ہے!

حدیثِ ہذا صلاۃ اللیل میں اور الدعوات میں دو دیگر طرق کے ساتھ عبدالرحمٰن سے گزری ہے دونوں میں عنعنہ کے ساتھ ذکر کیا: (عن محمد بن المنكدر) ترمذی اور نسائی نے بھی یہی صیغہ استعمال کیا اور یہ جائز ہے کیونکہ یہ صیغۂ محتملہ ہے تو اس روایت نے دو میں سے ایک احتمال کی تعیین کا افادہ دیا اور وہ تصریح بالسماع، اسی لئے بخاری اس میں دو درجہ نازل ہوئے ہیں کیونکہ سابق الذکر دونوں جگہوں میں یہ ان کے پاس ایک واسطہ کے ساتھ عبدالرحمٰن سے ہے اور یہاں دونوں کے مابین دو واسطے ہیں لیکن عبد الرحمٰن کے یہاں تصریح بالسماع کے مدنظر اسے گوارا کیا، مجھے یہ روایت خالد بن مخلد عن عبدالرحمٰن سے بھی ملی ہے جس میں انہوں نے (سمعت محمد بن المنكدر يحدث عن جابر) کہا اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا ہے، خالد بخاری کے شیوخ میں سے ہیں تو محتمل ہے بخاری نے یہ حدیث ان سے سماع نہ کی ہو حالانکہ اس میں اس طرح کی تصریح نہیں جو روایتِ نازلہ میں مقصود بالتحدیث کے تسمیہ کے ضمن میں ہے جو کہ عبداللہ بن حسن ہیں۔

(بقدرتك أستقدرك) باء برائے استعانت یا قسم یا استعطاف کیلئے ہے، اس کا معنی ہے میں تجھ سے طلب کرتا ہوں کہ تو میرے لئے مطلوب پر قدرت بنا۔ (فاقدره) دال کی پیش کے ساتھ، زیر بھی جائز ہے ای (نَجّزْه لی)۔ (و رضنی) ضادِ مشدد کے ساتھ یعنی اس کے ساتھ مجھے راضی بنا کہ اس کی طلب پر نادم نہ ہوں اور نہ اس کے وقوع پر کیونکہ مجھے اس کے انجام کا تو علم نہیں اگرچہ اس حالِ طلب میں اس پر راضی ہوں۔ (ويسميه بعينه) خالد کی روایت میں ہے: (فيسميه ما كان من شیء)۔ (ثم ليقل) بظاہر یہ دعاء نماز سے فراغت کے بعد ہوگی، یہ بھی محتمل ہے کہ اس میں ترتیب نماز کے اذکار اور اسکی دعاء کی نسبت سے ہو تو سے فراغت کے بعد اور سلام سے قبل کہے گا، اس کے دیگر فوائد کتاب الدعوات میں گزرے۔

11 - باب مُقَلِّبِ الْقُلُوبِ (وہی دلوں کا پھیرنے والا ہے)

وقَوْ ل اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ ﴾ (اللہ نے کہا: ہم ان کے دلوں اور آنکھوں کو پھیرتے رہتے ہیں)

راغب کہتے ہیں (تقليب الشيء تغييره) ایک حال سے دوسرے حال کی طرف شیٔ کی تبدیلی، اور (تقليب الله القلوب والبصائر) یعنی اللہ کا دلوں اور ابصار کو مقلب کرنا یہ ہے کہ ایک رائے سے دیگر رائے کی طرف پھیر دے، کرمانی کہتے ہیں (مقلب) کا معنی یہ محتمل ہے کہ دل کو (صحیح) دل بنانے والا لیکن اسکے استعمال کی وجوہ اسی سے ناشئ ہیں اور اس سے مستفاد ہے کہ اعراضِ قلب ارادہ وغیرہ کی مانند اللہ تعالیٰ کی خلق ہیں اور یہ صفاتِ فعل میں سے ہے اور اس کا مرجع قدرت کی طرف ہے (یہاں فاضل محشی نے لکھا صواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ فعلیہ اللہ کی مشیت و ارادہ کے ساتھ متعلق و منسلک ہیں نہ کہ اسکی قدرت کے ساتھ، تو وہ ہر شیٔ پر قادر ہے تو اس کی فعلی صفات جیسے نزول، استواء اور مجئ ہیں انہیں اللہ تعالیٰ جب چاہے روبہ بعمل لاتا ہے)۔

- 7391حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِاللَّهِ قَالَ أَكْثَرُ مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَحْلِفُ لَا وَمُقَلِّبِ الْقُلُوبِ

.طرفاه 6617، - 6628 (یعنی نبی پاک جب قسم اٹھاتے تو اکثر یہ الفاظ کہتے: لا و مقلب القلوب)

شیخ بخاری واسطی نزیل بغداد ہیں، ابوعثمان کنیت اور سعدویہ لقب تھا حفاظ میں سے ایک ہیں عبد اللہ سے مراد ابن عمر ہیں، حدیث کی شرحِ مفصل کتاب الأیمان والنذور میں گزری ہے اسی طرح آیت، ان دونوں سے مستفاد یہ ہے کہ اعراضِ قلوب ازقسمِ ارادہ وغیرہ اللہ تعالیٰ کی خلق سے واقع ہوتے ہیں اس میں حجت ہے ان حضرات کیلئے جو احادیث میں ثابت الفاظ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے تسمیہ کے جواز کے قائل ہیں چاہے متواتر نہ ہوں اسی طرح فعل ثابت سے اس کے لئے اشتقاقِ اسم کا جواز بھی سمجھتے ہیں (یہاں محشی لکھتے ہیں پہلے گزرا کہ اسمائے حسنیٰ اور صفاتِ علیٰ میں قاعدہ یہ کہ یہ اللہ اور اسکے رسول سے توقیفی ہیں اور یہ کہ اسمائے حسنی سے ہی اللہ کیلئے صفات کا اخذ کیا جائے اور صفت سے اسم مشتق نہ کیا جائے، اس پر فعلِ ثابت سے اللہ تعالیٰ کیلئے اسم مشتق کرنا جائز نہ ہوگا اور اہل سنت والجماعت اللہ کی بابت معنائے حق کے ساتھ اِخبار کرتے ہیں باب الاخبار والإ طلاق میں نہ کہ وصف و تسمّی کرتے ہیں)[یعنی اس کے کسی فعلِ ثابت کی اخبار و تحدیث تو کرتے ہیں لیکن اس سے اخذ و اشتقاق کر کے اسکے لئے کوئی اسم یا وصف وضع نہیں کرتے] کتاب الدعوات میں اسمائے حسنی کے ذکر کے اثناء اس بارے بحث گزری

قولہ(وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ)[الأنعام:۱۱۰] کا معنی ہے: (نصرفها كما نشاء) (یعنی جیسے چاہیں ہم پھیرتے ہیں) جیسا کہ اسکی تقریر گزری، معتزلی لکھتا ہے اس کا معنی ہے:(نطبع عليها فلا يؤمنون) (یعنی ان پر مہر لگا دیتے ہیں تو وہ ایمان نہیں لاتے) لغتِ عرب میں تقلیب کا معنی یہ نہیں اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ انفرادیت کے ساتھ متمدح ہوا ہے اس میں اس کیلئے کوئی مشارکت نہیں لہذا طبع کو ترک کے ساتھ مفسر کرنا درست نہیں، اہل سنت کے نزدیک طبع کا معنی قلبِ کافر میں کفر کا خلق ہے اور اس کا اپنی موت تک اس پر استمرار! تو معنائے حدیث یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے دلوں میں جس شیٔ کے ساتھ چاہے تصرف کرے ان میں سے کچھ اس پر ممتنع نہیں اور نہ کوئی ارادہ فائت ہے، بیضاوی کہتے ہیں اللہ کی طرف قلوب کے تقلب کی نسبت میں اِشعار ہے کہ وہ اپنے عباد کے قلوب کا متولی ہے مخلوق میں سے کسی کے حوالے یہ کام نہیں کیا، آنجناب کی دعا: (يا مقلب القلوب ثَبِّتْ قلبي على دينك) میں اشارہ ہے عباد کیلئے اس کے شمول کی طرف حتی کہ انبیاء بھی اور بعض کے اس توھم کا رفع کہ وہ اس سے مستثنیٰ ہیں، نبی اکرم نے اپنے

نفسِ مبارک کو خاص بالذکر اس اِعلام کیلئے کیا کہ آپ کا نفسِ زکیہ بھی جب اللہ سبحانہ کی طرف مفتقر ہے تو ہما وشما کس قطار میں ہیں؟

- 12باب إِنَّ لِلَّهِ مِائَةَ اسْمٍ إِلَّا وَاحِدًا (اللہ کے ایک کم سو اسماء ہیں)

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ذُو الْجَلَالِ الْعَظَمَةِ الْبَرُّ اللَّطِيفُ

اس کے تحت حضرت ابو ہریرہ کی روایت نقل کی ہے جو کتاب الدعوات میں مشروحا گزری اور ان رواۃ کا ذکر بھی جنہوں نے اس ترجمہ میں مذکور الفاظ کے ساتھ اسے روایت کیا، نسخہِ کشمیہنی میں یہاں (مائة إلا واحدا) ہے تذکیر کے ساتھ، حدیث میں (مائة) کا لفظ (تسعة و تسعين) سے بدل ہے تو ترجمہ میں بدل سے مبدل کی طرف عدول کیا اور یہ فصیح ہے، اس سے مستفاد زیادتِ توضیح ہے اس لئے کہ ذکرِ عقد (یعنی دھائیوں کا ذکر) ذکر کسور سے اعلیٰ ہے اور اولِ عقود عشرات ہیں اور ثانیاً مئات (یعنی سینکڑے) تو جب تعداد قریب تھی تو اس (یعنی سو) کا حکم دیا گیا اور قولہ (مائة) کے ساتھ کسر کا جبر کر دیا پھر تحقق فی العدد کے ارادہ سے استثناء کیا، اگر استثناء نہ کرتے تو یہ غریب لیکن سائغ استعمال ہوتا۔(قال ابن عباس ذوالجلال الخ) نسخہِ کشمیہنی میں:(العظيم) ہے اول پر اس میں(الجلال) کی عظمت کے ساتھ تفسیر ہے، ثانی پر یہ (ذوالجلال) کی تفسیر ہے۔(البراللطيف) یہ بھی ابن عباس کی تفسیر ہے اس پر کلام گزری اور اسکے موصول کرنے والوں کا ذکر تفسیر سورۃ الطّور میں گزرا۔

- 7392حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ ﴿ أَحْصَيْنَاهُ ﴾ حَفِظْنَاهُ .

طرفاہ 2736، - 6410

ترجمہ: فرمایا اللہ کے ننانوے نام ہیں جس نے انہیں یاد کیا وہ جنت میں داخل ہوا۔

(اسما) کہا گیا اس کا معنی ہے: (تسمية) تب اس عدد کا کوئی مفہوم نہیں بلکہ اس کے سوا بھی اسکے کثیر اسماء ہیں۔ (حفظناه) اس بارے بحث گزری، کتاب الدعوات میں اختلافِ اقوال کا ذکر کیا تھا، اصیلی لکھتے ہیں اسماء کے اِحصاء سے مراد ان کے ساتھ عمل ہے نہ کہ انہیں شمار کرنا اور انہیں حفظ کرنا، کیونکہ یہ کام تو کبھی کوئی کافر یا منافق بھی کر سکتا ہے جیسے خوارج کی بابت فرمایا کہ وہ قرآن پڑھا کریں گے مگر یہ ان کے حلقوم سے متجاوز نہ ہوگا، ابن بطال کے بقول احصاء قول کے ساتھ واقع ہے اور عمل کے ساتھ بھی تو جو عمل کے ساتھ وہ یہ کہ اللہ کیلئے کچھ ایسے اسماء ہیں جو اسی کے ساتھ مختص ہیں مثلاً أحد، متعال اور قدیر وغیرہا تو ان کا اقرار اور ان کا پاسِ خضوع واجب ہے، اور کچھ اس کے ایسے اسماء ہیں کہ ان کے ساتھ ان کے معانی میں اقتداء مستحب ہے جیسے رحیم، کریم اور عفو ونحوہا تو انسان کیلئے مستحب ہے کہ ان کے معانی کے ساتھ متحلّی ہوتا کہ ان پر عمل کا حق ادا کر پائے تو اس سے احصائے عملی حاصل ہوگا،

جہاں تک احصائے قولی ہے تو اس کا حصول ان کے جمع وحفظ اور ان کے ساتھ دعائیں کرنے سے ہوگا اگرچہ مومن کا اس عد وحفظ میں کوئی غیر بھی مشارک ہو تو مومن کا اس سے امتیاز یہ ہوگا کہ وہ ان پر ایمان وعمل بھی رکھتا ہے، ابن ابو حاتم کتاب الرد علی

الجہمیہ میں لکھتے ہیں نعیم بن حماد نے ذکر کیا کہ جہمیہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے اسماء مخلوق ہیں کیونکہ اسم غیرِ مسمیٰ ہوتا ہے، ان کا ادعاء ہے کہ ایک وقت تھا کہ اللہ تعالیٰ تھا لیکن ان اسماء کا کوئی وجود نہ تھا پھر اس نے ان کا خلق کیا پھر وہ ان کے ساتھ متسمی ہوا، کہتے ہیں تو ہم نے ان سے کہا اللہ کا فرمان ہے: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ) اور (ذَٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْهُ) [یونس : ۳] تو اس نے خبر دی کہ وہ معبود ہے اور اس کی کلام نے اس کے اسم پر دلالت کی اسی شیٔ کے ساتھ جس کی دلالت خود اس (کی ذات) نے اپنے نفس پر کی تو جس نے زعم کیا کہ اسمِ اللہ مخلوق ہے تو گویا اس نے زعم کیا کہ اللہ نے اپنے نبی کو حکم دیا ہے کہ وہ مخلوق کی تسبیح کرے؟ اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا کہ جہم نے کہا اگر اللہ کیلئے ننانوے اسماء ہیں تو (گویا) ننانوے آلہہ کی عبادت ہوئی؟ کہتے ہیں ہم نے (اس کا جواب دیتے ہوئے) اس سے کہا اللہ نے اپنے بندوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اس کے اسماء کے ساتھ اسے پکاریں (یعنی دعائیں کریں) چنانچہ کہا: (وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوْهُ بِهَا) [الأعراف: ۱۸۰] اور اسماء جمع کا لفظ ہے جس کا اقل تین ہے تو (یہ بھی تو ایک سے زائد ہوا لہذا) زیادت کے ضمن میں تین میں اور ننانوے میں کوئی فرق نہیں۔

علامہ انور باب (إن لله مائة اسم الخ) کے تحت رقم طراز ہیں اشاعرہ کے نزدیک اسمائے حسنی اضافات سے عبارت ہیں جبکہ ماتریدیہ کے ہاں یہ سب صفتِ تکوین میں مندرج ہیں پھر ان (یعنی بخاری) کا قول: (مائة إلا واحدة) اس قول کے بعد: (إن لله تسعة و تسعين اسما) تفنن فی التعبیر ہے! جانو کہ لوگوں کے ہاں یہ نزاع ہے کہ اللہ تعالی کے اسماء عینِ مسمیٰ ہیں یا اس کا غیر؟ یہ معلوم نہیں اس کا منشاء کیا ہے جیسا کہ بیضاوی کے بعض حواشی میں اس پر متنبہ کیا گیا، سید جرجانی نے شرح المواقف میں اس کا ارادہ کیا تھا لیکن تکمیل سے قبل ہی موت نے اچک لیا، غزالی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ اصل نزاع اللہ تعالی کی صفات بارے تھا کہ وہ اس کا عین ہیں یا غیر؟ تو جب اسماء انہی صفات سے مشتق ہیں تو یہ اختلاف اسماء میں بھی ساری ہوا۔

13 - باب السُّؤَالِ بِأَسْمَاءِ اللّٰهِ تَعَالَى وَالِاسْتِعَاذَةِ بِهَا (سب اسمائے حسنیٰ کے ساتھ دعائیں کی جاسکتی ہیں)

ابن بطال کہتے ہیں اس ترجمہ سے مقصود اس قول کی تصحیح ہے کہ اسم ہی مسمیٰ ہے (محشی تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ مقصود امام بخاری سے بعید ہے بلکہ ترجمہ کی دلالت اللہ کیلئے تعبد پر ہے، اس کے اسماء وصفات کے ساتھ اور ان کے ساتھ اس کی عبادت، دعاء یا استعاذۃ کرنا تو یہ بحث کہ اسم ہی مسمیٰ ہے یا اس کا غیر؟ یا نہ وہ نہ اس کا غیر، تو یہ متکلمین کی اس باب میں بدع میں سے ہے تو کبھی اسم کے ساتھ مسمی مراد ہوتا ہے جیسے: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ) تو مسبَّح ہی مسمیٰ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور جیسے یہاں ہے تو مستعاذ بہ اور مسئول ہی مسمیٰ ہے جو کہ اللہ تعالیٰ ہے، اور کبھی اسم کے ساتھ غیرِ مسمی مراد ہوتا ہے جیسے فرمایا: (يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ) تو یہاں اسمِ یحیی ان کی ذات کا غیر ہے تو اس کا اسم اس کی ذات نہیں تو اسی لئے اسم کے ساتھ استعاذہ صحیح ہے جیسے ذات کے ساتھ صحیح ہے اور جو قدریہ کا شبہ اور اعتراض ہے جو انہوں نے تعددِ اسماء پر وارد کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسم کا اطلاق کر کے مسمی مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری اور کبھی اس کے اطلاق سے تسمیہ مراد ہوگا، حدیثِ اسماء میں یہی مراد ہے،

اس باب کے تحت نو احادیث لائے ہیں جو سب اسمِ اللہ کے ساتھ تبرک حاصل کرنے، اسکے ساتھ دعاء اور استعاذہ کرنے بارے ہیں۔

- 7393حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِاللَّهِ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ فِرَاشَهُ فَلْيَنْفُضْهُ بِصَنِفَةِ ثَوْبِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَلْيَقُلْ بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتُ جَنْبِي وَبِكَ أَرْفَعُهُ إِنْ أَمْسَكْتَ نَفْسِي فَاغْفِرْ لَهَا وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ تَابَعَهُ يَحْيَى وَبِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ عُبَيْدِاللَّهِ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .وَزَادَ زُهَيْرٌ وَأَبُو ضَمْرَةَ وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ عَنْ عُبَيْدِاللَّهِ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .وَرَوَاهُ ابْنُ عَجْلَانَ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه - 6320 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۱۸۲)

کتاب الدعوات میں اس کی مفصل شرح گزری۔(باسمك ربي وضعت جنبي الخ) ابن بطال کہتے ہیں وضع کو اسم کی اور رفع کو ذات کی مضاف کی طرف مضاف کیا تو اس سے دلالت ملی کہ اسم سے مراد ذات ہے اور ذات کے ساتھ ہی رفع و وضع میں استعانت لی جاتی ہے نہ کہ لفظ کے ساتھ۔(عن سعيد بن أبي سعيد المقبري الخ) دارقطنی غرائب مالک میں عبدالعزیز بن عبداللہ اویسی اس کے شیخ بخاری، تک کئی طرق سے اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ مالک سے اسے مسند کیا ہو سوائے اویسی کے، ابراہیم بن طہمان نے بھی مالک عن سعید سے اسے نقل کیا لیکن مرسلا (یعنی ابو ہریرہ کا واسطہ ذکر کئے بغیر)۔(بصنفة ثوبه) یعنی طرته (یعنی کنارا) بعض نے (طرفه) (یعنی کنارا) اور بعض نے (جانبه) کہا (یعنی پلو) کہا، بعض نے کہا اس کا حاشیہ جس میں ہدبہ (یعنی کپڑے، عموما کمبل کے ڈورے) ہوتا ہے! صاحبِ نہایہ لکھتے ہیں: (طرفه الذي يلي طرته)(یعنی کنارے سے آگے کا حاشیہ سا) بقول ابن حجر الدعوات میں یہ لفظ تھا: (بداخلة إزاره) (یعنی اپنی چادر کے اندرون سے) وہیں اس کا معنی مذکور ہوا تو یہاں بھی اولیٰ یہی معنی کرنا ہے کہ مراد اسکا اندرونی کنارا تا کہ دونوں روایتوں کے مابین جمع ہو۔

(ثلاث مرات) مالک نے موصول و مرسل دونوں روایتوں میں یہ زیادت ذکر کی، عبیداللہ بن عمر نے ان کی متابعت کی ہے دارقطنی نے اویسی عنہما سے اپنی مذکورہ روایت میں تفرقہ کیا ہے، بخاری نے عبداللہ بن عمر عمری کا واسطہ ان کے ضعف کے پیش نظر حذف کیا اور مالک پر اقتصار کیا ضعیف راوی کے حذف اور ثقہ کے ذکر پر اقتصار بارے جب دونوں ایک روایت میں مشترک ہوں ،کتاب الاعتصام میں بحث گزری ہے! بخاری کی صنیع اسکے جواز کی مقتضی ہے لیکن صحیح بخاری میں یہ عمل مطرد نہیں تو کبھی حذف کیا جیسے یہاں ہے اور کبھی اثبات کیا البتہ (ابن فلان) کہہ کر کنایہ کیا، سابق الذکر مقام میں اسکی تنبیہہ گزری! یہ تطبیق دینا بھی ممکن ہے کہ جہاں حذف کیا وہاں کا سیاق اس ثقہ راوی کا ہوتا ہے جسے ذکر کیا بخلاف دوسرے کے۔(فاغفر لها) الدعوات میں: (فارحمها) تھا، اسماعیل بن امیہ نے مقبری سے اس کی روایت کرتے ہوئے دونوں الفاظ ذکر کئے، اسے المخلص نے اپنی فوائد کے اواخرِ اول میں نقل کیا۔

(تابعه يحيى) ابن سعید قطان مراد ہیں عبیداللہ سے مراد ابن عمر عمری اور سعید، مقبری ہیں زہیر سے ابن معاویہ اور ابوضمرہ سے مراد انس بن عیاض ہیں، ان تعالیق کے ایراد سے مراد سعید مقبری پر اختلاف کا بیان ہے کہ کیا ابو ہریرہ سے اسے بلا واسطہ روایت کیا ہے یا

اپنے والد کے واسطہ سے؟ ان سب روایات کے موصول کرنے کا ذکر الدعوات میں کیا تھا۔

- 7394 حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ قَالَ اللَّهُمَّ بِاسْمِكَ أَحْيَا وَأَمُوتُ وَإِذَا أَصْبَحَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

أطرافه 6312، 6314، - 6324 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۱۶۶)

- 7395 حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ خَرَشَةَ بْنِ الْحُرِّ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَخَذَ مَضْجَعَهُ مِنَ اللَّيْلِ قَالَ بِاسْمِكَ نَمُوتُ وَنَحْيَا فَإِذَا اسْتَيْقَظَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

طرفه - 6325 (سابقہ سے پیوستہ)

یہ دونوں بھی الدعوات میں مشروحا گزریں۔

- 7396 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ فَقَالَ بِاسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا فَإِنَّهُ إِنْ يُقَدَّرْ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ فِي ذَلِكَ لَمْ يَضُرُّهُ شَيْطَانٌ أَبَدًا .

أطرافه 141، 3271، 3283، 5165، - 6388 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۷۴۹)

یہ کتاب النکاح میں مشروح گزری۔ (إن يقدر الخ) مراد (إن كان قدر) ہے کیونکہ تقدیر تو ازلی ہے لیکن وقوع اور تعلق کی نسبت کے مدِ نظر فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کیا۔

- 7397 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا فُضَيْلٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ قُلْتُ أُرْسِلُ كِلَابِي الْمُعَلَّمَةَ قَالَ إِذَا أَرْسَلْتَ كِلَابَكَ الْمُعَلَّمَةَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَأَمْسَكْنَ فَكُلْ وَإِذَا رَمَيْتَ بِالْمِعْرَاضِ فَخَزَقَ فَكُلْ

أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5484، 5485، 5486، 5487

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ۲۶۵) اس کی شرح کتاب الذبائح میں گزری۔

- 7398 حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ هُنَا أَقْوَامًا حَدِيثًا عَهْدُهُمْ بِشِرْكٍ يَأْتُونَا بِلُحْمَانٍ لَا نَدْرِي يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا أَمْ لَا قَالَ اذْكُرُوا أَنْتُمُ اسْمَ اللَّهِ

وَ كُلُوا تَابَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَالدَّرَاوَرْدِيُّ وَأُسَامَةُ بْنُ حَفْصٍ

طرفاه 2057، - 5507 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ۲۷۰)

یہ بھی الذبائح میں گزری۔ (تابعه محمد بن عبد الرحمن) یہ طفاوی ہیں عبد العزیز بن محمد سے مراد دراوردی ہیں اسامہ بن حفص، مدنی ہیں، الذبائح میں اسے موصول کرنے والوں کا بیان گزرا، دراوردی کا طریق محمد بن ابو عمر نے اپنی مسند میں ان سے موصول کیا ہے اس سند کی بابت مفصل بیان گزرا،

تنبیہان کے عنوان سے لکھتے ہیں قولہ: (تابعه الخ) جو یہاں حدیثِ ابو ہریرہ کے عقب میں واقع ہوا اس باب میں کریمہ اور اصیلی وغیرہما کے نسخوں میں جس کے ذکر کے ساتھ ابتداء ہوئی لیکن درست جو ابو ذر وغیرہ کے ہاں واقع ہے کہ اس کا محل حدیثِ عائشہ کا عقب ہے جو باب کی چھٹی حدیث ہے، دوسری تنبیہ یہ کہ اس روایت میں واقع ہے: (إن هنا أقواما حديثاً عهدُهم بالشرك يأتونا) تو یہاں یہی ایک نون کے ساتھ ہے اور یہ ان حضرات کی لغت ہے جو رفع کے باوجود نون حذف کرتے ہیں، کرمانی نے لغتِ مشہورہ کی مراعات کے مدنظر مجوز کیا کہ نون مشدد ہو لیکن اس قسم کے الفاظ میں تشدید قلیل ہے۔

- 7399 حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ ضَحَّى النَّبِيُّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ يُسَمِّي وَيُكَبِّرُ

أطرافه 5553، 5554، 5558، 5564، - 5565

ترجمہ: نبی اکرم نے تسمیہ اور تکبیر کہہ کر دو مینڈھے قربان کئے۔

(فسمى وكبر) اس کی شرح الاضاحی میں گزری۔

- 7400 حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ جُنْدَبٍ أَنَّهُ شَهِدَ النَّبِيَّ ﷺ يَوْمَ النَّحْرِ صَلَّى ثُمَّ خَطَبَ فَقَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ فَلْيَذْبَحْ مَكَانَهَا أُخْرَى وَمَنْ لَمْ يَذْبَحْ فَلْيَذْبَحْ بِاسْمِ اللَّهِ

أطرافه 985، 5500، 5562، - 6674 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۸،ص:۶۲)

(لا تحلفوا بآبائكم) الأیمان والنذور میں اس کی شرح گزری۔

- 7401 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ وَمَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا اپنے آباء کے نام کی قسمیں نہ کھایا کرو جو قسم کھائے وہ اللہ کے نام کی کھائے۔

یہ الضحایا میں مشروح ہوئی، نعیم بن حماد جہمیہ پر رد کے ضمن میں کہتے ہیں اللہ کے اسماء اور کلمات کے ساتھ استعاذہ اور دعاؤں میں انہیں استعمال کرنے کی بابت وارد یہ احادیثِ باب اسی طرح مسلم کے ہاں: (باسم الله أرقيك) میں حضرات عائشہ اور ابو سعید کی حدیثیں اور اس باب میں حضرات عبادہ، میمونہ اور ابو ہریرہ وغیرہم کی روایات بھی ہیں جنہیں نسائی وغیرہ نے جید اسانید کے

ساتھ تخریج کیا، دال ہیں کہ قرآن غیر مخلوق ہے کہ اگر مخلوق ہوتا تو اس کے ساتھ استعاذہ نہ ہوتا کیونکہ مخلوق کے ساتھ استعاذہ نہیں کیا جاتا ،اللہ تعالی کا فرمان ہے: (فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ)[النحل: ۹۸] اور نبی اکرم کا ارشاد ہے: (وإذا استعذْتَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ)امام احمد کتاب السنۃ میں لکھتے ہیں جہمیہ کا کہنا ہے کہ تم جو کہتے ہو: (إن الله لم يَزَلْ بِأَسْمَائِهِ)(یعنی اللہ تعالی اپنے اسماء کے ساتھ ہمیشہ سے ہے) تو یہ تم نے نصاری کے قول کو اختیار کیا جنہوں نے بھی اللہ کے ساتھ اس کا غیر کر دیا تھا، تو جواب یہ ہے کہ ہم تو کہتے ہیں: (إنه واحدٌ بأسمائه وصفاته)(یعنی وہ اپنے اسماء وصفات کے ساتھ واحد ہے) اور ہم وصف نہیں کر رہے مگر واحد کا اس کی صفات کے ساتھ، جیسے اللہ تعالیٰ نے کہا: (ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً) تو اسے وحدت کے ساتھ موصوف کیا حالانکہ اس کی زبان، دو آنکھیں، دو کان اور سمع و بصر ہے لیکن وہ اِن صفات کے ساتھ اپنے واحد ہونے سے خارج نہیں اور اللہ کیلئے تو مثلِ اعلیٰ ہے۔

14 - باب مَا يُذْكَرُ فِي الذَّاتِ وَالنُّعُوتِ وَأَسَامِي اللَّهِ (اللہ کیلئے ذات وشخص کے الفاظ کا استعمال جائز ہے)

وَقَالَ خُبَيْبٌ وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الإِلَهِ فَذَكَرَ الذَّاتَ بِاسْمِهِ تَعَالَى (حضرت خبیب نے: ذات الإله کہا، تو اسکے نام کے ساتھ ذات کا لفظ استعمال کیا)

یعنی جو اللہ کی ذات اور اس کی نعوت میں ذکر کیا جاتا ہے، اس کے اطلاق کی تجویز سے اسکے اسماء کی طرح یا اس کے منع سے اس کے ساتھ نص کے عدم ورود کے مدنظر، تو جہاں تک ذات کا لفظ تو راغب کہتے ہیں یہ (ذو) کی تانیث ہے اور یہ ایسا کلمہ ہے کہ اس کے ساتھ اجناس وانواع کے اسماء کے ساتھ وصف کی طرف توصل کیا جاتا ہے اور ظاہر کی طرف، نہ کہ مضمر کی طرف، اضافت کی جاتی ہے تثنیہ اور جمع بھی مستعمل ہے اسے صرف مضافاً ہی استعمال کیا جاتا ہے، عین الشیٔ کیلئے ذات کا لفظ مستعار لیا اور اسے مفرد ومضاف دونوں طرح استعمال کیا، اس پر الف ولام بھی داخل کر لیتے ہیں اور نفس و خاصہ کے مجریٰ میں اس کا اجراء کرتے ہیں اور یہ کلامِ عرب میں سے نہیں! بقول عیاض (ذات الشيء) یعنی اسکا نفس اور اسکی حقیقت، اہلِ کلام نے ذات کو الف لام کے ساتھ استعمال کیا، اکثر نحاۃ نے ان کی تغلیط کی بعض نے جائز بھی کیا کیونکہ یہ نفس اور حقیقۃ الشیٔ کے معنی میں وارد ہوتا ہے، شعر میں آیا ہے لیکن شاذ، بخاری کا اس کا استعمال دال ہے کہ اس سے مراد متکلمین کے طریقہ پر اللہ کے حق میں نفس الشیٔ ہے تو نعوت اور ذات کے مابین تفرقہ کیا، بقول ابن برہان متکلمین کا ذات کے لفظ کا اللہ تعالیٰ کے حق میں اطلاق ان کے جہل سے ہے اسلئے کہ ذات ذو کی تانیث ہے اور اللہ کی عظمت ایسی جلیل ہے کہ اس کیلئے تائے تانیث کا الحاق صحیح نہیں اسی لئے اللہ کو علامہ کہنے سے امتناع ہے حالانکہ وہ اعلم العالمین ہے! کہتے ہیں ان کا قول: صفاتِ ذاتیہ بھی ان کا جہل ہے کیونکہ ذات کی طرف نسب ذوی ہے،

تاج کندی خطیب ابن نباتہ کے قول: (کنه ذاته) کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں ذات بمعنی صاحبۃ، ذو کی تانیث ہے لغت میں اس کے سوا کوئی اس کا مدلول نہیں متکلمین وغیرہم کا ذات بمعنی نفس کا اطلاق محققین کے نزدیک خطا ہے، تعقب کیا گیا کہ ممتنع اس کا صاحبہ کے معنی میں استعمال ہے لیکن اگر اس معنی سے قطع کر لیا جائے اور اسمیت کے معنی میں استعمال کیا جائے تب اللہ کے اس فرمان کے مدنظر کوئی محذور نہیں: (إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) [هود: ۶] ای بنفس الصدور، مطرزی نے نقل کیا کہ ہر ذات شیٔ ہے اور ہر

شئ ذات نہیں، ابوالحسین بن فارس نے (بطورِ تمثل) یہ شعر پڑھا: (فنعم ابن عم القوم فی ذات ماله إذاکان بعض القوم فی ماله وَفر) محتمل ہے کہ یہاں ذات مقحمہ ہو (یعنی بلا معنی مستعمل) جیسے ان کے قول: (ذات لیلة) میں، اس بارے کتاب العلم کے باب (العظة باللیل) میں ذکر کیا تھا، نووی تہذیب میں لکھتے ہیں فقہاء کا باب الایمان میں قول کہ اگر صفاتِ ذات میں سے کسی صفت کے ساتھ قسم اٹھائی اور مہذب اللون جیسے سواد اور بیاض کا قول (أعراض تحل الذات) تو ذات سے ان کی مراد حقیقت ہے اور یہ متکلمین کی اصطلاح ہے بعض ادباء نے اس کا انکار کیا اور کہا لغتِ عرب میں ذات بمعنی حقیقت معروف نہیں، کہتے ہیں یہ انکار منکر ہے، واحدی نے اللہ تعالیٰ کے فرمان: (فَاتَّقُوا اللهَ وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ)[الأنفال: ۱] کی بابت کہا کہ ثعلب نے کہا ہے ای (الحالة التی بینکم) تو ان کے نزدیک حالت کیلئے ہے، زجاج کہتے ہیں ذات کا معنی حقیقت ہے اور بین سے مراد وصل ہے تو تقدیر ہے: (فأصلحوا حقیقة وصلکم) کہتے ہیں تو ان کے ہاں ذات بمعنی نفس ہے، ان کے غیر نے کہا یہاں ذات منازعت سے کنایہ ہے تو باہمی اتفاق کا حکم دیئے گئے، اواخر النفقات میں (ذات یده) کے معنی میں ایک اور شئ کا ذکر گزرا، جہاں تک نعوت تو یہ نعت جو کہ وصف ہے، کی جمع ہے، کہا جاتا ہے: (نعت فلان نعتا أی وصفه وصفا) اطلاقِ صفت بارے کتاب التوحید کے اوائل میں بحث گزری ہے، اسامی اسم کی جمع ہے اسماء بھی اسکی جمع ہے

بقول ابن بطال اسمائے ربانی تین اقسام پر ہیں: ایک اس کی ذات جو کہ اللہ ہے، کی طرف راجع ہے دوسری اس کے ساتھ قائم صفت کی طرف جیسے حیّ، اور سوم اس کے فعل کی طرف راجع ہے جیسے خالق اور ان کے اثبات کا طریق سمع ہے! صفاتِ ذات اور صفاتِ فعل کے درمیان فرق یہ ہے کہ صفاتِ ذات اس کے ساتھ قائم ہیں جبکہ صفاتِ فعل اس کے لئے بالقدرت ثابت اور وجودِ مفعول اس کے ارادہ کے ساتھ ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں تقسیمِ صفات میں متکلمین کے ہاں شدید اضطراب ہے حافظ نے جو صفاتِ ذات اور صفاتِ فعل بارے لکھا وہ حق ہے لیکن صفاتِ ذات اللہ کے ساتھ ابداً وازلاً قائم ہیں کسی بھی حال میں یہ اس سے علیحدہ نہیں ہوتیں جیسے علم، حیات اور سمع، جبکہ صفاتِ فعل اللہ کے ساتھ قائم، اس کے ارادہ ومشیت کے ساتھ متعلق ہیں جیسے استواء، نزول، ضحک اور سخط، لیکن یہ اس کی ذات کے ساتھ ملازم نہیں [یعنی ذات کا جزوِ لازم نہیں] کہ کبھی اس سے علیحدہ نہ ہوں جیسے صفاتِ ذات کا اس کے ساتھ لزوم ہے)۔

علامہ انور باب (ما یذکر فی الذات الخ) بارے رقمطراز ہیں کہ بعض اللہ تعالیٰ پر لفظِ ذات کے اطلاق میں متردد تھے تو مصنف نے اس تردد کا ازالہ کیا اور اسے جائز ثابت کیا، برابر ہے کہ وہ ذو کی مونث ہے یا یہ کہ اسمِ مستقل ہے، اول پر یہ معنائے تانیث سے منسلخ ہوگا اور فقط جزوِ معین کیلئے ہوگا پھر لفظِ نعت صفت سے اولیٰ ہے اور یہ اسلئے کہ متکلمین نے اسے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: عقلیہ اور سمعیہ! عقلیہ سے ان کی مراد سات صفات ہیں اور سمعیہ جیسے ہاتھ اور چہرہ وغیرہ جو متشابہات ہیں، انہیں سمعیہ اسلئے کہا کہ ان میں سے ہیں جن کا ادراک صرف جہتِ سمع ہی سے ہے، مصنف نے ان صفات کو نعوت کے ساتھ تعبیر کیا اور یہی اقرب ہے کہ لفظِ صفت اہلِ عرف کی اصطلاح پر ان کے خارج عن ذات المعانی ہونے پر دال ہے تو نعت کے ساتھ ان کا تسمیہ اولیٰ ہے، اس لئے کہ نعت (وصف حلیة لأحد) (یعنی کسی کا حلیہ بیان کرنا) ہے تا کہ اسکی معرفت کا فائدہ دے جیسے مسلم کی حدیثِ ذی الخو بصرہ میں ہے: (فإذا هو النعت الذی نعته النبیؐ) شاہ عبدالعزیز نے انہیں حقائقِ الہیہ کا نام دیا، میرا خیال تھا کہ (امام بخاری کی استعمال کردہ) ان کی تعبیر بالنعت ان

کی تعبیر سے اولی ہے پھر مجھے لگا کہ شائد انہوں (یعنی شاہ عبدالعزیز) نے اسکا اخذ شیخ اکبر سے کیا ہے۔

- 7402حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ أَبِي سُفْيَانَ بْنِ أَسِيدِ بْنِ جَارِيَةَ الثَّقَفِيُّ حَلِيفٌ لِبَنِي زُهْرَةَ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَشَرَةً مِنْهُمْ خُبَيْبٌ الْأَنْصَارِيُّ فَأَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عِيَاضٍ أَنَّ ابْنَةَ الْحَارِثِ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهُمْ حِينَ اجْتَمَعُوا اسْتَعَارَ مِنْهَا مُوسَى يَسْتَحِدُّ بِهَا فَلَمَّا خَرَجُوا مِنَ الْحَرَمِ لِيَقْتُلُوهُ قَالَ خُبَيْبٌ الْأَنْصَارِيُّ : وَلَسْتُ أُبَالِي حِينَ أُقْتَلُ مُسْلِمًا عَلَى أَيِّ شِقٍّ كَانَ لِلَّهِ مَصْرَعِي وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ وَإِنْ يَشَأْ يُبَارِكْ عَلَى أَوْصَالِ شِلْوٍ مُمَزَّعِ ، فَقَتَلَهُ ابْنُ الْحَارِثِ فَأَخْبَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَصْحَابَهُ خَبَرَهُمْ يَوْمَ أُصِيبُوا .

أطرافه 3045، 3989، - 4086 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۵۲۶)

(وقال خبيب) یہ ابن عدی انصاری ہیں۔(وذلك فى ذات الخ) حدیثِ باب میں مذکور شعر کی طرف اشارہ ہے، المغازی میں اس کی مفصل شرح گزری، کتاب الجہاد کے باب(هل يستأسر الرجل) میں بھی یہ گزری۔(فذكر الذات باسمه الخ) یعنی اللہ تعالیٰ کے اسم کے ساتھ متلبس کر کے ذات کا ذکر کیا یا حقیقۃً اللہ کا ذکر بلفظِ ذات، کرمانی نے یہ بات کہی بقول ابن حجر ظاہر لفظ یہ ہے کہ مراد یہ کہ ذات کا لفظ اللہ کے اسم کے طرف مضاف کیا نبی اکرم نے سنا اور انکار نہ فرمایا تو یہ جائز ہوا، بقول کرمانی کہا گیا ہے کہ ان کے قول: (ذات الإ له) میں ترجمہ پر دلالت نہیں کیونکہ ذات کے ساتھ ان کی مراد حقیقت نہ تھی جو کہ مرادِ بخاری ہے دراصل ان کی مراد یہ تھی کہ یہ اللہ کی طاعت یا اس کے راستہ میں ہے، جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ ان کی غرض فی الجملہ اطلاقِ ذات کا جواز ثابت کرنا ہے، ابن حجر کہتے ہیں اعتراض جواب سے اقوی ہے اور اصل اعتراض شیخ تقی الدین سبکی کا ہے جیسا کہ مجھے ہمارے شیخ ابوالفضل حافظ نے بتلایا

بیہقی نے الاسماء والصفات میں(ما جاء فى الذات) کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا ہے جس کے تحت حضرت ابراہیم کی بابت یہ متفق علیہ روایت نقل کی:(إلا ثلاث كذبات اثنتين فى ذات الله الخ) احادیث الانبیاء کے ترجمہِ ابراہیم میں یہ گزری ہے اس طرح بابِ ہذا کی حدیثِ ابو ہریرہ اور ابن عباس کی حدیث:(تفكروا فى كل شىء ولا تفكروا فى ذات الله) (یعنی ہر چیز میں تفکر کرو لیکن اللہ کی ذات میں نہیں) یہ موقوف ہے اور اسکی سند جید ہے اور حضرت ابو درداء کی یہ روایت:(لاتفقه كل الفقه حتى تمقت الناس فى ذات الله) اس کے رجال ثقات ہیں لیکن یہ منقطع ہے، ان مذکورہ احادیث میں ذات کا لفظ(من أجل) یا(بمعنى حق) ہے اس کا مثل حضرت حسان کا یہ شعر:(وإن أخا الأحقاف إذ قام بينهم يجاهدفى ذات الإله ويعدل) اور یہ اس آیت کی مانند ہے:(يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللهِ) تو بظاہر لفظِ ذات کے اطلاق کا جواز ہے اس معنی میں نہیں جس کا متکلمین نے اِحداث کیا لیکن یہ غیر مردود ہے مگر جب معروف ہو کہ اس کے ساتھ مراد نفس ہے قرآن مجید میں نفس کے لفظ کے ثبوت کے مدنظر، اسی نکتہ کے پیشِ نظر مصنف نے اگلا ترجمہ نفس کے بارہ میں قائم کیا ہے، باب الوجہ

میں آئے گا کہ یہ بمعنی رضا بھی وارد ہے، ابن دقیق العید العقیدہ میں لکھتے ہیں صفاتِ مشکلۃ کی بابت کہو گے کہ یہ حق ہیں اور اس معنی پر ہیں جس کا اللہ نے ارادہ کیا اور جس نے ان کی تاویل کی تو ہم دیکھیں گے کہ اگر اسکی تاویل لسانِ عرب کے مقتضا کے قریب ہے تب تو ہم اس کا انکار و رد نہ کریں گے اور اگر بعید ہے تو اس سے توقف کریں گے اور تصدیق مع التنزیہ کی طرف رجوع کریں گے اور ان میں سے جس کا معنی ظاہر اور تخاطبِ عرب سے مفہوم ہوگا تو اسی پر محمول کریں گے کہ قرآن میں فرمایا: (عَلىٰ مَا فَرَّطْتُ فِيْ جَنْبِ اللهِ) تو عربوں کے ہاں شائع استعمال میں اس کے ساتھ مراد (حق الله) ہے تو اسے اس پر محمول کرنے میں توقف نہ کیا جائے گا، اسی طرح آنجناب کا یہ فرمان: (إنَّ قلبَ ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) تو اس کے ساتھ مراد یہ ہے کہ ابن آدم کے دل کا ارادہ اللہ کی قدرت اور جس کا وہ اس میں ایقاع کرے، کے ساتھ مصرَّف ہے اسی طرح یہ فرمانِ خداوندی: (فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ)[النحل: ۲۶] تو اس کا معنی ہے: (ضرب الله بنيانهم)(یعنی اللہ نے ان کی تعمیرات ڈھادیں) اور اللہ کا فرمان: (إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ)[الدهر:۹] اس کا معنی ہے: (لأجل الله) (یعنی اللہ کی وجہ سے یعنی اس کی رضا کا جویا ہوکر) وقس علی ذلک!

بقول ابن حجر یہ بڑی بالغ تفصیل ہے کم ہی لوگ اس کے لئے متیقظ ہوتے ہیں، ان کے غیر نے کہا محققین متفق ہیں کہ اللہ کی حقیقت تمام حقائق سے یکسر مختلف ہے بعض اہلِ کلام کی رائے ہے کہ یہ اس حیثیت میں کہ تمام ذوات کے لئے مساوی ہے لیکن ان کی صفات کے ساتھ یہ ممتاز ہے جو اس کے ساتھ مختص ہیں جیسے وجوبِ وجود، قدرتِ تامہ اور علمِ تام، تعقب ہوا کہ تمامِ حقیقت میں متساوی اشیاء کی بابت واجب ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر صحیح ہو جو دیگر پر صحیح ہے تو تساویِ محال کے دعوی سے اور ان کے ذکر کردہ کی اصل سے لازم ہے کہ غائب کو شاہد پر قیاس کیا جائے اور یہ ہر خبط کی اصل ہے، صائب روش یہ ہے کہ اسی قسم کے مباحث میں نہ پڑا جائے اور ان سب کو اللہ کی طرف تفویض کر دیا جائے اور ہر اس پر ایمان کے ساتھ اکتفاء کیا جائے جو اللہ نے اپنی کتاب میں یا اپنے نبی کی زبان پر واجب کیا، اس کا اس کیلئے اثبات یا اس کی اس سے علی طریق الاجمال تنزیہہ کی جائے اور اگرچہ تفویض کے تاویل پر ترجیح میں نہ ہو لیکن صاحبِ تاویل اپنی تاویل کے ساتھ جازم نہیں بخلاف صاحبِ تفویض کے

(یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں اللہ کی صفات میں واجب تفویض ان کے کیفیات کے علم کی تفویض ہے، اہل سنت کے نزدیک یہی صفاتِ ربانی کی بابت واجب ہے جیسا کہ ان کی بابت اللہ اور اس کے رسول نے خبر دی ہے، جہاں تک ان کے معانی ہیں تو یہ معلوم ہیں اللہ تعالی ان میں اپنی خلق کی صفات کے مشابہ نہیں جیسا کہ امام مالک نے کہا تھا: الاستواء معلوم والکیف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة [یعنی استواء معلوم، کیفیت مجہول، اس پہ ایمان لانا واجب اور اس کی کیفیت بارے سوال کرنا بدعت ہے] یہی قول محبت، رحمت، غضب، رضا، علم، قدرت، نفس، قدم اور اصابع وغیرہ کی بابت ہے ان اشیاء میں سے جو کتاب وسنت میں ثابت ہیں ان کے بارہ میں بھی یہی امام مالک وغیرہ اہل سنت جیسا قول کہا جائے گا کہ معانی تو معلوم ہیں لیکن کیفیت مجہول ہے اور اللہ تعالی اپنے تمام معانی صفات میں کسی طور بھی اپنی مخلوق سے مشابہ نہیں جیسا کہ کہا: لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر اور جو اس کے ہم معنی آیات واحادیث ہیں تو ہر مومن ومومنہ پر واجب ہے کہ اسماء وصفات وغیرہا بارے اہل سنت والجماعت کے قول کے ساتھ تمسک کرے اور اہلِ بدع کے قول سے بچے)۔

15 - باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَی ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَه﴾ (اللہ نے اپنے لئے اس آیت میں نفس کا استعمال کیا)

وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾[المائدة: ١١٦] (عیسیٰ قیامت کے دن کہیں گے [اے اللہ!] جو میرے دل میں ہے وہ تو جانتا ہے لیکن جو تیرے دل میں ہے وہ میں نہیں جانتا)۔

راغب کہتے ہیں اس کا نفس اس کی ذات ہے اور یہ اگرچہ مغایرت کو مقتضی ہے اس طور کہ یہ مضاف اور مضاف الیہ ہے تو من حیث المعنی سوائے واحد سبحانہ وتعالی کے کوئی شئ نہیں، وہ ہر طرح اور وجہ سے اثنینیت (یعنی اپنے لئے ثانی ہونے سے) سے بالاتر ہے! بعض نے کہا یہاں اضافتِ نفس اضافتِ ملک ہے اور نفس سے مراد اس کے عباد کے نفوس ہیں اھ، بقول ابن حجر اس آخری قول کا بعد و تکلف مخفی نہیں (محشی لکھتے ہیں مرحوم [یعنی ابن حجر] نے بجا کہا کہ یہ بعید ومتکلف ہے اور اس سے ماقبل قول بھی بعد و تکلف میں اس سے کمتر نہیں کہ نفس کی اللہ کی طرف اضافت اضافتِ ملک ہے، درست یہ ہے کہ یہاں نفس سے مراد اللہ تعالی کی ذات ہے ہمارا اس پر ایمان ہے اس وجہ پر جو اسکے لائق ہوا ثباتاً اور تنزیہاً بغیر تحریف، تعطیل، تکییف، اور تمثیل کے، ابن تیمیہ نے اپنی کتاب بیان تلبیس الجھمیة میں رازی کا رد کرتے ہوئے اس کی تبیین کی ہے)

بیہقی نے الاسماء والصفات میں نفس کے عنوان سے ترجمہ باندھا ہے جس کے تحت یہ دونوں آیات ذکر کیں اور یہ بھی: (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) [الأنعام: ۵۴] اور: (وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي)[طه: ۴۱] بھی، اور منجملہ احادیث کے یہ حدیث بھی ذکر کی: (أنت كما أثْنَيْتَ على نفسك) اور: (إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ على نفسي) یہ دونوں صحیح مسلم میں ہیں بقول ابن حجر اس میں وہ حدیث بھی ہے جس میں ہے: (سبحان الله رضا نفسه) پھر کہا اور کلامِ عرب میں نفس کئی اوجہ پر ہے ان میں حقیقت ہے جیسے (فی نفس الأمر) کہتے ہیں حالانکہ امر کیلئے کوئی نفسِ منفوسہ نہیں ہے، انہی میں سے ذات ہے، کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان: (تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ) کی تفسیر میں کیا گیا ہے کہ اسکا معنی ہے کہ تو جانتا ہے جو میں چھپاتا ہوں (یعنی جو میرے من میں ہے) اور جسے تو نے مجھ سے مخفی رکھا میں اسے نہیں جان سکتا! بعض نے کہا یہاں نفس کا ذکر مقابلہ و مشاکلہ کے طور سے ہے، اس کا اولِ باب میں مذکور آیت کے ساتھ تعاقب کیا گیا کہ اس میں تو مقابلہ نہیں ہے، ابو اسحاق زجاج قولہ تعالیٰ :(وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ) کی بابت کہتے ہیں: (أي إياه) صاحبِ مطالع نے آیت: (ولا أعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ) کی بابت تین اقوال نقل کئے، ایک: (لا أعلم ذاتك)(یعنی مجھے تیری ذات کا علم نہیں) دوم: (لا أعلم ما في غيبك)(یعنی مجھے علم نہیں اسکا جو تیرے غیب میں ہے)سوم: (لا أعلم ما عندك) (یعنی مجھے علم نہیں اسکا جو تیرے پاس ہے) اور یہ ان کے غیر کے اس قول کے ہم معنی ہے کہ (لا أعلم معلومك أو إرادتك أوْ سِرّك أو ما يكون منك)۔

علامہ انور باب (ويحذركم الله نفسه) کی بابت لکھتے ہیں بظاہر یہ اللہ تعالی کی ذات پر اطلاقِ نفس کا حجر ہے کیونکہ یہ تنفس سے ہے مگر مصنف نے اسے مجوز قرار دیا شرع کے اس کے ساتھ ورود کو مدِ نظر رکھتے ہوئے تو یہ انسلاخ پر مبنی باور ہوگا، (أنا عند ظن عبدي بي) کی بابت کہتے ہیں آخری امر جو میرے لئے ان کی یہاں مراد کی بابت واضح ہوا یہ ہے کہ ہر کوئی پسند کرتا ہے کہ کوئی دوست اس کا مصاحب ہو تاکہ اس کے ساتھ سکون واطمینان حاصل کرے تو یہ ذکر کے خاصہ میں سے ہے تو جو اللہ کا ذکر کرے گا وہ اللہ

کو اپنا جلیس پائے گا اور تب ذکر کے ساتھ اسکا دل مطمئن اور سینہ منشرح ہوگا، فرمایا: (ألَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) ایک روایت میں یہ الفاظ وارد ہوئے: (أنا معه إذا ذكرني) تو اللہ تعالیٰ کی معیت اس کے ذکر کا خاصہ ہے، انسان خلوت اور تنہائی سے تنگ پڑتا ہے اور خواہش ہوتی ہے کہ کوئی انیس اسکے ساتھ ہو تو اللہ تعالیٰ کے ذکر سے یہ گوہرِ مقصود حاصل ہوتا ہے وہ اس کے ساتھ استیناس کرتا اور اس کے قرب کی لذت پاتا ہے، یہ کیونکر نہ ہو جبکہ وہ رفیقِ اعلیٰ ہے تب قولہ: (فإنْ ذَكَرَنِيْ في نفسه الخ) میں فاء کا معنی ظاہر ہوگا اور کیا تم نے قولہ (في نفسي) کے ساتھ تذوّق کیا؟ شائد نہیں تو جانو کہ یہ قولہ: (فإن ذكرني في ملإ) کا مقابل ہے اور معلوم ہے کہ متکلم مستدعی ہوا ہے کہ کوئی تو ہو جو اس کی سنے تا کہ اس سے مخاطب ہو اور جب کوئی نہیں ہوتا تو (في النفس) کی قید ضروری ہے یا اس کی نقالی و پیروی کرے! جب تم کہو میں نے خود کلامی کی تو یہ معقول ہے چاہے وہاں کوئی دوسرا نہ ہو، اور اگر کوئی سننے والا نہیں اور تم نے کہا: (تكلمت، بدون قيد) (یعنی کہا: میں نے کلام کی، ساتھ میں خود کلامی کا لفظ استعمال نہ کیا) تو یہ معقول بات نہ سمجھی جائے گی اور یہاں جب ذکر فی النفس اس کے ذکر فی ملإ کے مقابل ہے تو اسے اس کے ساتھ مقید کیا تا کہ یہ ذکر معقول باور ہو ملإ کے بغیر، ذرا اس پر غور کرو اور عجلت کا مظاہرہ نہ کرو، پھر اس میں ذکرِ سری کے ذکرِ جہری پر افضل ہونے کی کوئی دلیل نہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جزاء جنس العمل سے ہے تو عمل کے مطابق جزا ملی، اگر (في ملإ) ذکر کیا تو (في ملإ) مذکور ہوا کہ یہی اسکے عمل کی جنس سے ہے اور جب خلوت میں ذکر کیا تو مذکور بھی اسی طرح ہوا کہ یہی اس کی جزاء ہے، اس میں افضل/مفضول کا کوئی دخل نہیں۔

- 7403 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ شَقِيقٍ عَنْ عَبْدِاللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا مِنْ أَحَدٍ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ وَمَا أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ الْمَدْحُ مِنَ اللَّهِ

أطرافه 4634، 4637، - 5220. (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۲۰۸)

عبد اللہ سے مراد ابن مسعود ہیں، یہاں مختصراً واقع ہے تفسیر سورۃ انعام میں ابو وائل کے طریق سے اتم سیاق کے ساتھ گزری ہے صحیحین میں اس حدیث کا مدار انہی پر ہے اس زیادت کے ساتھ: (ولا أحدٌ أحبُّ إليه العذرُ مِنَ الله مِنْ أجل ذلك أنزل الكتب وأرسل الرسل) یہ عبارت بخاری کے ہاں حضرت مغیرہ کی روایت سے ہے جو باب (لا شخصٌ أغْيَرُ مِنَ الله) میں آرہی ہے! ابن بطال کہتے ہیں ان آیات اور احادیث میں اللہ کیلئے نفس کا اثبات ہے اور نفس کیلئے کئی معانی ہیں، نفس اللہ سے مراد اس کی ذات ہے اس پر مزید کوئی امر نہیں تو واجب ہے کہ یہی ہو، جہاں تک آپکا یہ قول: (أغير من الله) تو اس پر کتاب الکسوف میں بحث گزر چکی ہے، بعض نے کہا اللہ کی غیرت (سے مراد بندوں کی طرف سے) ارتکابِ فواحش سے اسکی کراہت ہے یعنی اس پر اس کی عدم رضا، نہ کہ تقدیر، بعض نے کہا غضب لازمِ غیرت ہے اور لازمِ غضب ہے ایصالِ عقوبت کا ارادہ (محشی لکھتے ہیں یہ غیرت اور غضب کی صفتوں کی تاویل ہے، واجب ہے کہ ان کا اثبات ہو اس حقیقت پر جو اس کی ذات کے لائق ہے دیگر صفات کی طرح بغیر تکییف ۔۔۔ الخ) کرمانی کہتے ہیں ابن مسعود کی اس حدیث میں ذکرِ نفس موجود نہیں ہے اور شائد (أحد) کے استعمال کو نفس کے قائمقام کر دیا ایک کے دوسرے پر صحتِ استعمال کی بناء پر باہم متلازم ہونے کی وجہ سے، پھر کہا اور ظاہر یہ ہے کہ یہ حدیث اس باب

سے قبل تھی، کاتب نے اس باب میں لکھدی اھ،

بقول ابن حجر یہ سب مرادِ بخاری سے غفلت ہے تو نفس کا ذکر اسی حدیث میں جسے وارد کیا، ثابت ہے اگرچہ اس طریق میں یہ واقع نہیں لیکن حسبِ عادت اس کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے، تفسیر سورہ انعام میں (لا شیء)اور سورہ اعراف میں (ولا أحد) کے لفظ سے وارد کیا تھا پھر دونوں (یعنی بخاری و مسلم) اس عبارت پر متفق ہوئے: (أَحبُّ إليه المدح من الله ولذلك مَدَحَ نفسه) اور یہی مطابقِ ترجمہ ہے، مصنف نے بکثرت وارد کردہ حدیث کے کسی دیگر طریق میں مذکور الفاظ پر تراجم قائم کئے ہیں، کرمانی سے قبل یہ بات ابن منیر نے بھی کہی چنانچہ لکھتے ہیں باری تعالی کے حق میں نفس کے ذکر پر ترجمہ قائم کیا لیکن پہلی حدیث میں نفس کا کوئی ذکر نہیں ہے تو وجہِ مطابقت یہ ہے کہ احد کے ساتھ کلام کا آغاز کیا ہے اور (أحد) جو واقع فی النفی ہے نفس سے عبارت ہے وجہِ مخصوص پر بخلاف اس (أحد) کے جو اللہ کے اس قول میں واقع ہے: (قل هو الله أحد) تو اس طرح ان پر بھی وہ بات مخفی رہی جو کرمانی پر رہی حالانکہ کئی اس قسم کے مواطن میں وہ اس کیلئے متفطن ہو چکے ہیں، پھر ابن منیر نے قائل کا یہ قول: (ما في الدار أحدٌ) ذکر کر کے لکھا کہ اس سے نہیں مفہوم ہو گا مگر نفیِ اناسی اسی لئے (مافي الدار أحدٌ إلا زيدا) استثناء من الجنس ہے اور مقتضائے حدیث اللہ پر اسکا اطلاق ہے اس لئے کہ اگر یہ اطلاق صحیح نہ ہوتا تو کلام منتظم نہ ہوتی جیسے یہ منتظم ہے: (ما أحدٌ أعْلَمُ مِنْ زيد) تو زید (من الأحدين) ہے بخلاف: (ما أحدٌ أحسن من ثوبي) کے تو یہ منتظم نہیں کیونکہ ثوب (أحد الأحدين) نہیں۔

- 7404حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ هُوَ يَكْتُبُ عَلَى نَفْسِهِ وَهُوَ وَضْعٌ عِنْدَهُ عَلَى الْعَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي .

أطرافه 3194، 7412، 7453، 7553، - 7554 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص:۶۸۹)

(وهو يكتب على نفسه) غیر ابو ذر کے ہاں واو ساقط ہے اول پر یہ جملہ حالیہ اور ثانی پر یہ بیانیہ ہے، مکتوب یہ ہے: (إن رحمتي الخ) (وضع) ضاد ساکن اور واوِ مفتوح کے ساتھ، حمیدی کی جمع میں بلفظِ (موضوع) ہے اور یہی اسماعیلی کی روایت میں جسے ایک اور طریق کے ساتھ ابو حمزہ سے نقل کیا ہے۔ ان کا نام محمد بن میمون سکری تھا، عیاض نے ابو ذر کے نسخہ سے (وضع) بطور فعلِ ماضی نقل کیا، ایک معتمد نسخہ میں میں نے ضاد کی کسر اور تنوین کے ساتھ دیکھا ہے، حدیث کی شرح بدء الخلق کے اوائل میں گزری کچھ کلام اس کتاب کے اواخر کے باب (وكان عرشه على الماء) اور باب (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيد) میں آئے گی، جہاں تک قولہ (عنده) تو ابن بطال کہتے ہیں لغت میں (عند) مکان کیلئے ہے اور اللہ تعالیٰ مواضع میں حلول سے منزہ ہے اس لئے کہ حلول عرض ہے جو فانی اور حادث ہے اور حادث اللہ کیلئے لائق نہیں اس پر کہا گیا ہے کہ اس کا معنی ہے کہ اسکا علم سابق ہوا اپنے اطاعت گزاروں کی اثابت اور نافرمانوں کی عقوبت کے ساتھ، اس کی تائید آمدہ حدیث کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (أنا عند ظن عبدي بي) جبکہ قطعا یہاں مکان نہیں (مگر اسکے باوجود عند مستعمل ہوا)

راغب کہتے ہیں (عند) قرب کیلئے موضوع لفظ ہے اور مکان کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور یہی اصل ہے اعتقاد میں بھی

مستعمل ہے، تم کہتے ہو: (عندی فی کذا و کذا) یعنی أعتقده (اسکی بابت میرا اعتقاد یارائے یہ ہے) مرتبہ میں بھی اسکا استعمال ہے اسی سے ہے: (أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ)[آل عمران: ۱۶۹] جہاں تک قولہ: (إِنْ كَانَ هٰذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ) تو اسکا معنی ہے: (من حکمك) ابن تین کہتے ہیں اس حدیث میں عندیت کا معنی اس امر کا علم ہے کہ وہ عرش پر موضوع ہے (محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ ابن تین اور ابن بطال کی طرف سے عندیت کی یہ تاویل فاسد ہے بلکہ یہ عند اللہ حقیقت پر ہے اس معنی پر جو اس کے لائق ہے، جہاں تک اللہ کی مکان سے تنزیہہ کا دعوی تو نصوص میں یہ مسکوت عنہ ہے اور اس کی حق تاویل بھی کی جاسکتی ہے اور باطل بھی تو اگر اسکے ساتھ اس کے ساتھ حلول، اختلاط اور امتزاج کی نفی مراد لی جائے تب تو حق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شیٔ سے فوق اور اس سے بائن [یعنی جدا] ہے اور اگر مراد علو اور حقیقۃً عرش پر استواء کی نفی ہو تو یہ باطل ہے، آگے اس کے مثل کیلئے نظیر وارد ہو گی) اور جہاں تک اسکا کُتب تو یہ برائے استعانت نہیں کہ شائداسے نسیان لاحق ہو جائے، وہ اس سے منزہ ہے اس پر کوئی شیٔ مخفی نہیں، یہ کتابت دراصل مکلفین پر موکل فرشتوں کیلئے ہے۔

- 7405حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَ إِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا وَ إِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً .

طرفه 7505، - 7537

ترجمہ: ابو ہریرہ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا اللہ تعالی کہتا ہے میں اپنے بندے کے اپنی بابت گمان کے مطابق ہوں اور میں اس کے ساتھ ہوں جب وہ میرا ذکر کرے تو اگر اپنے دل میں میرا ذکر کرے تو میں بھی اپنے دل میں اسکا ذکر کرتا ہوں اور اگر مجھے مجلس میں یاد کرے تو میں بھی ان سے بہتر مجلس میں اسے یاد کرتا ہوں اور جو میری طرف ایک بالشت آگے بڑھے میں اس کی طرف ایک ایک گز آگے بڑھتا ہوں اور جو میری طرف ایک گز آگے بڑھے تو میں اسکی طرف ایک باع (یعنی دوگز) آگے بڑھتا ہوں اور جو میری طرف چل کر آئے تو میں اسکی طرف دوڑ کر آتا ہوں۔

(أنا عند ظن الخ) یعنی قادر ہوں اس عمل پر جو وہ میری بابت گمان رکھتا ہے کہ کر سکتا ہوں (محشی لکھتے ہیں اللہ تعالی ہر شیٔ پر قادر ہے، معنائے حدیث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کے اپنی بابت گمان کے بحسب اس سے خیر وشر کا معاملہ کرتا ہے کیونکہ امام احمد وغیرہ نے جید سند کے ساتھ واثلہ بن اسقع سے مرفوعا روایت نقل کی کہ اللہ تعالی کہتا ہے: أنا عند ظن عبدی بی فلیظن بی ما شاء)[یعنی میں اپنے عبد کے اپنے ساتھ گمان کے پاس ہوں تو جو چاہے میرے بارہ میں گمان کرے، میری رائے میں ابن حجر نے جو معنی کیا ہے یہ الفاظ بھی اس پر پورا اترتے ہیں گویا اللہ کہہ رہا ہے جو بھی میری بابت انسان کے وہم وگمان میں بات آسکتی ہے کہ میں کر سکتا ہوں، وہ واقعی میں کر سکتا ہوں) کرمانی کہتے ہیں سیاق میں جانبِ رجاء کے جانبِ خوف پر ترجیح کا اشارہ ہے گویا انہوں نے اسکا اخذ جہتِ تسویہ سے کیا کیونکہ عاقل جب یہ بات سنے گا تو ایقاعِ وعید کے ظن کی طرف عدول نہ کرے گا اور وہ جانبِ خوف ہے کیونکہ وہ

اسے اپنے لئے مختار نہ کرے گا بلکہ وقوعِ وعد کی طرف عدول کرے گا جو جانبِ رجاء ہے اور یہ جیسا کہ اہلِ تحقیق نے کہا محتضر (یعنی جسکی موت اب سامنے ہے) کے ساتھ مقید ہے، اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے: (لا يَمُوْتَنَّ أحدُكم إلا وهو يُحْسِنُ الظَّنَّ بالله)(یعنی تم میں سے کوئی نہ مرے مگر اسے اللہ پہ حسنِ ظن ہو) اسے مسلم نے حضرت جابر سے روایت کیا، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں یہاں ظن سے مراد علم ہے اور یہ اس آیت کی طرح ہے: (وَظَنُّوْا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللهِ إِلَّا إِلَيْهِ) قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں کہا گیا ہے(ظن عبدي بي) کا معنی ہے دعاء کرتے ہوئے قبولیت کا ظن رکھنا اسی طرح توبہ کرتے وقت اس کی قبولیت کا اور استغفار کرتے ہوئے مغفرت کا اور عبادت کرتے ہوئے مجازات کا اس کی شروط کے ساتھ اس کے صادق الوعد ہونے سے تمسک کرتے ہوئے! کہتے ہیں اس کی تائید ایک حدیث کے یہ الفاظ کرتے ہیں:(ادعوا الله وأنتم مُوْقِنُوْنَ بالإجابة)(یعنی اللہ سے اس حال میں دعائیں کرو کہ تمہیں ان کی قبولیت کا یقین ہو) کہتے ہیں اسی لئے آدمی کو چاہیۓ کہ اپنے پر عائد فرائض کی بجا آوری میں ایقان رکھے کہ اللہ اسے قبول کرے گا اور مغفرت سے نوازے گا کیونکہ اس نے یہی وعدہ کیا ہے اور وہ وعدہ کی خلاف ورزی نہیں کرتا لیکن اگر اعتقاد وظن کیا کہ اللہ قبول نہ کرے گا اور یہ اسکے لئے نافع نہ ہوں گے تو یہی اللہ کی رحمت سے ناامیدی ہے اور یہ کبائر میں سے ہے اور جس کی موت اسی پر ہوئی تو اپنے ظن کی طرف ہی اسے موکل کر دیا جائے گا جیسا کہ اس حدیث کے بعض طرق میں ہے:(فليظن بي ما شاء) کہتے ہیں جہاں تک اِصرارِ(معصیت) کے باوجود مغفرت کا ظن (اور اسکی امید رکھنا) تو یہ محض جہل اور غرۃ ہے(یعنی اپنے آپ کو دھوکہ میں ڈالنا) اور یہ اسے مرجئہ کے مذہب کی طرف لے جائے گا۔

(وأنا معه إذا ذكرني) یعنی اپنے علم کے ساتھ، یہ جیسے اس آیت میں فرمایا: (إِنَّنِيْ مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَ أَرىٰ) [طه: ۴۶] یہ مذکورہ معیت اس معیت سے اخص ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہوا: (مَا يَكُوْنُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا وَهُوَ رَابِعُهُمْ --- إلا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوْا) [المجادلة: ۷] بقول ابن ابو جمرہ اس کا معنی ہے کہ میں اس کے ساتھ ہوں اسکے میرے لئے ذکر کے بحسب، کہتے ہیں پھر محتمل ہے کہ یہ ذکر فقط باللسان ہو یا فقط بالقلب یا دونوں کے ساتھ یا امتثالِ امر اور اجتنابِ نہی کے ساتھ! کہتے ہیں روایات جس پر دال ہیں وہ یہ ہے کہ یہ ذکر دو انواع پر ہے ان میں سے ایک اپنے کرنے والے کیلئے مقطوع ہے اس کے ساتھ جس کی یہ حدیث متضمن ہے اور ثانی(علی خطر) ہے، کہتے ہیں اول اس آیت سے مستفاد ہے: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهٗ)[الزلزال :۷] اور ثانی اس حدیث سے جس میں ہے:(مَنْ لَمْ تَنْهه صلاتُهُ عن الفحشاء والمنكر لم يَزْدَدْ من الله الا بُعْدا)(یعنی جسے اسکی نماز بے حیائی اور برے کاموں سے نہیں روکتی تو ایسا شخص اللہ سے دوری ہی میں اور بڑھتا ہے) لیکن اگر حالتِ معصیت میں خوف ووجل کے ساتھ اللہ کا ذکر کرتا ہے۔تو اس کے لئے امید کی جاسکتی ہے۔

(فإن ذكرني الخ) یعنی اگر تنزیہہ وتقدیس کے ساتھ سرأ میرا ذکر کیا تو میں ثواب اور رحمت کے ساتھ سرأ اس کا ذکر کروں گا، بقول ابن ابو جمرہ محتمل ہے کہ یہ اس آیت کے مثل ہو: (أُذْكُرُوْنِيْ أَذْكُرْكُمْ) [البقرة: ۱۵۲] اس کا معنی ہے تعظیم کے ساتھ تم میرا ذکر کرو میں انعام کے ساتھ تمہارا ذکر کروں گا (محشی لکھتے ہیں یہ دونوں تاویلیں فاسد ہیں صواب یہی کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کا اپنے نفس میں ذکر کرتا ہے اور اسکے غیر میں اس حقیقت پر جو اس کے لائق ہے، اثباتاً بلا تمثیل اور تنزیہاً بلا تعطیل، جہاں تک ثواب، رحمت

اورانعام تو یہ اللہ کی رحمت و احسان کے آثار ہیں) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ﴾[العنکبوت: 45] یعنی أکبر العبادات (یعنی اللہ کا ذکر و تسبیح کرنا اکبر عبادات میں سے ہے) تو جس نے خائف ہونے کی حالت میں اس کا ذکر کیا اسے امن ملے گا یا عالمِ وحشت میں کیا تو یہ ذکر اسے انسیت عطا کرے گا، اللہ کا فرمان ہے: ﴿ أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[الرعد: 28]۔

(فی ملإ) فتحِ میم اور لامِ مہموز کے ساتھ یعنی جماعت۔ (فی ملإ خیر منھم) بعض اہلِ علم کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ ذکرِ خفی ذکرِ جہری سے افضل ہے اور تقدیر یہ ہے کہ اگر میرا ذکر اپنے دل میں کیا تو میں ثواب کے ساتھ اس کا ذکر کروں گا اس طور کہ کسی کو اس پر مطلع نہ کروں اور اگر جہراً میرا ذکر کیا تو میں اسے دیئے جانے والے ثواب سے ملإ اعلیٰ کو بھی مطلع کروں گا، ابن بطال کہتے ہیں یہ اس بارے نص ہے کہ فرشتے بنی آدم سے افضل ہیں اور یہی جمہور اہلِ علم کا موقف ہے اس پر قرآن سے شواہد ہیں جیسے: ﴿ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِيْنَ﴾[الأعراف: 20] اور خالد فانی سے افضل ہے لہذا ملائکہ بنی آدم سے افضل ہیں، اس کا تعقب ہوا کہ جمہور اہلِ سنت سے معروف موقف یہ ہے کہ بنی آدم کے صالح افراد تمام اجناس سے افضل ہیں، فرشتوں کی تفضیل کی رائے سب سے قبل فلاسفہ نے اختیار کی پھر معتزلہ اور قلیل اہلِ سنت کے اہلِ تصوف نے اور بعض اہلِ ظاہر نے تو ان میں سے بعض نے دونوں اجناس کے مابین مفاضلت کی اور قرار دیا کہ حقیقتِ ملک حقیقتِ انسان سے افضل ہے اس لئے کہ وہ نورانی، خیرہ اور لطیفہ ہے پھر وسعتِ علم وقوت اور صفائے جوہر کے ساتھ متصف ہے لیکن یہ ان کے ہر فرد کی دیگر ہر فرد پر تفضیل کو مستلزم نہیں اس جواز کے مدنظر کہ بعض اناسی میں یہی کچھ ہو اور اس سے بڑھ کر، ان میں سے بعض نے اس اختلاف کو صالحینِ بنی آدم اور ملائکہ کے ساتھ مختص کیا، بعض نے انبیاء کے ساتھ خاص قرار دیا پھر ان میں سے بعض نے ملائکہ کو غیرِ انبیاء پر افضل کہا جب کہ بعض نے انبیاء سے بھی ماسوائے ہمارے نبیِ مقدس کے، نبی کی ملک پر تفضیل کی ادلہ میں سے یہ کہ اللہ نے فرشتوں کو حکم دیا تھا کہ حضرت آدم کو علی سبیل التکریم سجدہ کریں حتی کہ ابلیس نے کہا: ﴿ أَرَأَيْتَكَ هٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾ [الإسراء: 62] انہی میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: 75] کہ اس میں اس کے ساتھ عنایت و اہتمام کا اشارہ ہے اور فرشتوں کے لئے یہ ثابت نہیں (کہ اللہ نے اپنے ہاتھ سے ان کی تخلیق کی ہو) انہی میں یہ آیت: ﴿ وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجاثیة: 13] تو اس کے عموم میں فرشتے بھی داخل ہوئے اور مسخَّر لہ مسخر سے افضل ہوتا ہے اور اس لئے کہ فرشتوں کا اطاعت گزار ہونا اصلِ خِلقت کے اعتبار سے ہے (کہ اللہ نے ان کی جبلت ہی میں طاعت رکھی ہے تو یہ نہیں ہوا نہ ہو سکتا ہے کہ فرشتہ بھی ہو اور گناہگار بھی) جبکہ بشر کی طاعت مجاہدۂ نفس کے ساتھ ہے اس وجہ سے جو اس کی طبیعت و جبلت میں شہوت، حرص، ہویٰ اور غضب کی صفات رکھی گئیں تو ان کی عبادت اشق ہے اور یہ بھی کہ فرشتوں کی طاعت ان پر وارد امر کی وجہ سے ہے جبکہ بشری طاعت کبھی بالنص اور کبھی اجتہاد کے ساتھ اور کبھی استنباط کے ساتھ ہوتی ہے لہذا یہ اشق ہے اور اسلئے کہ فرشتے شیاطین کے وسوسہ، القائے شبہ اور ان کے اِغواء سے سالم ہیں اور یہ سب امور بشر کی نسبت جائز ہیں اور شیاطین کو اس کے ساتھ ان پر تسلط حاصل ہے اور اس لئے کہ فرشتے ملکوت کے حقائق کے مشاہد ہیں جبکہ بشر کو ان کی کوئی معرفت نہیں الا یہ کہ انہیں بتلایا جائے (تو ان کا ایمان ایمان بالغیب ہے اگر فرشتوں کی طرح انسان بھی حقائق الملکوت کے مشاہد ہوتے تو شائد یہ بھی سب کے سب طاعت گزار ہوتے) لہذا تدبیر الکواکب اور حرکتِ افلاک کی جہت سے اوخالِ

شبہ سے ان میں سے وہی سالم ہے جو اپنے دین پر ثابت ہے اور یہ تام نہیں ہوتا مگر شدید مشقت اور کثیر مجاہدات سے

جہاں تک دوسروں کی ادلہ تو کہا گیا حدیثِ باب اس کے لئے اقوی ترین مستدل بہ ہے کہ اس میں ہے: (فی ملأ خیر منهم) اور اس سے مراد ملائکہ ہیں حتی کہ بعض غالی لوگوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ انسانوں میں کتنے ہی ذکر اللہ کرنے والے کہ جن میں حضرت محمد بھی ہوں اللہ ان کا (فی ملأ خیر منهم) میں ذکر کرتا ہے، بعض اہل سنت نے اس کا یہ جواب دیا کہ خبرِ مذکور نص نہیں اور نہ صریح فی المراد ہے بلکہ اس میں یہ احتمال ہونا ممکن ہے کہ ملأ سے مراد ان اہلِ ذکر سے بہتر ملأ مثلاً انبیاء وشہداء کیونکہ یہ اللہ کے ہاں زندہ ہیں تو یہ فرشتوں ہی میں منحصر نہیں، ایک اور نے یہ جواب دیا اور یہ پہلے سے اقوی ہے کہ خیریت دراصل حاصل ہوئی ذاکر اور ملأ کے ساتھ اکٹھے تو بلاشبہ وہ جانب جس میں رب العزت ہے اس جانب سے بہتر ہے جس میں وہ نہیں لہذا یہ خیریت من حیث المجموع کی من حیث المجموع پر ہے، بقول ابن حجر مجھے یہ جواب سوجھا تھا اور میں سمجھتا تھا کہ یہ مبتکر ہے (یعنی مجھ سے قبل کسی کو نہیں سوجھا) لیکن پھر اسے قاضی کمال الدین ابن زملکانی کی کلام میں دیکھا ان کے اس رسالہ میں جسے رفیقِ اعلی کے بارہ میں جمع و تالیف کیا ہے، لکھتے ہیں اللہ تعالی نے عبد کے (فی نفسه) ذکر کرنے کا مقابل اپنا اس کا (فی نفسه) ذکر کرنے کو بتلایا اور عبد کے (ذکر فی ملأ) کا مقابل اپنا (ذکر فی ملأ) کو بتلایا ہے اور وہ ملأ ذاکر جس میں اللہ بھی ہے یقیناً اس ملأ ذاکر سے بہتر ہے جس میں اللہ شامل نہیں،

معتزلہ کی ادلہ میں سے ملائکہ کے ذکر کا اس آیت میں مقدم ہونا: (مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِلّٰهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ)[البقرة :۹۸] اور (شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّاهو وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَ أُولُو الْعِلْمِ)[آل عمران : ۱۸] اور (اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً وَ مِنَ النَّاسِ)(الحج: ۷۵) اس کا تعاقب کیا گیا کہ مجرد تقدیم فی الذکر تفضیل کو مستلزم نہیں ہوتا کیونکہ یہ اس میں منحصر نہیں بلکہ اسکے لئے کئی اور بھی اسباب ہوتے ہیں مثلا تقدیم بالزمان مثلا اس آیت میں: (وَ مِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَ إِبْرَاهِيْمَ)[الأحزاب: ۷] تو حضرت نوح کو حضرت ابراہیم پہ مقدم کیا ان کے زمانہ کے تقدم کے باعث جبکہ حضرت ابراہیم ان سے افضل ہیں اور اسی سے یہ فرمانِ خداوندی: (لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ)[النساء: ۱۷۲] زمخشری نے مبالغہ آرائی کی جب ادعاء کیا کہ علم معانی کی نسبت سے اس کی اس مطلوب کیلئے دلالت قطعی ہے چنانچہ کہا:(وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ) یعنی (مطلب یہ ہوا کہ) اور نہ جو مسیح سے مرتبہ میں اعلیٰ ہیں اور وہ ملائکہ کروبیون جو عرش کے گرد ہیں جیسے حضرات جبریل، میکائیل اور اسرافیل، کہتے ہیں علم معانی کا بس یہی اقتضاء ہے اس طور کہ کلام نصاریٰ کا رد کرنے کیلئے کہی گئی ہے کیونکہ انہوں نے حضرت مسیح بارے غلو کیا تھا تو ان سے کہا گیا کہ نہ مسیح عبودیت سے مترفع ہیں اور نہ ہی وہ جو ان سے بھی درجہ میں بلند ہیں (مثلا مقرب فرشتے) اھ، جواب دیا گیا کہ ترقی اس متنازع فیہ تفضیل کو مستلزم نہیں، یہ دراصل حسبِ مقام ہوا اور یہ اس طور کہ ہر دو یعنی فرشتے اور حضرت مسیح اللہ کے عباد میں سے ہیں تو ان کا رد کرتے ہوئے کہا کہ مسیح جن کے تم مشاہد رہے، نے اللہ کی عبادت سے تکبر نہ کیا اسی طرح انہوں نے بھی جو تم سے غائب ہیں یعنی فرشتے، اور نفوس اپنے سے غائب کیلئے بنسبت حاضر کے أَهْيَب ہوتے ہیں اور اس لئے کہ جن صفات کی وجہ سے انہوں نے حضرت مسیح کو اپنا معبود بنا لیا تھا مثلا دنیا سے زہد، مغیبات پر اطلاع اور اللہ کے اذن سے مردوں کو زندہ کرنا، وہ فرشتوں میں بھی موجود ہیں تو اگر یہ کسی کے معبود ہونے کا موجب ہیں تو انہیں بھی معبود بنا لینے کا بطریقِ اولیٰ موجب ہوئیں لیکن اس کے باوصف وہ

اللہ کی عبادت سے استنکاف نہیں کرتے اور اس ترقی (ذکر) سے زیرِ نظر تفضیل لازم نہیں

بیضاوی لکھتے ہیں اس عطف کے ساتھ ان حضرات نے احتجاج کیا ہے جو فرشتوں کو انبیاء سے افضل گردانتے ہیں اور کہتے ہیں یہ نصاریٰ کے مقامِ عبودیت سے حضرت مسیح کے رفع پر رد کیلئے کہا ہے اور یہ مقتضی ہے کہ معطوف علیہ درجہ میں اس (یعنی معطوف) سے اعلیٰ ہو (فتح کی عبارت یہ ہے: و ذلك يقتضي أن يكون المعطوف عليه أعلىٰ درجة منه حتى يكون عدم استنكافهم كالدليل على عدم استنكافه) تا کہ ان کا عبادت سے عدم استنکاف ان (یعنی حضرت مسیح) کے عدم استنکاف پر دلیل کی مانند ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ آیت عبادِ مسیح وملائکہ کے رد کیلئے کہی گئی ہے تو عطف کے ساتھ مبالغہ مراد ہے کثرت کے اعتبار سے نہ کہ تفضیل! جیسے کوئی کہے: (أصبح الأمير لا يخالفه رئيس ولا مرؤوس) (یعنی وہ ایسا امیر ہے کہ نہ کوئی رئیس اسکا مخالف رہا اور نہ مرؤوس۔ یعنی عوام میں سے کوئی) بالفرض اگر تفضیل بھی مراد ہے تو اس کی غایت ان مقرب فرشتوں کی تفضیل ہے جو عرش کے گرد ہیں (نہ کہ سب کی) بلکہ ان میں سے وہ حضرت مسیح سے رتبہ میں بلند ہوں اور یہ مطلق طور سے ایک جنس کی دوسری جنس پر تفضیل کو مستلزم نہیں!

طیبی کہتے ہیں ان کیلئے دلالت نہ ہوگی مگر اس صورت میں کہ تسلیم کیا جائے کہ آیت فقط نصاریٰ کے رد میں نازل ہوئی ہے تب (یہ معنی کرنا) صحیح ہوگا کہ حضرت مسیح عبودیت سے مترفع نہیں اور نہ وہ جو ان سے ارفع ہیں، جو اس کا مدعی ہے اسے یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ نصاریٰ حضرت مسیح پر تفضیلِ ملائکہ کے معتقد تھے جبکہ وہ اس اعتقاد کے حامل نہ تھے بلکہ وہ تو حضرت مسیح میں الوہیت کے قائل ومعتقد تھے لہذا اس کے ساتھ مستدل کا استدلال تام نہیں، کہتے ہیں آیت کا سیاق اسلوبِ تتمیم ومبالغہ سے ہے نہ کہ ترقی کیلئے! اس لئے کہ اس سے قبل ذکر کیا: (إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَّاحِدٌ۔۔۔ إلى قوله۔ ۔ وَكِيلًا) تو وحدانیت، مالکیت اور قدرتِ تامہ کی تقریر کی پھر اس کے پیچھے عدم استنکاف کا بیان کیا تو تقدیر یہ ہے کہ جو اس کے ساتھ متصف ہے وہ مستحق نہیں کہ استکبار کرے اس پر وہ اے نصاریٰ جنہیں تم الٰہ خیال کرتے ہو اس سبب کہ تم انہیں صاحبِ کمال سمجھتے ہو اور نہ فرشتے جنہیں تمہارے غیر نے اللہ بنا رکھا ہے اس سبب کہ وہ انہیں متصف بالکمال سمجھتے ہیں! بقول ابن حجر بغوی نے یہ ملخصا ذکر کیا ہے، ان کے الفاظ ہیں کہ یہ (یعنی قولہ: وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ) مقامِ مسیح پر ان کے مقام کی رفعت کیلئے نہیں کہا بلکہ ان لوگوں کا رد کرتے ہوئے جو مدعی تھے کہ ملائکہ آلہہ ہیں تو ان کا رد کیا جیسے نصاریٰ کا جو تثلیث کے مدعی ہیں، اسی سے یہ قولہ تعالی ہے: (قُل لَّآ اَقُولُ لَكُمْ عِندِىْ خَزَآئِنُ اللهِ وَلَآ اَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَآ اَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ)[الأنعام: ۵۰] تو نفی کی کہ آپ ملک ہوں تو (کیا؟) دلالت ملی کہ وہ افضل ہیں، اس کا تعقب کیا گیا کہ دراصل اس کی اس لئے نفی کی کیونکہ مشرکین نے آپ سے خزائن اور علمِ غیب کی طلب کی اور یہ کہ آپ فرشتوں کی سی خصوصیات والے ہوں عدم اکل وشرب اور جماع میں اور یہ ان کے اس انکار کی نمط میں سے ہے کہ اللہ تعالی ان کی مثل بشر کو رسول نہیں بنا سکتا (جیسے آج بھی کثیر اہل اسلام کا یہی ادعاء ہے) تو نفی کی کہ آپ فرشتے ہوں، یہ تفضیل کو مستلزم نہیں پھر اللہ تعالی نے جب حضرت محمد اور حضرت جبرئیل کا وصف کیا تو فرمایا: (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ)[التكوير: ۱۹] اور نبی اکرم کے حق میں فرمایا: (وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ)[التكوير: ۲۲] اور دونوں وصفوں کے مابین بونِ بعید ہے، تعقب ہوا کہ یہ ان لوگوں کے رد میں نازل ہوئیں جن کا دعوی تھا کہ آپ کے پاس شیطان یہ سب لے کر آتا ہے تو حضرت جبریل کا یہ وصف دراصل نبی اکرم کی تعظیم کیلئے ہے، ایک دیگر جگہ نبی اکرم کا بھی بالکل یہی وصف

بیان ہوا ہے بلکہ اس سے بھی اعظم ، زمخشری نے یہاں سوئے ادب (اور گستاخی) کی حد کردی ہے اور ایسے الفاظ لکھے جو مقام محمدی کی تنقیص کو مستلزم ہیں، ائمہ نے ان کا شدومد سے رد کیا ہے، یہ ان کی بڑی زلات (یعنی اخطاء) میں سے ہے۔

(إلى شبرا) مستملی اور سرخسی کے ہاں (بشبر) ہے اسکی شرح کتاب ہذا کے اواخر کے باب (ذکر النبی ﷺ وروایتہ عن ربہ) میں آئے گی۔ یہ حدیث بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 16باب قَوْلِ اللَّهِ تعالَى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (اللہ کا وَجہٌ کے لفظ کا استعمال)

- 7406حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللَّهِ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ ﴾ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَعُوذُ بِوَجْهِكَ فَقَالَ ﴿ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَعُوذُ بِوَجْهِكَ .قَالَ ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا ﴾ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ هَذَا أَيْسَرُ .

طرفاه 4628، - 7313 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص: ۲۰۳)

اسکی شرح تفسیر سورۃ انعام میں گزری ہے۔ (هذا أيسر) ابن سکن کے نسخہ میں (هذه) ہے بقول ابن بطال اس آیت اور حدیث میں دلالت ہے کہ اللہ کیلئے وجہ ہے اور یہ اس کی صفاتِ ذات سے ہے جارحہ نہیں اور ان وجوہ کی مانند جو مخلوقین سے ہم مشاہدہ کرتے ہیں، جیسے ہم کہتے ہیں وہ عالم ہے لیکن یہ نہیں کہتے کہ وہ ان علماء کی مانند ہے جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، ان کے غیر نے کہا آیت دال ہے کہ مرادِ ترجمہ ذاتِ مقدسہ ہے اور اگر یہ صفاتِ فعل میں سے صفت ہوتی تو یہ بھی ہلاکت کی لپیٹ میں آجاتی جیسے دیگر صفات (یعنی فعلی) آگئیں اور یہ محال ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں اللہ کیلئے وجہ کا وجود ہے اس طور پر جو اسکے لائق ہے بغیر اس کی خلق کے وجوہ سے مشابہت کے اور یہ اللہ کی صفاتِ ذاتیہ میں سے ہے، جہاں تک اس کی صفاتِ فعل تو یہ اس کی مشیت اور ان کے فعل کے اس کے ارادہ کے ساتھ ہیں جب وہ چاہے مثلاً نزول ، استواء، محبت اور بغض اور عدم فعل سے جب اس کی مشیت نہ ہو ان کا ہلاک وفناء لازم نہیں، جہاں تک اس سے نفیِ جارحہ کی بات تو یہ مجمل لفظ ہے، شریعت میں اس سے سکوت ہے اس کے لئے نظیر گزری ہے) راغب کہتے ہیں اصلِ وجہ معروف جارحہ ہے اور جب چہرہ (انسان) کا اولین عضو ہے جس پہ توجہ پڑتی ہے اور ظاہر بدن کا اشرف ترین عضو ہے تو ہر شئ کے مستقبل میں اور اسکے مبدأ اور اشراق میں اس کا استعمال ہوا، مثلاً کہا گیا: (وجه النهار) (یعنی دن کے شروع میں) اور (وجه كذا) أي ظاهره! بسا اوقات وجہ کا ذات پر اطلاق ہے جیسے: (كَرَّمَ الله وَجْهَهُ) اسی طرح یہ قولہ تعالیٰ: (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلَالِ وَالْإِكْرَام)[الرحمن: ۲۷] اور: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا هُوَ) اسی طرح: (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ) بعض نے کہا وجہ سے مراد قصد ہے ای (يبقى ما أُرِيدَ بِهِ وَجْهُهُ) (یعنی وہی کچھ باقی رہے گا جسکے اسکی رضا کا ارادہ کیا گیا) بقول ابن حجر یہ آخری سفیان وغیرہ سے منقول ہے اس بارے تفسیر سورہ القصص کے شروع میں ذکر گزرا، کرمانی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ آیت اور حدیث میں وجہ سے مراد ذات یا وجود یا یہ لفظِ زائد ہے یا ایسا وجہ جو (مخلوق) کے وجوہ کی مانند نہیں کیونکہ عضوِ معروف پر اسے محمول

کرنا مستحیل ہےتو تاویل یا پھر تفویض (یعنی معنی و مفہوم اللہ کے سپرد کر دینا کہ وہی اسکا اعلم ہے) متعین ہے! بیہقی کہتے ہیں قرآن اور سنتِ صحیحہ میں وجہ کا ذکر متکرر ہے، بعض جگہ یہ صفتِ ذات ہے مثلاً صحیح بخاری کی حضرت ابوموسی سے روایت کہ (رداء الكبرياء على وجهه) اور بعض جگہ یہ (من أجل) (یعنی : کی وجہ سے) کے معنی میں ہے جیسے اس آیت میں: (إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ)[الدهر: ۹] اور بعض جگہ یہ رضا کے معنی میں ہے جیسے: (يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ)[الكهف: ۲۸] اور: (إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلىٰ) [الليل: ۲۰] جزماً یہاں عضو مراد نہیں۔

- 17باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾ (اللہ کیلئے آنکھوں کا اثبات)

تُغَذّٰى وَقَوْلِه جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾ (یعنی تصنع کا معنی ہے: پرورش پائے، اور ایک آیت میں کہا: ہماری آنکھوں کے سامنے وہ [کشتیِ نوحؑ] چلتی رہی)

(تغذیٰ) مستملی اور اصیلی کے ہاں تاء کی پیش اور غین کی زبر کے ساتھ ہے تغذیہ سے، نسخہ صغانی میں دالِ مہملہ کے ساتھ ہے، اور یہ فتح اول اور ایک تاء کے حذف پر نہیں کیونکہ یہ(تصنع) کی تفسیر ہے، تفسیر سورۃ طہ میں یہ گزرا بقول ابن تین یہ تفسیرِ قتادہ ہے، کہا جاتا ہے: (صنعت الفرس) جب اچھی طرح اس کی نگہداشت کرے۔(وقوله تعالى: تَجْرِىْ بِأَعْيُنِنَا) أى بعلمنا (یعنی ہمارے علم میں اسکا چلنا ہوگا)۔

علامہ انور باب(ولتصنع على عينى) کی بابت کہتے ہیں تو عین ، وجہ اور ان کے امثال سب نعوت میں سے ہیں، حضرت موسی کی شان میں یہ کلمات کتنے میٹھے ہیں۔

- 7407حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ قَالَ ذُكِرَ الدَّجَّالُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَخْفَى عَلَيْكُمْ إِنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَيْنِهِ -وَإِنَّ الْمَسِيحَ الدَّجَّالَ أَعْوَرُ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ .

أطرافه 3057، 3337، 3439، 4402، 6175، 7123، - 7127 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۵۳۵)

- 7408حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنَا قَتَادَةُ قَالَ سَمِعْتُ أَنَساً عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا بَعَثَ اللّٰهُ مِنْ نَبِيٍّ إِلاَّ أَنْذَرَ قَوْمَهُ الأَعْوَرَ الْكَذَّابَ إِنَّهُ أَعْوَرُ وَ إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ كَافِرٌ

طرفه - 7131 (سابقہ، مزید کہا کہ اسکی آنکھوں کے درمیان کافر لکھا ہے)

یہ دونوں کتاب الفتن میں مشروحاً گزری ہیں۔(إلى عينه) اکثر نے موسی بن اسماعیل عن جویریہ سے یہی نقل کیا، ابومسعود نے اطراف میں بجائے موسی کے مسدد ذکر کیا مگر اول صواب ہے اسے عثمان دارمی نے کتاب الرد علی بشر مریسی میں موسی بن اسماعیل سے اس کا مثل نقل کیا، عبداللہ بن محمد بن اسماء نے بھی اسے اپنے چچا جویریہ سے آخر کی اس زیادت کے بغیر اسے روایت کیا، اسے ابویعلی

نے اور حسن بن سفیان نے اپنی اپنی مسند میں ان سے تخریج کیا، اسماعیلی نے ان دونوں سے اسے نقل کیا ہے، راغب کہتے ہیں عین جارحہ ہے، کسی شئ کے محافظ و مراعی (یعنی نگران) کو (عین) کہا جاتا ہے اسی سے ہے: (فلان بعینی) یعنی میں اس کی حفاظت کرتا ہوں، اسی سے یہ قولہ تعالیٰ ہے: (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا)[هود: ۳۷] اى نحن نراك ونحفظك (یعنی ہم تمہیں دیکھیں گے اور تمہاری حفاظت کریں گے) اسی کا مثل ہے: (تَجْرِىْ بِأَعْيُنِنَا) اور: (وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِىْ)[طه: ۳۹] أي بحفظي (یعنی میری حفاظت میں) کہتے ہیں عین کا لفظ کثیر اور معانی کیلئے بھی مستعار ہے، ابن بطال لکھتے ہیں مجسمہ نے حدیث کے جملہ: (و أشار بيده إلى عينه) سے تمسک کرتے ہوئے کہا کہ اس میں دلالت ہے کہ اس کی آنکھ دیگر آنکھوں کی طرح ہے اس کا اس کے لئے جسمیت کے استحالہ کے ساتھ تعقب کیا گیا، اس لئے کہ جسم حادث ہے جبکہ وہ قدیم ہے تو دلالت ملی کہ اس سے مراد نفیِ نقص ہے، اس بارے کچھ بحث باب (و كان الله سميعا بصيرا) میں گزری ہے،

بیہقی کہتے ہیں ان میں سے بعض نے کہا عین (یعنی اللہ کیلئے آنکھ کا ذکر) صفتِ ذات ہے جیسا کہ چہرہ کی بابت بھی گزرا، بعض نے کہا عین سے مراد رؤیت ہے اس پر قولہ: (ولتصنع على عيني) کا معنی ہے: (لتكون بمرآىٰ مني) (یعنی ہمارے سامنے) اسی طرح یہ قولہ: (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا) [الطور: ۴۸] أي بِمَرْآىٰ مِنَّا، نون برائے تعظیم ہے، وہ اول کی ترجیح کی طرف مائل ہیں کیونکہ یہی سلف کا مذہب ہے حدیث کے جملہ: (وأشار بيده) کے ساتھ یہ متاید ہے کیونکہ اس میں ان حضرات کے رد کا ایماء ہے جو اسے بمعنی قدرت قرار دیتے ہیں اس کے ساتھ تصریح کی ان حضرات کے قول نے جو کہتے ہیں کہ یہ صفتِ ذات ہے، ابن منیر کہتے ہیں اللہ کیلئے حدیثِ دجال سے اثباتِ عین پر وجہِ استدلال اس کے ان الفاظ سے ہے: (إن الله ليس بأعور) اس جہت سے کہ عرفاً اعور عدم عین ہے اور ضدِ عور ثبوتِ عین ہے تو جب یہ نقص منزوع ہوا تو اس کے عکس کے ساتھ ثبوتِ کمال لازم ہوا اور وہ وجودِ عین ہے اور یہ برائے فہم علی سبیل التمثیل والتقریب ہے نہ کہ اثباتِ جارحہ کے معنی پر (یہاں محشی لکھتے ہیں بلکہ حدیث نفیِ عور کی اپنی حقیقت پر ہے جیسا کہ نبی اکرم نے بیان کیا اور اس میں صفتِ عین کا اللہ تعالیٰ کیلئے اثبات ہے جیسا کہ صریح القرآن والحدیث میں ہے برخلاف صفتِ دجال کے، دو آنکھیں [ہونا] صفتِ کمال ہے اس طور جو اللہ کی ذات کے ساتھ لائق ہو اور یہ کسی صورت بھی مخلوقین کے جوارح سے مشابہ نہیں جیسے کہا: ليس كمثله شيء ہاں یہ ہے کہ کبھی عقل اس کی کنہ اور حقیقت کی طرف مہتدی نہیں ہوتی لیکن عقلِ سلیم نہ اسکی نفی کرتی ہے اور نہ استحالہ! بلکہ اثبات کے ضمن میں سمعِ صریح کے وہ موافق ہے! جہاں تک اہلِ کلام ہیں تو وہ زعم کرتے ہیں کہ ان کی عقول اللہ سے ان صفات کی نفی کرتی ہیں اللہ اس سے بلند ہے، جب ہم ان صفات کی کیفیات کے اپنے علم کی نفی کریں تو ان کے معانی معلوم ہیں اور یہ اللہ کیلئے ثابت ہیں اس کیلئے وجہ لائق پر وہ ان میں اپنی خلق کے مشابہ نہیں، یہی اہل سنت والجماعت کا قول ہے تو اہل اسلام پر واجب ہے کہ اس کا تماسک کریں اور اس کی مخالفت سے بچیں)

کہتے ہیں اہلِ کلام کے عین و وجہ اور ید جیسی صفات بارے تین اقوال ہیں ایک کہ یہ صفاتِ ذات ہیں جن کا سمع نے اثبات کیا ہے اور عقل ان کی طرف مہتدی نہیں، دوم یہ کہ عین صفتِ بصر، ید صفتِ قدرت اور وجہ صفتِ وجود سے کنایہ ہے، سوم انہیں اسی طرح گزار دینا جیسے ان کا ورود ہوا کہ ان کا مفہوم و معنی اللہ کی طرف مفوض کر دیا جائے (محشی یہاں لکھتے ہیں ہمارے شیخ [یعنی مرحوم ابن باز]

کہتے ہیں صواب یہ ہے کہ اس قول میں حرج نہیں اگر قائل کی مراد اللہ کیلئے دو آنکھوں کا اثبات ہے اس وجہ پر جو اسکی ذات کیلئے لائق ہے بغیر تکلیف ۔۔۔۔۔ الخ تو یہ حدیث اللہ کیلئے دو آنکھوں کے اثبات کی ادلہ میں سے ہے بغیر اس کے کہ خلق کے ساتھ مشابہت ہو)

الشیخ شہاب الدین سہروردی اپنی کتاب العقیدہ میں لکھتے ہیں اللہ نے اپنی کتاب میں خبر دی اور رسول اکرم کی حدیث سے بھی استواء، نزول، نفس، ید اور عین ثابت ہیں تو اس ضمن میں تشبیہ اور تعطیل کے ساتھ تصرف نہ کیا جائے کہ اگر اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اِخبار نہ ہوتا تو کوئی اس حمیٰ (یعنی چراہگاہ) کے گرد گھومنے کی جسارت نہ کرتا، طیبی کہتے ہیں یہی معتمد مذہب ہے اور سلف صالح نے یہی کہا ہے، بعض کہا نبی کریم اور کسی بھی صحابی سے صحیح التصریح کے طریق سے اس باب میں کسی تاویل کرنے کا وجوب منقول نہیں اور اور نہ ان کے ذکر سے کہیں ممانعت وارد ہے اور محال سے ہے کہ اللہ اپنے نبی کو اپنی طرف سے نازل کردہ کی تبلیغ کا حکم دے اور یہ آیت نازل کرے: (اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)[المائدة : ۳] پھر اس باب کا ترک کرے تو جس کی نسبت اس کی طرف جائز ہے اور جس کی جائز نہیں، کے مابین تمییز نہ کرے جبکہ اپنی ہر بات کو آگے پہنچا دینے کی ترغیب دی اور فرمایا تھا: (لِيُبَلِّغِ الشاهدُ الغائبَ) اسی لئے صحابہ نے آپ کے اقوال، افعال، احوال اور صفات روایت کئے اور جو کچھ آپ کی موجودی میں کیا گیا وہ بھی اور جس کی بابت آپکا پتہ چلا کہ صحابہ نے کیا یا کہا ہے تو یہ سب دال ہے کہ وہ ان پر ایمان پر متفق ہیں اس طور پر جو اللہ نے ان کی بابت چاہا، مخلوقات کی مشابہت سے اللہ کی تنزیہہ اس فرمان کی رو سے واجب ہے: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)[الشورىٰ: ۱۱] تو جس نے ان کے بعد اس روش کی خلاف ورزی کی وہ ان کے راستہ سے جدا ہوا، مجھ سے سوال ہوا کہ کیا اس حدیث کے قاری (اور محدث) کیلئے جائز ہے کہ وہی کچھ کرے جو (یہ حدیث بیان کرتے ہوئے) نبی پاک نے کیا؟ (یعنی آنکھ کی طرف اشارہ) میں نے بتوفیق ایزدی یہ جواب دیا کہ اگر مجلس میں ایسے لوگ ہوں جو اس اعتقاد پر اس کے موافق ہیں اور معتقد ہیں کہ اللہ تعالیٰ صفاتِ حدوث سے منزہ ہے اور محض (نبی اکرم کی) تاسی اس کے مدنظر ہے تب جائز ہے لیکن اولیٰ ترک ہے اس ڈر سے کہ بعض اللہ کی تشبیہ کے شبہ میں نہ پڑ جائیں

کہتے ہیں اثباتِ تنزیہہ اور اس سے مادہِ تشبیہہ کے حسم (یعنی رد اور نقض) کے ضمن میں جو معنی مجھے سوجھا ہے یہ کسی شارح کی کلام میں نہیں دیکھا وہ یہ کہ آنجناب کا اپنی آنکھ مبارک کی طرف اشارہ عینِ دجال کی نسبت سے تھا کہ وہ اس (میری) آنکھ کی طرح صحیح تھی مگر اس پر عور (یعنی کانا پن) طاری ہوا اس کے دعوائے الوہیت میں اس کی زیادتِ کذب (پر نشانی اور دلالت) کیلئے، یعنی یہ نقص اسے لاحق ہوا وہ تو اپنے سے اس نقص کے ازالہ پر قادر نہیں چہ جائے کہ اوروں کا خدا بن بیٹھے (یہاں محشی نے وہی نوٹ لکھا جو بارہا گزرا کہ واجب ہے کہ اللہ کیلئے عینین، یدین اور وجہ کی صفت کا اس وجہ پر اثبات کریں جو اس کی شان کے لائق ہے بغیر تکلیف ۔۔۔ تو اس کی ذات ذوات سے اور اس کی صفات دیگر کی صفات سے مشابہ نہیں تو سب پر ایمان لانا واجب ہے بغیر تکلیف ۔۔۔۔ جیسے ان کی عدم تاویل کرنا بھی واجب ہے اسی طرح اسماء وصفات کے ضمن میں تفویض [یعنی یہ رائے کہ اللہ ہی ان کے معنی سے واقف ہے] کی روش جائز نہیں مگر کیفیات کی نہ کہ ان کی معانی کی)۔

18 - باب قَوْلِ اللّٰهِ ﴿ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ﴾

(اللہ خالق، باریٔ اور مصور ہے)

اکثر کے ہاں(هو الخالق الخ) ہے لیکن کریمہ بنت احمر کی روایت سے بعض نسخوں میں (هو الله الخالق الخ) ہے جیسے تلاوت میں ہے! طیبی لکھتے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ تینوں الفاظ باہم مترادف ہیں لیکن یہ کہنا وہم ہے، خالق خلق سے ہے اس کی اصل: (التقدير المستقيم) ہے ایقاع پر اس کا اطلاق ہے جو (إيجاد شيء على غير مثال) ہے (یعنی بغیر کسی سابق مثال کے کسی شئ کی ایجاد) جیسے اس کا قول: (خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ)[الأنعام : ۷۳] اسی طرح تکوین پر جیسے کہا: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ)[النحل:۴] اور(البارئ) برء سے ہے، اس کی اصل: (خلوص الشيء من غيره) ہے (یعنی شئ کا اپنے غیر سے خلاصی پانا) یا تو اس سے علی سبیل التخلص اسی پر ان کا قول ہے: (بَرَأَ فلانٌ مِنْ مرضه) اور(برأ الْمَدْيُوْنُ مِنْ دَيْنِهِ) (یعنی اسے قرض سے چھٹکارا ملا) اسی سے ہے: (استبرأت الجارية) (یعنی لونڈی کا استبرائے رحم کیا۔یعنی اس کے ایامِ ماہواری کا انتظار کیا تا کہ پتہ چلے کہ حاملہ تو نہیں) یا علی سبیل الانشاء (یعنی بنانے اور اختراع کے لحاظ سے) اسی سے ہے: (برأ الله النَّسَمَةَ) (یعنی اللہ نے نفس کو پیدا کیا) بعض نے اس کا یہ معنی کیا کہ ایسا خالق جو نظام میں خلل پیدا کرنے، تفاوت اور تنافر سے بری ہے، مصور(مُبْدِعُ صُوَرِ المخترعات) (یعنی ایجادات کی صورتیں گھڑنے والا) اور مقتضائے حکمت کے حساب سے انہیں ترتیب دینے والا پس اللہ ہر شئ کا خالق ہے اس معنی میں کہ وہ ان کا موجد ہے، اصل سے اور بلا اصل اور ہر شئ کا باریٔ ہے اپنی حکمت کے اقتضاء کے مطابق بغیر تفاوت واختلال کے اور ہر شئ کا مصور ہے اس صورت میں جس پر اسکے خواص مترتب ہیں اور ان کے ساتھ اس کا کمال تام ہے

تینوں صفاتِ فعل سے ہیں الا یہ کہ خالق سے مراد مقدر لیا جائے تب یہ صفاتِ ذات سے ہوں گی اس لئے کہ تقدیر کا مرجع ارادہ ہے اس پر تقدیر اولاً واقع ہوتی ہے پھر وجہِ مقدر کے مطابق، ثانیا احداث واقع ہوتا ہے پھر ثالثاً تصویر بالتسویہ (یعنی اعضاء برابر کئے جانا) وقوع پذیر ہوتا ہے، اھ حلیمی کہتے ہیں خالق کا معنی ہے جس نے مبدعات کی کئی اصناف بنائیں اور ان میں سے ہر صنف کیلئے قدر بنائی، باریٔ کا معنی ہے: (الْمُوجِدُ لِمَا كان في معلومه) (یعنی ان کا موجد جو اسکے علم میں تھے) اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا)[الحديد: ۲۲] کہتے ہیں اور محتمل ہے کہ اس سے مراد اعیان کا قالب ہو اس لئے کہ اس نے پانی، مٹی، آگ اور ہوا کو لاشیٔ سے ابداع کیا پھر اس سے مختلف اجسام تخلیق کئے، مصور کا معنی ہے:(الْمُهَيِّئُ للأشياء على ما أرادَهُ من تشابُهٍ وتخالُفٍ) (یعنی اشیاء کیلئے اپنے حسبِ ارادہ تشابہ اور عدم تشابہ دینے والا) راغب لکھتے ہیں خلق بمعنی ابداع نہیں مگر اللہ کیلئے، اسی طرف اس آیت میں اشارہ دیا: (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ)[النحل: ۱۷] اور جو موجود بالاستحالہ ہوتا ہے کبھی وہ اس کے غیر کے لئے بھی اللہ تعالی کی تقدیر کے ساتھ واقع ہو جاتا ہے، جیسے حضرت عیسیٰ کو ارشاد کیا: (وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي)[المائدة : ۱۱۰] غیر اللہ کے حق میں خلق تقدیر کے معنی میں واقع ہے اور معنائے کذب میں، باریٔ اللہ تعالی کے وصف کے ساتھ اخص ہے۔

(والبرية الخلق) بعض نے کہا اسکی اصل ہمز ہے تو یہ (برأ) سے ہے، بعض نے کہا اس کی اصل (بری) ہے (بريت العود) سے، بعض نے کہا بریۃ بریٰ سے ہے قصر کے ساتھ اور یہ تراب ہے تو محتمل ہے کہ اس کا معنی ہو:(مُوجِدُ الخلق من البرى) (یعنی مٹی سے خلق کا موجد) مصور کا معنی ہے:(الْمُهَيِّئُ) اللہ تعالیٰ نے کہا:(يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ)[آل عمران: ۶] صورت اصل میں: (ما يَتَمَيَّزُ به الشيءُ عن غيره) (یعنی جس سے ہر شئ دیگر سے متمیز ہو) اسی سے محسوس جیسے انسان اور فرس اور اسی طرح

معقول جیسے عقل و رؤیت جیسی صفات جن کے ساتھ انسان مختص ہے، ان ہر دو کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ) اور (وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ) اور (هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ)۔

- 7409حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا مُوسَى هُوَ ابْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ عَنِ ابْنِ مُحَيْرِيزٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ فِي غَزْوَةِ بَنِي الْمُصْطَلِقِ أَنَّهُمْ أَصَابُوا سَبَايَا فَأَرَادُوا أَنْ يَسْتَمْتِعُوا بِهِنَّ وَلَا يَحْمِلْنَ فَسَأَلُوا النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ مَا عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَفْعَلُوا فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَتَبَ مَنْ هُوَ خَالِقٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.وَقَالَ مُجَاهِدٌ عَنْ قَزَعَةَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ فَقَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلَّا اللَّهُ خَالِقُهَا .

أطرافه 2229، 2542، 4138، 5210، - 6603 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ۴۲۵)

بقول ابوعلی جیانی شیخِ بخاری ابن منصور ہیں بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے اگرچہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ ابن راہویہ ہوں کیونکہ انہوں نے بھی عفان سے روایت کی ہے لیکن وہ ہمیشہ (أخبرنا) ہی کہتے ہیں لیکن یہاں نسخ میں (حدثنا) ثابت ہے تو یہ ابن منصور ہونے کیلئے مؤید ہے، حدیث کی مفصل شرح کتاب النکاح میں گزری۔

(وقال مجاهد عن قزعة) یہ ابن یحی ہیں اور مجاہد جو مشہور مکی مفسر ابن جبر ہیں، کے طبقہ کے ہیں لہذا یہ روایت عن الاقران ہے۔(سألت أبا سعيد الخ) یہاں یہی حذفِ مسؤول عنہ کے ساتھ واقع ہوا، غیر ابوذر کے ہاں (سألت) کی بجائے (سمعت) ہے، مسلم اور اصحابِ سنن ثلاثہ نے اسے سفیان بن عیینہ عن عبداللہ بن ابونجیح عن مجاہد سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ذُكِرَ العزل عند رسول الله ﷺ فقال: وَلِمَ يَفْعَلُ ذلك أحدُكم) یہ نہیں فرمایا کہ ایسا نہ کرے پھر بقیہ حدیث ذکر کی جو یہاں مذکور ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس باب میں خالق سے مراد(المبدع المُنْشِئ لأعيان المخلوقين) ہے(یعنی مخلوق کے اجسام کا ابداع وانشاء کرنے والا) اور یہ ایسا معنی ہے کہ اللہ کا اس میں کوئی مشارک نہیں، کہتے ہیں اللہ نے ہمیشہ اپنے آپ کو خالق کا نام دیا ہے اس معنی میں کہ وہ تخلیق کرے گا کیونکہ قدامتِ مخلوق مستحیل ہے، کرمانی کہتے ہیں (ألا وهي مخلوقة) کا معنی ہے:(مقدرة الخلق) (یعنی جس کی خلق مقدر ہے) یا(معلومة الخلق عند الله) (یعنی اللہ کو اسکی خلق بارے معلوم ہے) کہ وجود کی طرف اس کا ابراز ضروری ہے۔

- 19باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ (قرآن میں اللہ کی دو ہاتھوں کا ذکر)

ابن بطال لکھتے ہیں ان آیات میں اللہ کیلئے دو ہاتھوں کا اثبات ہے اور یہ دونوں اللہ کی صفاتِ ذات میں سے ہیں، دو عضو نہیں (محشی نے اختلافی نوٹ لکھا کہ یہ بابِ صفات میں مسکوت عنہ نفی ہے، واجب یہ ہے کہ وقوف کیا جائے اس پر جو اللہ اور اس کے رسول نے باب الاسماء والصفات میں نفی کی ہے اسی طرح انہوں نے جن کا اثبات کیا، اس پر وقوف کرنا بھی واجب ہے) برخلاف مشبتہ کے مشبہہ اور معطلہ میں سے جہمیہ کے، ان کے رد میں جنہوں نے زعم کیا کہ یہ قدرت کے معنی میں ہیں یہی کافی ہے کہ ان کا اجماع ہے

کہ اسکے لئے ایک قدرت ہے مثبتہ کے قول میں جبکہ نفاۃ کے قول میں اس کے لئے کوئی قدرت نہیں اس لئے کہ وہ قائل ہیں کہ وہ لذاتہٖ قادر ہے، اس امر پر دال کہ یدین بمعنی قدرت نہیں ابلیس کو اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا ہے: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ) [ص: ۷۵] اس معنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جو موجبِ سجدہ ہوا تو اگر ہاتھ بمعنی قدرت ہوتا تو پھر حضرت آدم اور ابلیس کے مابین [خلقت کے اعتبار سے] کوئی فرق نہ ہوتا اس لحاظ سے کہ دونوں اللہ کی قدرت سے پیدا کئے گئے ہیں پھر ابلیس جواباً کہہ سکتا تھا کہ آدم کیلئے مجھ پر کیا فضیلت ہے کہ تو نے مجھے بھی اپنی قدرت سے تخلیق کیا اور اسے بھی تو جب کہا: (خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) [ص: ۷۶] تو یہ حضرت آدم کے اس اختصاص پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے دونوں ہاتھوں سے تخلیق کیا ہے، کہتے ہیں اور یہ بھی جائز نہیں کہ یدین سے مراد دو نعمتیں لی جائیں کیونکہ مخلوق کی مخلوق کے ساتھ خلق مستحیل ہے کیونکہ نعمتیں بھی مخلوق ہیں، ان (یعنی یدین) کے صفتِ ذات ہونے سے لازم نہیں کہ وہ جارحتین (یعنی دو عضو) ہوں

ابن تین کہتے ہیں قولہ: (وبيده الأخرى الميزان) ید کی یہاں قدرت کے ساتھ تاویل کیلئے دافع ہے اسی طرح ابن عباس کی حدیثِ مرفوع میں آپ کا یہ قول: (أول ما خلق الله القلم فأخذه بيمينه و كلتا يديه يمين) (یعنی اللہ نے سب سے پہلے قلم کی تخلیق کی تو اسے دائیں ہاتھ سے پکڑا اور اللہ کے دونوں ہاتھ داہنے ہیں) ابن فورک کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ ید بمعنی ذات ہے اور یہ اس قولہ تعالیٰ کے مثل میں مستقیم ہے: (مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا) [یٰس: ۷۱] بخلاف اس قولہ تعالیٰ کے: (لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ) کہ یہ ابلیس کے رد میں کہا گیا، اگر ذات پر اسے محمول کریں تو رد متجہ نہیں ٹھہرتا، بعض نے کہا یہ بطورِ تمثیل کہا تا کہ تقریبِ فہم ہو کیونکہ معہود ہے کہ جس نے کسی شئ کے ساتھ اعتناء و اہتمام کیا وہ اپنے ہاتھوں کے ساتھ اس کا مباشر ہوتا ہے (یعنی فعل کرنے والا) تو اس سے مستفاد ہے کہ خلقِ آدم کا اعتناء و اہتمام ان کے غیر کی تخلیق سے بڑھ کر تھا (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ صفاتِ ذاتیہ کے باب میں تعطیل کی روش سے ہے کہ یدین کی عنایت و اہتمام کے ساتھ تاویل کی اور یہ باطل ہے، واجب یہی کہ یدین کا اللہ کیلئے اثبات کیا جائے اللہ کیلئے وجہِ لائق پر بغیر تکییف۔۔۔ تو ہمارا اس امر پر ایمان ہونا چاہئے کہ اللہ نے حضرت آدم کو اختصاصا اور تشریفاحقیقۃً اپنے دو ہاتھوں سے تخلیق کیا)

لغت میں ید کا اطلاق کئی معانی پر ہے ہم نے پچیس معانی جمع کئے ہیں بعض حقیقت اور بعض مجاز کے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے: جارحہ (یعنی عضو) قوت، جیسے کہا: (دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ) [ص: ۱۷] مُلک، جیسے: (إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ) [الحدید: ۲۹] عہد جیسے کہا: (يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) [الفتح: ۱۰] اسی سے (شاعر کا) یہ قول ہے: (هذى يدى لك بالوفاء) استسلام و انقیاد جیسے شاعر نے کہا: (أطاع يداً بالقول فهو ذَلُوْل) نعمت، کسی نے کہا: (وكَمْ لِظلام الليل عندى مِنْ يدٍ) ذلت جیسے: (حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ) [التوبۃ: ۲۹] (آگے خالی جگہ ہے) مثال اس آیت سے دی: (أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) [البقرۃ: ۲۳۷] سلطان، طاعت، جماعت، طریق، جیسے کہا جاتا ہے: (أخذتُهم يدُ الساحل) (یعنی ساحلی راستے سے چلے) متفرق ہونا جیسے (ضرب المثل بنی): (تفرقوا أَيْدِي سَبَأ) حفاظت ونگہ بانی، اسی طرح ایک معنی ہے: (يد القوس أعلاها) (یعنی کمان کا اوپر والا کنارہ) تلوار کا قبضہ: (يد السيف)، (يد الرحى عود القابض) (یعنی جہاں سے چکی

چلانے والا اسے پکڑ کر چلاتا ہے)، پرندے کا پر، اور مدت، کہا جاتا ہے: (لا ألقاه يد الدهر) (یعنی میں ساری عمر اس سے نہ ملوں گا)، (يد الثوب) ما فضلَ منه (یعنی کپڑے کا فاضل حصہ)، (يدالشيء أمامه) (شئ کا اگلا حصہ)، طاقت، نقد ونقد، جیسے: (بعتُهُ يداً بيدٍ) (یعنی نقد ونقد) وغیرہ، اس کے تحت چار احادیث نقل کی ہیں، تیسری کے چار اور چوتھی کے دو طرق ہیں۔

- 7410 حَدَّثَنِي مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَجْمَعُ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ فَيَقُولُونَ لَوِ اسْتَشْفَعْنَا إِلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ يَا آدَمُ أَمَا تَرَى النَّاسَ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَأَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتَهُ وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ شَفِّعْ لَنَا إِلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكَ وَيَذْكُرُ لَهُمْ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ وَلَكِنِ ائْتُوا نُوحًا فَإِنَّهُ أَوَّلُ رَسُولٍ بَعَثَهُ اللَّهُ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ فَيَأْتُونَ نُوحًا فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ وَلَكِنِ ائْتُوا إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ الرَّحْمَنِ فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ لَهُمْ خَطَايَاهُ الَّتِي أَصَابَهَا وَلَكِنِ ائْتُوا مُوسَى عَبْدًا آتَاهُ اللَّهُ التَّوْرَاةَ وَكَلَّمَهُ تَكْلِيمًا فَيَأْتُونَ مُوسَى فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ لَهُمْ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ وَلَكِنِ ائْتُوا عِيسَى عَبْدَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ وَكَلِمَتَهُ وَرُوحَهُ فَيَأْتُونَ عِيسَى فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَلَكِنِ ائْتُوا مُحَمَّدًا ﷺ عَبْدًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ فَيَأْتُونِي فَأَنْطَلِقُ فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيْهِ فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ لَهُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي ثُمَّ يُقَالُ لِي ارْفَعْ مُحَمَّدُ وَقُلْ يُسْمَعْ وَسَلْ تُعْطَهْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَرْجِعُ فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي ثُمَّ يُقَالُ ارْفَعْ مُحَمَّدُ وَقُلْ يُسْمَعْ وَسَلْ تُعْطَهْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا رَبِّي ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَرْجِعُ فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي ثُمَّ يُقَالُ ارْفَعْ مُحَمَّدُ قُلْ يُسْمَعْ وَسَلْ تُعْطَهْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَرْجِعُ فَأَقُولُ يَا رَبِّ مَا بَقِيَ فِي النَّارِ إِلَّا مَنْ حَبَسَهُ الْقُرْآنُ وَوَجَبَ عَلَيْهِ الْخُلُودُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيرَةً ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ بُرَّةً ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مَا يَزِنُ مِنَ الْخَيْرِ ذَرَّةً .

أطرافه 44، 4476، 6565، 7440، 7509، 7510، - 7516 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص: ۳۲)

کتاب الرقاق کے اواخر میں اس کی شرح گزری سند میں ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (عن أنس) الرقاق میں ذکر کیا تھا کہ اس کے بعض طرق میں صیغۂ تحدیث ہے۔ (یجمع الله... کذلك) سب کے ہاں یہی ہے! میرا خیال ہے کذلک کا اول حرف لام ہے اور اشارہ روزِ قیامت کیلئے ہے یا (لما یذکر بعد) مسلم کی معاذ بن ہشام عن ابیہ سے روایت میں ہے: (یجمع الله المؤمنین یوم القیامة فیهتمون لذلك) سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ کی روایت میں ہے: (یهتمون۔ أو۔ یلهمون لذلك) شک کے ساتھ، آگے باب (وُجُوهٌ یومئذ ناضرة) میں ہمام عن قتادہ سے روایت میں: (حتي یهیموا بذلك) آئے گا۔ (اشفع لنا إلی ربك) یہی اکثر کے ہاں ہے اس طریق کے غیر میں بھی یہی مذکور ہے ابوذر کے غیرِ کشمیہنی سے نسخۂ بخاری میں (شفع) ہے! کرمانی کہتے ہیں یہ تشفیع سے ہے اس کا معنی ہے قبولِ شفاعت اور یہ یہاں مراد نہیں تو محتمل ہے کہ تثقیل تکثیر یا مبالغہ کیلئے ہو۔ (لست هناك) دونوں جگہ اکثر کیلئے یہی ہے، ابوذر عن سرخسی کے ہاں: (هنا کم) ہے۔ (فیؤذن لی) ابوذر عن کشمیہنی میں: (ویؤذن) ہے۔ (قل یسمع) ابوذر کی سرخسی اور کشمیہنی سے نسخہ میں دونوں جگہ: (تسمع) ہے۔ (تعطه) ابوذر کی مستملی سے روایت میں (تعط) ہے۔

- 7411 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَدُ اللَّهِ مَلأَى لاَ يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ سَحَّاءُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَقَالَ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فَإِنَّهُ لَمْ يَغِضْ مَا فِی يَدِهِ وَقَالَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَبِيَدِهِ الأُخْرَى الْمِيزَانُ يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ .

أطرافه 4684، 5352، 7419، - 7496 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص: ۲۷۶)

(ید الله) تفسیر سورۃ ہود میں مذکور اسی روایت میں حدیث کے شروع میں یہ زیادت تھی: (أَنْفِقْ أُنْفِقْ علیك) یہ زیادت ہمام کی روایت میں بھی ہے لیکن مسلم نے تو اس میں اسے ذکر کیا البتہ بخاری نے اسے مفرد انقل کیا جیسا کہ باب (يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللهِ) میں ذکر ہوگا وہاں بجائے (ید الله) کے (یمین الله) ہے، اس کے ساتھ تعاقب کیا گیا ان کا جنہوں نے یہاں ید کے لفظ کو نعمت کے ساتھ مفسر کیا اس سے بھی ابعد جنہوں نے خزائن کے ساتھ مفسر کیا اور کہا اس لئے خزائن پر اس کا اطلاق کیا کیونکہ ہاتھ کے ساتھ ان میں تصرف ہوتا ہے (محشی لکھتے ہیں ابن حجر رحمہ اللہ نے بجا طور پر ان دونوں تاویلوں کو رد کیا، واجب یہی ہے کہ ان سب نصوص میں ہر قسم کی تاویل سے احتراز کیا جائے اور ان کے ظاہر پر ان کا اجراء ہو، اللہ تعالیٰ کے لئے وجہِ لائق پر تو اللہ کے لئے دو ہاتھ ہیں جیسے اس کے لئے انگلیاں، سمع، بصر، حیات اور علم و دیگر صفاتِ علیٰ اور اسمائے حسنیٰ ہیں ہمارا ان سب پر ایمان ہے بغیر تحریف، تعطیل، تکییف اور تمثیل کے، یہی اس باب میں واجب و متعین ہے)۔

(ملآی) ملآن کی تانیث، مسلم کی روایت میں ملآن بھی واقع ہوا ہے بعض نے کہا یہ غلط ہے جب کہ بعض نے اس کی ارادۂ یمین کے ساتھ توجیہہ کی کیونکہ وہ مذکر و مونث دونوں طرح مستعمل ہے اسی طرح کف بھی، ملآی/ملآن سے مراد اس کا لازم

ہے وہ یہ کہ واللہ تعالی غایتِ غنی میں ہے اوراس کے پاس رزق کے ایسے خزائن ہیں کہ خلائق کے علم میں ان کی کوئی انتہاء نہیں۔ (لا يغيضها) أى لاينقصها ، کہا جاتا ہے:(غاضَ الماء يغيض إذا نَقَصَ)۔(سحاء) أى دائمة الصَّبّ (یعنی دائمی بہنے والا) سَحَّ يسحُّ مضارع میں سین پر زیر اور پیش دونوں جائز ہیں، مسلم میں یہ (سحا) بلفظِ مصدر مضبوط ہے۔

(الليل الخ) ظرفیت پر دونوں منصوب ہیں ،رفع بھی جائز ہے مسلم کی روایت میں ہے:(سح الليل و النهار) اضافت کے ساتھ اور حاء کی زبر کے ساتھ ،اس پر پیش بھی جائز ہے۔ (منذ خلق الله الخ) نسخہ ابو ذر میں لفظِ جلالت ساقط ہے یہی روایتِ ہمام میں۔(فإنه لم يغض) ہمام کی روایت میں ہے: (لم ينقص ما في يمينه) طیبی کہتے ہیں جائز ہے کہ(ملآى ، لا يغيضها و سحاء و أرأيت) يد اللہ کے لئے مترادف اخبار ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ تینوں ملآ ی کے اوصاف ہوں اور یہ بھی جائز ہے کہ (أرأيتم) استیناف ہو جس میں معنائے ترقی ہے گویا جب کہا کہ وہ ملآ ی ہے تو کمی ہو جانے کے جواز کا ایہام ہوا(کہ خرچ کرتے رہنے سے کمی تو آئے گی) تو (لا يغيضها شيء) کہہ کر اس کا ازالہ کیا، کہا گیا سحاء غیض کی طرف اشارہ ہے اسے ذکرِ لیل ونہار سے دال علی استمرار کے ساتھ مقرون کیا پھر اس کے بعد وہ ذکر کیا جو دال ہے کہ یہ امرِ ظاہر ہے کسی ذی بصر وبصیرت پر مخفی نہیں پھر(أرأيتم) کے ساتھ تطاولِ مدت پر اشتمال ہے کیونکہ یہ خطابِ عام ہے اور اس میں ہمزہ برائے تقریر ہے

کہتے ہیں جب اس کلام بلاغت نظام کو من حیث المجموع بغیر اسکی مفردات کی طرف نظر کئے دیکھا جائے تو زیادتِ غِنی ، کمالِ وسعت ، غایت درجہ کی جود وسخا اور کشائش کے ساتھ عطاء ظاہر ہے۔

(وقال عرشه على الماء) ہمام کی روایت سے قال کا لفظ ساقط ہے ذکرِ عرش کی یہاں مناسبت یہ ہے کہ سامع قولہ:(خلا السموات و الأرض) سن کر اس صورت حال کے لئے متطلع ہو جو ان کی تخلیق سے قبل تھے تو (تشنگی دور کرنے اور زیادتِ معلومات کے لئے) ذکر کیا کہ ان سے قبل عرش پانی پر تھا جیسا کہ بدء الخلق کی حدیثِ عمران بن حصین میں یہ الفاظ گزرے: (كان الله و لم يكن شيء قبله و كان عرشه على الماء ثم خلق السموات والأرض)۔

(و بيده الأخرى الميزان الخ) خفض ورفعِ مذکور میزان سے متعلق ہیں ،خطابی کہتے ہیں میزان مثل ہے مراد خلق کے درمیان (رزق کی) تقسیم ہے اسی طرف خفض و رفع کے ساتھ اشارہ کیا بقول داؤدی میزان کا معنی ہے کہ اس نے (قَدَّرَ الأشياء و وَقَّتَها وحَدَّدَها) تو کوئی نفع وضرر کا مالک نہیں مگر اسی سے اور اسی کے ساتھ ،روایتِ ہمام میں ہے: (وبيده الأخرى الفيض أو القبض) بخاری کے ہاں یہی شک کے ساتھ ہے بقول عیاض اس کے بعض رواۃ کے ہاں (بغیر شک کے (الفيض) ہے اول اشہر ہے، مسلم میں بلاشک (القبض) ہے،عیاض کہتے ہیں قبض سے مراد موت کے ساتھ قبضِ ارواح اور فیض سے مراد احسان بالعطاء ہے ،کبھی یہ بمعنی الموت ہوتا ہے، کہا جاتا ہے:(فاضَتْ نفسُهُ) (یعنی اس کی روح پرواز کی گئی) ضاد اور ظاء کے ساتھ بھی کہا گیا ہے اھ،

اولی یہ ہے کہ معنائے میزان کے ساتھ مفسر کیا جائے تا کہ اسی باب کی روایتِ اعرج کے موافق ہو کیونکہ جس کا میزان کے ساتھ وزن کیا جاتا ہے اس کا پلڑا یا اوپر ہوتا ہے یا پھر جھکتا ہے اسی طرح جو قبض کیا جائے ، یہ بھی محتمل ہے کہ قبض سے مراد منع ہو کیونکہ اس سے قبل قولہ (سحاء الليل و النهار) میں اعطاء مذکور ہوا تو یہ اس آیت کی مثل ہو گا: (وَاللهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ)[البقرة:۲۴۵] مسلم کی

حدیثِ نواس بن سمعان میں۔آگے باب (الميزان بيد الرحمن يرفع أقواما و يضع آخرين) میں اس کا ذکر ہوگا۔اسی طرح مسلم اور ابن حبان کی حدیثِ ابوموسی میں ہے:(إن الله لا ينام ولا ينبغي أن ينام يخفض القسط و يرفعه) (یعنی اللہ کو نیند نہیں آتی اور سونا اسکے لئے لائق بھی نہیں، وہ میزان کو جھکاتا اور بلند کرتا ہے) اس کا ظاہر یہ ہے کہ قسط سے مراد میزان ہے اور یہ اس بات کی مؤیدات میں سے ہے کہ (يخفض و يرفع) میں ضمیرِ مستتر میزان کے لئے ہے جیسے اسی کے ساتھ کلام کا آغاز ہوا، مازری کہتے ہیں قبض و بسط کا ذکر۔اگرچہ قدرت واحد ہے۔لوگوں کی تفہیم کے لئے ہے (اس امر کے اظہار کے لئے) کہ وہ اس کے ساتھ فعلِ مختلفات کرتا ہے، قولہ(بيده الأخرى) کے ساتھ مخاطبین کی عادت کی طرف اشارہ کیا کہ دونوں ہاتھوں کے ساتھ ان کے ہاں اشیاء کا تعاطی (یعنی لین دین) ہوتا ہے تو تصرف پر اپنی قدرت سے ذکرِ یدین کے ساتھ تعبیر کیا اس معنائے مراد کی تفہیم کے لئے جس کے لوگ معتاد ہیں، تعقب ہوا کہ لفظ بسط حدیث میں واقع نہیں، جواب دیا گیا کہ اس کی تفہیم اس کے مقابل سے ہے جیسا کہ گزرا۔

- 7412حَدَّثَنَا مُقَدَّمُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي الْقَاسِمُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِاللَّه عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِﷺ أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَقْبِضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْأَرْضَ وَتَكُونُ السَّمَوَاتُ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ رَوَاهُ سَعِيدٌ عَنْ مَالِكٍ وَقَالَ عُمَرُ بْنُ حَمْزَةَ سَمِعْتُ سَالِمًا سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِهَذَا .

أطرافه 3194، 7404، 7453، 7553، - 7554 (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

- 7413وَقَالَ أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ

أطرافه 4812، 6519، - 7382 (ایضاً)

تفسیر سورہ النور میں شیخ بخاری اور ان کے چچا کا ذکر گزرا۔ (يقبض يوم القيامة الخ) باب(قوله ملك الناس) کی حدیثِ ابو ہریرہ میں یہ الفاظ تھے: (يقبض الله الأرض و يطوى السموات بيمينه) عمر بن حمزہ۔آگے اسے موصول کرنے والوں کا ذکر آئے گا۔کی روایت میں ہے:(يَطْوِى اللهُ السَّمٰواتِ يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى و يطوى الأرضَ ثم يأخذهن بشماله) ابوداؤد کے ہاں (بشماله) کی بجائے (بيده الأخرىٰ) ہے ابن وہب کی اسامہ بن زید عن نافع و ابوحازم عن ابن عمر سے روایت میں یہ زیادت کی: (فيجعلهما فى كفه ثم يرمى بهما كما يرمى الغلام بالكرة) (یعنی اپنے ہاتھ میں لے ایسے انہیں پھینکے گا جیسے لڑکا گیند پھینکتا ہے)۔

(أنا الملك) عمر بن حمزہ کے ہاں یہ زیادت ہے:(أين الجبارون أين المتكبرون) ۔(رواه سعيد عن مالك) یعنی نافع سے، اسے دارقطنی نے غرائبِ مالک اور ابو قاسم لالکائی نے السنہ میں ابوبکر شافعی محمد بن خالد آجری کے ہاں سعید سے نقل کیا(فتح کی عبارت میں: من طريق أبى بكر الشافعي کے بعد ہے: عند محمد بن خالد آجرى عن سعيد! تو شائد یہ[عند] کی بجائے[عن] ہو) سعید جو ابن داؤد بن زنبر ہیں جو مدنی ساکنِ بغداد اور محدثِ رے تھے، ابوعثمان کنیت تھی بخاری میں ان

کا ذکر صرف اسی جگہ ہے الادب المفرد میں ان سے تحدیث کی ہے ایک جماعت نے ان میں جرح کی ہے، انہوں نے اپنی روایت میں کہا نافع نے انہیں تحدیث کیا کہ عبداللہ بن عمر نے انہیں خبر دی، سعید نام کے ایک راوی نے بھی مالک سے روایتِ احادیث کیا ہے، یہ سعید بن کثیر بن عفیر ہیں، یہ بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں لیکن یہ روایت ہم نے ان کی روایت سے نہیں پائی، مزی اور ایک جماعت نے تصریح کی ہے کہ بخاری کے ہاں یہ تعلیق زبیری سے ہے۔

(وقال عمر بن حمزة) یعنی ابن عبداللہ بن عمر جن کا ذکر الاستقاء میں گزرا ہے، ان کے شیخ سالم، ابن عبداللہ بن عمر ہیں ان کی یہ حدیث مسلم ور ابوداؤد وغیرہما نے ابواسامہ عنہ سے موصول کی، بیہقی کہتے ہیں اس میں عمر بن حمزہ ذکرِ شمال کے ساتھ متفرد ہیں ابن عمر سے اسے نافع اور عبید اللہ بن مقسم نے اس کے بغیر نقل کیا ہے حضرت ابو ہریرہ وغیرہ نے بھی اسے نبی اکرم سے اسی طرح (یعنی ذکرِ شمال کے بغیر) روایت کیا، مسلم کے ہاں عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا مروی ہے: (المقسطون يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن و كلتا يَدَيْهِ يمينٌ) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے:(قال آدم اخترت يمين ربي و كلتا يدي ربي يمين) اسے ابو یحیی قتات عن مجاہد سے قولہ تعالیٰ : (وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِيْنِهٖ)[الزمر : ٦٧] کی تفسیر میں نقل کیا، کہتے ہیں یہ روایت اسی طرح وارد ہے کہ اس میں شمال کے لفظ کا اللہ تعالیٰ کے ایک ہاتھ پر اطلاق بطورِ مقابلہ ہمارے ہاں متعارف کی بناء پر ہوا جبکہ اکثر روایات میں اللہ پر اس کے اطلاق سے تحرز واقع ہوا ہے بلکہ کہا ہے کہ اس کے دونوں ہاتھ یمین ہیں تا کہ اس کی صفت میں کسی نقص کا توہم نہ ہو کیونکہ ہمارے اعتبار سے شمال یمین سے اضعف ہوتا ہے (شائد اللہ کے یدین کی بابت یمین کہنے کا مطلب یہ ہو کہ دونوں قدرت، عطاء اور اخذ وقبض میں ایک جیسے ہیں، کوئی اضعف نہیں البتہ امرِ واقع کے لحاظ سے ایک دایاں اور ایک بایاں ہی ہے) بیہقی لکھتے ہیں بعض اہلِ نظر یہ رائے رکھتے ہیں کہ ید صفت ہے عضو نہیں اور کتاب یا سنتِ صحیحہ میں جہاں بھی اس کا ذکر ہوا ہے تو مراد اس کے ساتھ مذکور کائن (یعنی کسی فعل) سے اس کا تعلق ہے جیسے طی، اخذ، قبض، بسط، قبول، شح اور انفاق وغیرہ جیسے صفت کا اس کے مقتضا کے ساتھ بغیر مماسة کے تعلق ہوتا ہے اس میں کسی بھی صورت تشبیہ نہیں، کئی اس کی حسبِ لائق تاویل کے قائل ہیں اھ، اس بابت باب (تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ) میں خطابی کی کلام ذکر کی جائے گی۔ (وقال أبو اليمان الخ) اس پر باب قولہ تعالیٰ (ملك لناس) میں بات ہوئی ہے۔

- 7414حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ سَمِعَ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي مَنْصُورٌ وَسُلَيْمَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِاللَّهِ أَنَّ يَهُودِيًّا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْجِبَالَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْخَلَائِقَ عَلَى إِصْبَعٍ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ ثُمَّ قَرَأَ ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾ .قَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ وَزَادَ فِيهِ فُضَيْلُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِاللَّهِ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَعَجُّبًا وَتَصْدِيقًا لَهُ .

أطرافه 4811، 7415، 7451، - 7513 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۵۱۹)

سفیان سے ثوری، منصور سے ابن معتمر، سلیمان سے اعمش، ابراہیم سے نخعی اور عبیدہ سے مراد ابن عمرو ہیں، ثوری کی منصور سے ان کے قول پر عبیدہ شیبان بن عبدالرحمٰن نے منصور سے متابعت کی ہے جو تفسیر سورۃ الزمر میں گزری اسی طرح فضیل بن عیاض نے، ان کی روایت آگے آرہی ہے اور مسلم کے ہاں جریر بن عبدالحمید نے، اعمش سے ان کے قول میں حفص بن غیاث نے ان کی مخالفت کی ہے، ان کی روایت اسی باب میں مذکور ہے اسی طرح مسلم کے ہاں جریر، ابو معاویہ اور عیسی بن یونس نے اور اسماعیلی کے ہاں محمد بن فضیل نے تو ان سب نے اعمش سے روایت کرتے ہوئے: (عن إبراهيم عن علقمة) کہا بجائے عبیدہ کے، شیخین کا تصرف مقتضی ہے کہ اعمش کے ہاں یہ دونوں حوالوں سے ہے، ابن خزیمہ نے (أعمش عن إبراهيم عن علقمة) اور منصور نے ابراہیم عن عبیدہ ذکر کیا، یہ دونوں صحیح ہیں۔ (قال يحيى) یہ قطان ہیں۔ (وزاد فيه فضيل الخ) یہ موصول ہے بعض کا معلق خیال کرنا وہم ہے! مسلم نے اسے احمد بن یونس عن فضیل سے موصول کیا۔ (أن يهودياً جاء) علقمہ کی روایت میں ہے: (جاء من أهل الكتاب) فضیل بن عیاض کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (جاء حبر) شیبان نے (من الأحبار) بھی مزاد کیا۔ (يا محمد) روایتِ علقمہ میں (يا أبا القاسم) ہے، فضیل کی روایت میں دونوں کے مابین جمع کیا۔ (يمسك السموات) شیبان کی روایت میں یمسک کی بجائے (يجعل) ہے، فضیل نے (يوم القيامة) بھی مزاد کیا، اسماعیلی کی ابو معاویہ سے روایت میں ہے: (أ بَلَغَكَ يا أبا القاسم أن الله يحمل الخلائق) (یعنی کیا آپ کو یہ بات پہنچی کہ اللہ سب خلائق کو اٹھائے گا)۔ (والشجر على إصبع) علقمہ کے ہاں (الثرىٰ) بھی مذکور ہوا شیبان کی روایت میں ہے: (الماء و الثرىٰ) فضیل بن عیاض کی روایت میں ہے: (الجبال و الشجر على إصبع و الماء و الثرى على إصبع)۔

(والخلائق) یعنی دیگر مخلوقات! فضیل اور شیبان کی روایتوں میں ہے: (وسائر الخلق) ابن خزیمہ نے محمد بن خلاد عن قطان عن اعمش سے یہ زیادت بھی کی کہ محمد نے کہا یحی نے اپنی انگلی کے ساتھ ان کا شمار کیا، احمد بن حنبل نے بھی کتاب السنہ میں یحی بن سعید سے اسی طرح تخریج کیا اور کہا یحی اپنی انگلی سے اشارہ کرنا شروع ہوئے، ایک پر دوسری کو رکھتے رہے (یعنی مخلوقات کا شمار کرتے ہوئے) حتی کہ آخر پر آئے اسے ابو بکر خلال نے کتاب السنہ میں ابو بکر مروزی عن احمد سے روایت کیا اور کہا میں نے ابو عبداللہ (یعنی امام احمد) کو دیکھا کہ ایک ایک انگلی کے ساتھ اشارہ کررہے ہیں ترمذی کے ہاں ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ ایک یہودی کا نبی اکرم سے گزرا ہوا تو فرمایا اے یہودی ہمیں کوئی بات سناؤ، وہ گویا ہوا اے ابو القاسم آپ کیا کہیں گے جب اللہ تعالیٰ آسمانوں کو اس پر، زمینوں کو اس پر، پانی کو اس پر، پہاڑوں کو اس پر اور دیگر تمام خلائق کو اس پر رکھے گا، ابو جعفر نے یعنی اس کے ایک راوی نے اولا اپنی چھنگلی پھر دوسری انگلیوں حتی کہ باری باری کر کے انگوٹھے کی طرف اشارہ کیا بقول ترمذی یہ حدیث حسن غریب صحیح ہے ہروی کے ہاں مسروق کے مرفوع مرسل میں بھی اسی طرح کی زیادت ہے۔ (ثم يقول أنا الملك) علقمہ نے اپنی روایت میں اس کا تکرار کیا فضیل نے اس سے قبل (ثم يَهُزُّهُنَّ) کی زیادت کی۔

(فضحك رسول) روایتِ علقمہ میں ہے: (فرأيت النبي ﷺ ضحك) اس کا مثل جریر کی روایت میں بھی ہے اس

میں ہے: (ولقد رأيت الخ) -(حتى بدت نو اجذه) یہ ناجز کی جمع ہے ہنستے ہوئے جو دانت دکھائی دیتے ہیں، بعض نے کہا انیاب (یعنی کچلی کے دانت) اور بعض نے داڑھیں کہا جبکہ بعض کا قول ہے کہ داڑھوں کی اندرونی کنارے جو اقصائے حلق میں ہوتے ہیں شیبان نے یہ زیادت بھی کی: (تصديقاً لقول الحبر) فضیل کی یہاں مذکور روایت میں ہے: (تعجباً و تصديقاً له) مسلم کے ہاں یہ الفاظ مذکور ہیں: (تعجبا مما قال الحبر تصديقا له) ان کی روایتِ جریر میں ہے: (و تصديقا له) اسے ابن خزیمہ نے اسرائیل عن منصور کی روایت سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (حتى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تصديقاً لقوله) بقول ابن بطال ذکرِ اصبع جارحہ پر محمول نہ کیا جائے بلکہ اس امر پر کہ یہ صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے نہ تکیف ہے اور نہ تحدد، اور یہ اشعری کی طرف منسوب ہے، ابن فورک سے منقول ہے کہ جائز ہے کہ اصبع خلق ہو جسے اللہ نے تخلیق کیا تو اس پر یہ سب لادے گا اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس سے قدرت و سلطان مراد ہو (یہاں محشی نے وہی حاشیہ لکھا جو قبل ازیں بارہا گزرا کہ یہ اللہ کی صفتِ ذاتیہ کا حجود ہے اور اللہ کے لئے حقیقۃً صفتِ اصابع سے تعطیل ہے اس پر جو احادیثِ صحیحہ میں وارد ہوا لہذا یہ دونوں اقوال باطل ہیں اور اللہ سے اس صفت کی نفی کو متضمن ہیں واجب حقیقۃً اللہ کے لئے اس کا اثبات ہے بلا تکییف ....الخ ان کی حقیقت و کیفیت کی کھوج میں نہ پڑنا بھی واجب ہے)

جیسے قائل کا قول: (ما فلان إلا بين إصبعي) (یعنی فلاں تو میری انگلی کے درمیان ہے) جب وہ اس پر اپنی قدرت ہونے کی بابت بتلانا چاہے (جیسے اس تعبیر کو اردو میں یوں بیان کیا جاتا ہے: میں تمہیں اپنی انگلیوں کے درمیان مسل دوں گا یا چٹکی میں مسل دوں گا) ابن تین نے اول کی یہ کہہ کر تائید کی کہ (على إصبع) کہا ہے (على إصبعيه) نہیں (یعنی اپنی طرف راجع ضمیر استعمال نہیں کی) ابن بطال کہتے ہیں حاصلِ حدیث یہ ہے کہ مخلوقات کا ذکر کیا اور ان سب پر اللہ تعالیٰ کی قدرتِ تامہ بارے بیان کیا تو نبی اکرم اس کی بات کی تصدیق کا اظہار کرتے ہوئے ہنس دیئے اور اس کے اللہ کی قدرت میں اس کے استعظام پر تعجب کرتے ہوئے کہ یہ اللہ کے لئے کون سی بڑی بات ہے یعنی یہ تو اس کی قدرتِ کاملہ کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں اسی لئے یہ آیت تلاوت فرمائی: (وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ) یعنی اس کی مخلوقات پر قدرت کا درست اندازہ نہیں لگایا اس حد پر جس تک وہم و گمان منتہی ہو کیونکہ وہ تو ان سب مخلوقات کے لاشئ پر امساک پر بھی قادر ہے جیسے آجکل یہی امرِ واقع ہے، اللہ کا فرمان ہے: (إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُوْلَا)[فاطر: ۴۱] اور فرمایا: (رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) [الرعد: ۲]

خطابی کہتے ہیں اصبع کا ذکر نہ قرآن میں ہے اور نہ مقطوع بہ حدیث میں اور متقرر ہو چکا ہے کہ ید جارحہ نہیں (محشی لکھتے ہیں یہ نفی مجمل ہے جو مسکوت عنہ ہے اور یہ حق و باطل دونوں کو متضمن ہے تو اگر مراد مخلوق کے ایدی سے مشابہت کی نفی ہے تب تو حق ہے لیکن نفیِ صحیح کے ساتھ تعبیر کیا جائے اور اگر مراد حقیقۃً اللہ کے لئے دو ہاتھ ہونے کی نفی ہے اس وجہ پر جو اس کے لئے لائق ہے تو یہ بلاشک باطل ہے، واجب یہی ہے کہ جس سے اسماء و صفات کے ضمن میں نصوص ساکت ہیں اس پر سکوت اختیار کیا جائے) حتی کہ ان کے ثبوت سے ثبوتِ اصابع کا توہم ہو بلکہ یہ توقیف ہے جسے شارع نے اطلاق کیا تو نہ اس میں تکییف کی جائے اور نہ تشبیہ دی جائے (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ اور آگے کی کلام صریحا باطل ہے اور مولداتِ عقول اور شبہاتِ ضلال کی بنا پر نفیِ نصوص کی طرف لے جاتی ہے اس میں اللہ تعالیٰ کے لئے تعطیل ہے اس چیز کی جس کا وہ صفات میں سے مستحق ہے جو سب کی سب اس کی نسبت سے کمال اور حق ہیں تو واجب یہی

ہے کہ اللہ کے لئے اثباتِ صفات ہو، انہی میں سے انگلیاں بھی اس حقیقت پر جواس کے لئے لائق ہے جیسے اس کے لئے حیات، علم، قدرت اور وجہ ہے یہ سب اس کے لائق وجہ وطریق پر بغیر تحریف..........الخ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کی ہر قسم کی مشابہت سے منزہ ہے ذات وصفات اور افعال میں: لیس کمثله شيء ، اور لم یکن له کفوا أحد، فاعبُدُهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ، هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ، آنجناب کا ضحک مبارک اس یہودی کی بات کی تصدیق وتقریر کی غرض سے تھا کیونکہ آپ مقامِ تبلیغ وتبیان پر فائز تھے کتمان آپ کے لئے جائز نہ تھا، ہم اللہ کی پناہ کے طالب ہیں اس امر سے کہ اس کی طرف یا اس کے رسول کی طرف بلا علم ازرہِ فریب، ظلم اور جہل کی کوئی بات منسوب کریں)

اور شائد ذکرِ اصابع اس یہودی کی تخلیط سے تھا کیونکہ یہود مشبہہ ہیں اور جس تورات کے وہ مدعی ہیں اس میں کئی ایسے الفاظ ہیں جو بابِ تشبیہہ میں سے ہیں مذاہبِ مسلمین سے ان کا کوئی تعلق نہیں! جہاں تک اس یہودی عالم کی بات پر آپ کا ہنسنا تو یہ رضا وانکار دونوں کو محتمل ہے، راوی نے جو اسے برائے تصدیق کہا یہ ان کا ذاتی گمان ہے، یہ حدیث کئی طرق سے مروی ہے مگر کسی میں یہ زیادت نہیں بتقدیرِ صحت تو کبھی چہرے کی لالگی دیکھ کر اسے خجالت پر محمول کر دیا جاتا ہے اسی طرح زردی دیکھ کر خوف پر جبکہ حقیقت میں (بسا اوقات) معاملہ اس کے برخلاف ہوتا ہے کہ کبھی یہ لالگی بدن میں حادث کسی امر کے باعث ہوتی ہے، بالفرض اگر یہ محفوظ ہے تو یہ آیت: (والسموات مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ)[الزمر: ٦٧] کی تاویل پر محمول ہے یعنی ان کے طی (یعنی لپیٹ دئے جانے) پر اس کی قدرت اور ان کے جمع کرنے میں اللہ کیلئے سہولتِ امر اس شخص کے بمنزلہ جس نے کوئی شئ اپنی کف میں رکھی اس طور کہ کچھ انگلیوں کے ساتھ انہیں تھامے رکھا، عربوں کی (اور اردو میں بھی) امثال ومحاورات میں سے ہے کہ (مثلا) فلاں انگلی سے چیز اٹھا سکتا ہے اھ ملخصا،

بعض نے اس ورودِ اصابع کے انکار کا تعقب کیا کیونکہ متعدد احادیث میں ان کا ذکر وارد ہوا ہے جیسے مسلم کی نقل کردہ حدیث: (إن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) (بقول ابن حجر) اور یہ ان پر اعتراض نہیں بنتا کیونکہ انہوں نے در اصل قطعیت کی نفی کی ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں قولہ: (إن الله يمسك الخ) یہ سب اس یہودی کا قول تھا اور وہ تجسیم کے معتقد تھے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ (شخص ذو جوارح) (یعنی اعضاء والی ذات) ہے جیسے یہی اعتقاد اس امت کے غالی مشبہہ کا بھی ہے، نبی اکرم کا ہنسنا اس یہودی کے جہل سے ازرہِ تعجب تھا اسی لئے اس موقع پر یہ آیت پڑھی: (وما قدروا الله حق قدره) یعنی اسکی ایسی معرفت نہ کی جو اس کی معرفت کا حق ہے اور حقِ تعظیم ادا نہیں کیا تو یہ صحیح ومحقق روایت ہے، جس نے (وتصديقا له) کی زیادت کی ہے تو یہ لاشئ ہے کیونکہ یہ راوی کے قول سے ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ نبی پاک محال کے مصدِق نہ ہو سکتے تھے اور یہ اوصاف اللہ کے حق میں محال ہیں کہ اگر وہ ہاتھ اور اصابع و جوارح والا ہوتا تو ہم میں سے کسی ایک کی طرح کا ہوتا تو اسے بھی افتقار، حدوث، نقص اور عجز لاحق ہوتا جو ہمیں ہوتے ہیں اور اگر معاملہ یہ ہوتا تو اس کا اللہ ہونا بھی مستحیل ہوتا کیونکہ ایسی صفت والے کیلئے اگر الوہیت روا ہوتی تب تو دجال کیلئے بھی یہ صحیح ہوتی اور یہ محال ہے تو اس کی طرف مفضی جو ہے وہ کذب ہے لہذا یہودی کا یہ قول کذب ومحال ہے اسی لئے اللہ نے اس کے رد میں یہ آیت نازل کی: (وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ) نبی اکرم کا یہ تعجب اس کے جہل پر تھا تو راوی نے گمان کیا کہ اس کی تصدیق کیلئے تھا مگر ایسا نہیں

اگر کہا جائے یہ حدیثِ صحیح بھی تو ہے: (إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) تو جواب یہ ہے کہ جب ہمارے پاس اسکا مثل کلامِ صادق میں آئے تو اس کی تاویل کرنا ہوگی یا اس میں توقف اختیار کرنا ہوگا حتی کہ اس کی توجیہہ واضح ہو اس دعوائے قطعیت کے ساتھ کہ اس کا ظاہری معنی مستحیل ہے کہ اسے سچا ماننا ہی ہوگا جس کے صدق پر معجزات دال ہیں لیکن اگر کسی ایسے شخص کی زبان پر ایسی کلام جاری ہو جس پر کذب جائز ہے (یعنی جو جھوٹ بول سکتا ہے) بلکہ اس کے کذب وتحریف کی بابت صادق کی تصریح تھی تو یہ فی المعنی اس کی تصدیق باور نہ ہوگی بلکہ یہ اس کے ان الفاظ کی تصدیق تھی جو اس نے اپنے نبی کی کتاب سے نقل کی اور ہم اس امر پر قطع کرتے ہیں کہ اسکا ظاہر غیر مراد ہے

بقول ابن حجر یہ آخری بات جو انہوں نے بیان کی اس سے بہتر ہے جو شروع میں کہی تھی کیونکہ اس میں اس کے ثقات رواۃ پر طعن اور ثابت أخبار کا رد تھا اگر معاملہ راوی کی فہم بالظن کے برخلاف ہوتا تو اس سے نبی اکرم کی باطل پر تقریر اور انکار سے سکوت لازم آتا اور آپ اس سے بالکل بری ہیں، ابن خزیمہ نے شدت سے اس ادعاء کا انکار کیا ہے کہ نبی اکرم کا ضحک مبارک بطورِ انکار تھا اپنی صحیح کی کتاب التوحید میں اپنے طریق سے اس حدیث کو وارد کر کے لکھتے ہیں اللہ کا نبی اکرم اس امر سے جلیل ہے کہ ان کی موجودی میں آپ کا رب کسی ایسی صفت کے ساتھ موصوف کیا جائے جو اس کی صفات میں سے نہیں تو آپ بجائے انکار اور واصف پر ناراضی کے ہنس دیں بلکہ آپ سے یہ توقع تو اسے بھی نہ ہوگی جو آپ کی نبوت کا معترف ومقر نہیں ہے، الرقاق میں حضرت ابو سعید خدری سے مرفوعا روایت گزری جس میں تھا کہ قیامت کے روز زمین ایک روٹی کی مانند ہوگی (يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفؤ أحدكم خبزته)(یعنی اللہ تعالی ایسے اپنے ہاتھ میں اسے الٹ پلٹ کرے گا جیسے تمہارا ایک روٹی کو کرتا ہے) وہاں بھی ذکر گزرا تھا کہ ایک یہودی آیا اور اس نے بھی اسکے مثل بات کہی تو نبی اکرم صحابہ کی طرف دیکھ کر ہنس دئے۔

- 7415 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ سَمِعْتُ عَلْقَمَةَ يَقُولُ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَقَالَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالشَّجَرَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ وَالْخَلاَئِقَ عَلَى إِصْبَعٍ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الْمَلِكُ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ ضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ ثُمَّ قَرَأَ ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾

. أطرافه 4811، 7414، 7451، - 7513 (سابقہ)

- 20 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لاَ شَخْصَ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ (حدیث میں اللہ کیلئے لفظِ شخص کا ذکر)

ابن بطال کے ہاں شخص کی بجائے (أحد) ہے گویا یہ ان کا تصرف ہے۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں گویا بخاری اشارہ کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک نفس، شخص اور احد ایک ہی معنی میں واقع ہیں۔

- 7416 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ وَرَّادٍ

كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ عَنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ لَوْ رَأَيْتُ رَجُلاً مَعَ امْرَأَتِي لَضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ غَيْرَ مُصْفَحٍ فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ تَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ وَاللَّهِ لَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَغْيَرُ مِنِّي وَمِنْ أَجْلِ غَيْرَةِ اللَّهِ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا أَحَدَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْعُذْرُ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ بَعَثَ الْمُبَشِّرِينَ وَالْمُنْذِرِينَ وَلَا أَحَدَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْمِدْحَةُ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَعَدَ اللَّهُ الْجَنَّةَ وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ لَا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ

طرفه - 6846 (ترجمہ کیلئے جلد ۱۱ص:۲۴۷)

عبد الما لک سے مراد ابن عمیر ہیں راویِ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہیں جیسا کہ اواخر الحدود اور المحاربین میں اس پر تنبیہ گزری وہاں اسی سند کے ساتھ یہ حدیث (واللہ أغیر منی) تک نقل کی تھی وہیں اس قولِ مذکور کی شرح گزری اللہ کی غیرت پر ابن مسعود کی حدیث کی اثنائے شرح کلام گزری، ابن دقیق العید کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ کے قائل یا تو تاویل سے ساکت ہیں اور یا مؤول ہیں، یہ ثانی کہتے ہیں کہ غیرت سے مراد (المنع من الشیء والحمایة) ہے اور یہ دونوں لوازمِ غیرت میں سے ہیں تو بطورِ مجاز اس کا اطلاق ہوا جیسے ملازمت وغیرہ لسانِ عرب میں مستعمل اوجہ (محشی لکھتے ہیں یہ باطل قول ہے اور یہ نصوص کی بابت اشاعرہ کے مذہب کا نقل ہے کہ یا تفویض ہو یا تاویل ہو، جہاں تک حقیقی منزہین کا تعلق ہے تو وہ ہر اس چیز کا اثبات کرتے ہیں جس کا خود اس نے اپنے آپ کیلئے اور اس کے رسول نے اثبات کیا انہی میں سے غیرت ہے اللہ کیلئے دیگر لائق صفات کی طرح بغیر تمثیل، تعطیل۔۔۔الخ، مؤولہ کا اعتقاد یہ ہے کہ مجاز صفاتِ الہیہ کی طرف متطرق ہے، صواب یہ ہے کہ صفات سب کی سب عظمت وجلال کے لحاظ سے اللہ کیلئے لائق حقیقت پر ہیں اور قرآن وسنت میں متکلمین کی اصطلاح پر کوئی مجاز نہیں)۔

(ولا أحد أحب إلیه الخ) منذرین اور مبشرین سے مراد رسل ہیں، مسلم کی روایت میں ہے:(بعث المرسلین مبشرین ومنذرین) اور یہ اوضح ہے انہی کی ابن مسعود سے روایت میں ہے: (ولذلك أنزل الکتب والرسل) ای أرسل! ابن بطال کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ہے:(وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ) [الشوریٰ: ۲۵] تو اس حدیث میں عذر سے مراد توبہ وانابت ہے! یہی کہا، عیاض کہتے ہیں مطلب یہ کہ انہیں عقوبت وعذاب دینے سے پہلے مرسلین کو بھیجا تا کہ اِعذار وانذار (اور تمامِ حجت) ہو اور یہ اللہ کا یہ قول ہے:(لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ)[النساء: ۱۶۵] قرطبی نے المفہم میں بعض اہلِ معانی سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے (لا أحد أحب إلیه العذر الخ) والی بات(لا أحد أغیر من اللہ) کے بعد کہی تھی اور اس میں حضرت سعد بن عبادہ کی تنبیہہ مقصود تھی کہ صواب ان کی رائے (کہ جوانہوں نے کہا کہ اگر میں نے اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو پایا تو فوراً اسے قتل کر دوں گا) کے برخلاف ہے تو گویا کہا جب اللہ تعالیٰ باوجود اس کے کہ وہ غیرت میں تم سے اشد ہے اِعذار کو پسند کرتا ہے اور حجت کے بعد ہی مواخذہ کرتا ہے تو تم اس حالت میں قتل جیسا اقدام کیوں کر سکتے ہو؟(خاصی محلِ نظر بات اور باہم متناقض ہے، جب خود ہی کہہ رہے ہیں کہ اللہ حجت کے بعد ہی مواخذہ

کرتا ہے تو حضرت سعد کا مزعوم اقدام بھی تو حجت کے بعد ہی ہوتا وہ یہ کہ اگر ۔۔ یہ تنبیہ تو تب ہوتی اگر وہ کہتے کہ بغیر سبب کے فلاں کو قتل کر دوں گا)۔

(ولا أحد أحب إليه) أحب میں رفع ونصب دونوں جائز ہیں جیسا کہ الحدود میں گزرا۔ (المدحة من الله) میم کی زیر اور ہائے تانیث کے ساتھ اور میم کی زبر اور ہاء کے حذف کے ساتھ بھی، مدح اوصافِ کمال اور اَفضال کے ذکر کے ساتھ تعریف کرنے کو کہتے ہیں، قرطبی نے یہ کہا۔ (ومن أجل ذلك وعد الخ) اس میں یہی ایک مفعول کے للعلم بہ حذف کے ساتھ ہے، اس سے مراد جس نے اس کی اطاعت کی، مسلم کی روایت میں ہے:(وعد الجنة) اضمارِ فاعل کے ساتھ جو اللہ تعالیٰ ہے، بقول ابن بطال اس سے مراد اس کے وہ بندے جو اس کی طاعت کرتے اور جو اسے غیر لائق چیزوں سے منزہ مانتے ہیں اور اسکے انعامات (کے ذکر) کے ساتھ اس کے ثناء خواں ہیں تا کہ وہ اس پر ان کی مجازات کرے! قرطبی لکھتے ہیں غیرت اور عذر کے ساتھ مقرون ذکرِ مدح حضرت سعد کیلئے اس امر کی تنبیہ کے بطور تھا کہ وہ اپنی غیرت کے مقتضا پر عامل نہ بنیں اور کسی عجلت کا مظاہرہ نہ کریں بلکہ تأنی، ترفق اور تثبیت سے کام لیں تا کہ ان کیلئے وجہِ صواب کا حصول ہو تا کہ کمالِ ثناء و مدح اور اپنے ایثارِ حق، قمعِ نفس اور ہیجان کے وقت اس پر غلبہ کی صورت میں ثواب کے حصول کے حقدار بنیں اور یہ آپ کے اس فرمان کا نحو ہے:(الشديد من يملك نفسه عند الغضب) اور یہ متفق علیہ صحیح حدیث ہے، عیاض کہتے ہیں آپ کے قول(وعد الجنة) کا معنی یہ ہے کہ جب اس کا وعدہ کیا تو اسکے لئے کثرتِ سوال کی، اسکی طلب کی اور اس کی ثناء پر ترغیب دلائی، کہتے ہیں اسکے ساتھ انسان کے اپنے آپ کیلئے ثناء کے استجلاب (یعنی خواہاں ہونا) کے جواز پر احتجاج نہ کرنا چاہئے کیونکہ یہ مذموم اور منہی عنہ ہے بخلاف اپنے دل میں اللہ کیلئے محبت رکھنے کے جب اس کے سوا چارہ نہ ہو (یعنی اللہ کی تعریف وثناء سراً اور جہراً کرتا رہے) یہ مذموم نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے کمال کے مدنظر مستحق مدح ہے اور نقص انسان کا لازمہ ہے اگر چہ کسی جہت سے وہ مدح سرائی کا مستحق بھی ہو لیکن مدح اس کے دل کو فاسد اور اسے اپنی نظروں میں معظم کر کے پیش کر سکتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ بھی نکل سکتا ہے کہ دوسروں کو حقیر جانے اسی لئے فرمان کیا کہ مداحوں کے چہروں پر مٹی پھینکو، اسے مسلم نے تخریج کیا۔

(وقال عبيد الله الخ) یہ رقی اسدی ہیں، عبد الملک سے مراد ابن عمیر ہیں۔(لاشخص أغير الخ) یعنی عبید اللہ بن عمرو نے بھی عبد الملک سے حدیثِ مذکور روایت کی ہے اسی مذکورہ سند کے ساتھ تو بجائے (لا أحد) کے (لا شخص) ذکر کیا ہے اسے دارمی نے زکریا بن عدی عن عبید اللہ عن عبد الملک عن وراد مولی مغیرہ عن مغیرہ سے موصول کیا، ابو عوانہ یعقوب اسفرائینی نے اسے اپنی صحیح میں محمد بن عیسی عطار عن زکریا سے بتمامہ نقل کیا اور تینوں مواضع میں شخص کا لفظ ذکر کیا، اسماعیلی نے اسے عبید اللہ بن عمر قواریری، ابو کامل فضیل بن حسین جحدری اور محمد بن عبد الملک بن ابو الشوارب کے حوالے سے نقل کیا یہ تینوں ابو عوانہ وضاح بصری سے اسی بخاری والی سند سے اسکے راوی ہیں لیکن تینوں جگہوں میں (شخص) ذکر کیا پھر اسے زائدہ بن قدامہ عن عبد الملک کے طریق سے بھی اس طرح نقل کیا تو گویا یہ لفظ بخاری کی ابو عوانہ عن عبد الملک سے روایت میں واقع نہیں ہوا تو اسی لئے عبید اللہ بن عمرو سے اسے معلق کیا ہے! ابن حجر کے بقول مسلم نے اسے قواریری اور ابو کامل سے اسی طرح نقل کیا اسی طرح زائدہ کا طریق بھی، ابن بطال کہتے ہیں امت کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شخص کے لفظ کے ساتھ موصوف کرنا نا جائز نہیں اس لئے کہ توقیف اسکے ساتھ وارد نہیں، مجسمہ نے بھی اس سے

منع کیا حالانکہ وہ قائل ہیں کہ وہ جسم ہے (لیکن عام) اجسام کی مانند نہیں، یہی کہا لیکن ان سے منقول ان کے کہے کے برخلاف ہے، اسماعیلی کہتے ہیں قولہ (لا شخص أغیر الخ) میں اس امر کا اثبات نہیں کہ وہ شخص ہے بلکہ یہ جیسا کہ یہ وارد ہوا: (ما خلق الله أعظم من آیة الکرسی) (یعنی اللہ نے آیت الکرسی سے اعظم شئ پیدا نہیں کی) تو اس میں یہ اثبات نہیں کہ آیت الکرسی مخلوق ہے بلکہ مراد یہ کہ وہ مخلوقات سے اعظم ہے، یہ ایسے ہی جیسے کوئی کسی خاتون کی تعریف میں کہے کہ وہ (کاملة الفضل اور حسنة الخلق) ہے اور (ما فی الناس رجل لیشبهها) (یعنی لوگوں میں کوئی اس سے مشابہ نہیں) تو مراد یہ ہے کہ مردوں سے افضل ہے یہ نہیں کہ وہ بھی مرد ہے

ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث کے الفاظ مختلف ہوئے ہیں لیکن ابن مسعود کی روایت کی بابت اختلاف نہیں کہ وہ (لا أحد) کے لفظ کے ساتھ ہی ہے تو ظاہر ہوا کہ شخص کا لفظ (أحد) کی جگہ میں در آیا ہے اور گویا یہ کسی راوی کا تصرف ہے پھر لکھا کہ یہ مستثنیٰ من غیر جنسہ کے باب سے ہے جیسے اللہ کا یہ فرمان: (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) [النجم: ۲۸] اور ظن نوعِ علم میں سے نہیں بقول ابن حجر یہی معتمد ہے ابن فورک نے اس کی تائید کی ہے انہی سے ابن بطال نے اسکا اخذ کیا تو ما تقدم تمثیل کے بعد کہا: (إن یتبعون إلا الظن) تو تقدیر یہ ہے کہ غیرت کے ساتھ موصوف اشخاص کی غیریت خواہ کسی بھی انتہا کی ہو اللہ کی غیرت کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتی اگرچہ وہ کسی بھی وجہ کے ساتھ شخص نہیں، جہاں تک خطابی ہیں تو انہوں نے اپنی رائے کی بناء اس امر پر کی کہ یہ ترکیب اس وصف کے اللہ تعالیٰ کیلئے اثبات کو مقتضی ہے تو انہوں نے راوی کو خطا کا مرتکب قرار دینے اور اس پر انکار میں مبالغہ کیا چنانچہ لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کی صفات میں شخص (کے لفظ) کا اطلاق غیر جائز ہے اس لئے کہ شخص نہیں ہوگا مگر شخصِ مؤلف (یعنی بنایا گیا) تو لائق ہے کہ یہ لفظ صحیح ہو

(یہاں محشی لکھتے ہیں اجماع کا دعوی باطل ہے اور اللہ کی شخص [کے لفظ] کے ساتھ وصف کی نفی کا دعوی جائز نہیں جیسے حدیثِ باب میں بصحت ثابت ہوا اور اس میں کوئی محذور نہیں اس بناء پر جو مؤولہ کا توھم ہے تو لغت میں شخص: ما اِرْتَفَعَ و شَخَصَ وظَهَرَ [یعنی جو مرتفع، بارز نمایاں اور ظاہر ہوا] اور اللہ سے اعظم، اظہر، ارفع اور اکبر کوئی نہیں اور شخص شئ کی مثل ہے [جیسے قرآن میں ہے] قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً اور أحد کی مانند [جیسے کہا] لا أحدَ أغیَرُ مِنَ الله، تو مومن پر واجب ہے کہ کتاب و سنت میں وارد ہر بات پر ایمان والا بنے، اثباتاً اطلاقاً اور نفیاً) اور یہ کہ یہ راوی کی طرف سے تصحیف ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ ابوعوانہ نے بھی یہ روایت عبد الملک سے نقل کی ہے لیکن اسے ذکر نہیں کیا ابو ہریرہ اور اسماء بنت ابوبکر کی روایت میں (شیء) کا لفظ ہے اور شئ اور شخص وزن میں سواء ہیں تو جس نے توجہ سے نہیں سنا اسے وہم ہوسکتا ہے، سب رواۃِ حدیث ایک جیسی توجہ سے سماعِ احادیث نہیں کرتے اور وہی الفاظ جو سنے، کے نقل کا اہتمام نہیں کرتے تھے بلکہ ان میں سے کثیر بالمعنی روایتِ احادیث کر دیا کرتے تھے پھر ہر ایک فہیم (یعنی سمجھ دار) نہ ہوتا تھا بلکہ بعض کی کلام میں درشتی اور ٹیڑھ پن ہوتا ہے تو شائد شخص کا لفظ اسی طریقہ پر جاری ہو گیا، لیکن اس پر ان کی متابعت نہیں کی گئی اور ان او جہ سے اسے فساد لازم ہے، خطابی سے اس (کلام) کی ابن فورک نے تلقی کی تو کہا سند کے طریق سے لفظِ شخص غیر ثابت ہے لیکن اگر صحیح ہے تو اسکا بیان دوسری حدیث میں ہے اور یہ قولہ: (لا أحد) تو راوی نے (أحد) کی جگہ شخص کا لفظ استعمال کیا پھر انہوں نے ابن بطال کی سابق الذکر کلام کا نحو ذکر کیا، انہی سے ابن بطال نے اخذ کیا تھا

پھر ابن فورک نے کہا شخص کے لفظ کے استعمال سے کئی امور مانع ہیں ایک یہ کہ یہ لفظ من طریق السمع ثابت نہیں، دوم اس کے اللہ کیلئے استعمال کے منع ہونے پر اجماع، سوم اس کا معنی ہے مؤلَف اور مرکب جسم پھر کہا اور غیرت کا معنی ہے زجر وتحریم تو مطلب یہ ہوا کہ حضرت سعد محارم سے زجور (یعنی سختی سے روکنے والے) ہیں اور میں اس سے زجر میں اشد ہوں اور اللہ سب سے بڑھ کر ازجر ہے اھ، (محشی لکھتے ہیں جو ابن فورک وغیرہ مؤولہ نے اللہ پر شخص کے لفظ کے اطلاق سے منع کیا اور اسے موصوف بالغیرت کیا یہ اللہ کی ان دونوں صفات سے تعطیل ہے اور واجب یہ ہے کہ نص کے ساتھ وقوف ہو اور ہر اس امر کا اثبات ہو جو اللہ نے اپنے لئے اور جو اس کے رسول نے اس کے لئے ثابت کیا ہے اس ضمن میں آرائے عقول اور تخرصاتِ اَقیسہ میں نہ پڑا جائے پس اللہ کیلئے غیرت ہے اس کے حسبِ شان اور وہ شخص ہے اس وجہ پر جو اس کے لئے لائق ہو جیسے اس کی دیگر صفات و اسماء ہیں جن پہ ہمارا ایمان ہے بغیر تکلیف ۔۔۔الخ جیسا کہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے)

خطابی اور ان کے اتباع کا سند میں طعن عبید اللہ بن عمرو کے اس کے ساتھ تفرد پر مبنی ہے لیکن جیسا کہ گزرا ایسا نہیں، ان کی کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحیح مسلم کی مراجعت نہیں کی اور نہ دیگر کتبِ حدیث کی جن کے دیگر طرق میں بھی یہ لفظ واقع ہے، صحیح روایات کو رد کرنا اور ضابطینِ ائمہِ حدیث پر طعن کرنا جبکہ ان کے روایت کردہ امور کی توجیہہ کا امکان موجود ہو، ایسا امر ہے جس کے کثیر غیر اہل الحدیث مرتکب ہوئے ہیں اور یہ ان کے قصورِ فہم کی علامت ہے اسی لئے کرمانی نے لکھا کہ ثقات رواۃ کے تخطیۂ کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اس کا وہی حکم ہے جو دیگر سب متشابہات کا ہے کہ یا تو تفویض ہو اور یا پھر تاویل (بقول محشی کرمانی۔ اللہ انہیں معاف کرے۔ کا قول باطل ہے اس لئے کہ نصوصِ صفات محکمات میں سے ہیں متشابہات میں سے نہیں! صفات کے باب میں تفویض وتاویل کی روش باطل ہے، رہے اہل سنت والجماعت تو اسماء وصفات کی نصوص بارے ان کا رویہ ومسلک ان کے ساتھ ایمان، تسلیم اور اثبات وتنزیہہ کا ہے اس کمال پر جو اللہ کے شایانِ شان ہے)

عیاض قولہ (ولا أحد أحب إليه العذر من الله) کا معنی ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کا اخذ بالعقوبت کرنے سے قبل اِعذار واِنذار کیا اس پر ذکرِ شخص میں کوئی باعثِ اشکال امر نہیں، یہی کہا اور ماذکر سے نفیِ اشکال کے اخذ پر متوجہ نہیں ہوئے پھر کہا اور جائز ہے کہ لفظِ شخص شیٔ یا أحد سے تجوزاً واقع ہوا ہو جیسے غیر اللہ پر شخص کا اطلاق جائز ہے اور کبھی شخص سے مراد مرتفع ہوتا ہے اس لئے کہ شخص وہ جو (ظهر و شخصَ و ارتفعَ) تو معنی ہوا کہ کسی شخص کو روا نہیں کہ اللہ سے اغیر بنتا پھرے اور وہ اس کے باوجود اپنے بندے کے ارتکابِ منہی عنہ پر اسے عقوبت دینے میں عجلت ومبادرت کا مظاہرہ نہیں کرتا تو معنی یہ ہوا کہ کوئی مرتفع اللہ سے ارفع نہیں جیسے ان کا قول: کوئی متعالی اللہ سے اعلیٰ نہیں! کہتے ہیں اور محتمل ہے کہ معنی یہ ہو کہ کسی شخص کیلئے لائق نہیں کہ وہ اللہ سے اغیر ہو اور وہ اس کے باوجود عبد کی عقوبت میں عجلت نہیں کرتا بلکہ اس کی تحذیر وانذار کرتا اور اس کے لئے اتمامِ حجت کرتا اور اسے مہلت دیتا ہے تو مناسب یہی ہے کہ اس کے ادب کے ساتھ متأدِب ہوا جائے اور اس کے امر ونہی پر وقوف کیا جائے اسی سے بعد میں ان الفاظ کی مناسبت ظاہر ہوئی: (لا أحد أحب إليه العذر من الله) قرطبی کہتے ہیں لغت میں شخص کی اصلِ وضع انسان کے جرم وجسم کیلئے ہے، کہا جاتا ہے: (شخصُ فلانٍ و جثمانه) (یعنی فلاں کا وجود وجثہ) پھر ہر ظاہر چیز میں اس کا استعمال ہوا،

کہا جاتا ہے: (شخص الشيء إذا ظهر) اوراللہ پر یہ معنی محال ہے تو اس کی تاویل کرنا واجب ہے
بعض نے کہا اس کا معنی ہے: (لا مرتفع الخ) بعض نے کہا: (لا شيء) یہ اول سے اشبہ ہے، اس سے بھی اوضح ہے: (لاموجود) یا(لا أحد) اور یہ سب سے احسن ہے اور دوسری روایت میں یہ ثابت بھی ہے! گویا شخص کے لفظ کا مبالغۃً اطلاق ہوا اس کے ایمان کے اثبات میں جس کی فہم پر متعذر رہا کہ کوئی ایسا موجود بھی ہے جو موجودات میں سے کسی شیٔ کے ساتھ مشابہ نہیں تا کہ ایسا نہ ہو کہ وہ نفی یا تعطیل میں پھنس جائے اور یہ آنجناب کے ایک جاریہ سے یہ کہنے کی مثل ہے: (أين الله) تو اس نے جواباً کہا تھا: آسمان میں تو اس کے ایمان والی ہونے کا حکم لگایا اس مخافت سے کہ اپنے قصورِ فہم کی وجہ سے کہیں تعطیل میں نہ پڑ جائے اس شیٔ کی جو مقتضیِ تشبیہ سے اس کی تنزیہہ کو چاہئے (محشی لکھتے ہیں اللہ پر لفظِ شخص کا اطلاق صحیح حدیث میں ثابت ہے تو اس میں کوئی محذو رنہیں اس وجہ پر جو اللہ کیلئے لائق ہو لہذا یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اس کا اطلاق مبالغۃً کیا ہے ایسے شخص کے ایمان کے اثبات کی غرض سے جس کی فہم پر۔۔۔ الخ: [قوله فحكم يا يمانها مخافة ۔۔۔ الخ] قولِ خطا ہے بلکہ آپ نے اس لئے اس جاریہ کو مومن قرار دیا کیونکہ اس نے اللہ کیلئے اس کے علو میں کمال کا اثبات کیا تھا اور اس میں تعطیل کا کوئی اندیشہ نہیں، اگر اس میں کوئی محذور ہوتا تو نبی اکرم اسی وقت اس کی تبیین وتسدید فرما دیتے کہ وقتِ حاجت سے تاخیرِ بیان آپ کے حق میں جائز نہ تھا، غیر مسائلِ اصولِ دین میں بھی تو ایمان باللہ اور اصولِ دین کے مسائل میں تو یہ اولیٰ ہے) بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مصنف نے شخص کے اللہ پر اطلاق کے ساتھ اِفصاح نہیں کیا بلکہ اسے علی طریق الاحتمال وارد کیا ہے اگلے باب میں جزم کیا ہے تو اسکا شیٔ کے ساتھ تسمیہ کیا جو دونوں ذکر کردہ آیتوں میں ظاہر ہے۔

21 - باب ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ (قرآن میں اللہ کیلئے لفظِ شیٔ کا استعمال)

وَسَمَّى اللَّهُ تَعَالَى نَفْسَهُ شَيْئًا وَسَمَّى النَّبِيُّ ﷺ الْقُرْآنَ شَيْئًا وَهُوَ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ.وَقَالَ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (اللہ تعالی نے اپنے نفس پہ شیٔ کا لفظ بولا . نبی پاک نے قرآن کیلئے یہی لفظ استعمال کیا اور یہ اللہ صفات میں سے ایک صفت ہے جیسے کہا: كل شيء هالك إلا وجهه)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔(قل أي شيء الخ) ابوذر اور قابسی کے ہاں یہی ہے دیگر کی فربری سے روایتِ صحیح میں باب کا لفظ ساقط ہے، نسفی کے نسخہ سے ترجمہ ہی ساقط ہے انہوں نے (قل أي شيء الخ) اور حدیثِ سہل ابو عالیہ اور مجاہد کے (استوى على العرش) کی تفسیر بارے آثار کے بعد ذکر کی ہیں، اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں ہے: (قل أي شيء أكبر شهادة سمى الله نفسه شيئا، قل الله) اول اولی ہے! ترجمہ کی توجیہ یہ ہے کہ (أي) کا لفظ جب استفہامیہ ہو تو مقتضائے ظاہر یہ ہے کہ اپنی طرف مضاف کے اسم کے ساتھ مسمّی ہو تو اس پر صحیح ہے کہ اللہ کیلئے شیٔ کا تسمیہ ہو اور لفظِ اللہ مبتدا محذوف کی خبر ہو، ای: (ذلك الشيء هو الله) یہ بھی جائز ہے کہ وہ مبتدا محذوف الخبر ہو اور تقدیر ہے: (الله أكبر شهادة)۔
(وسمى النبي القرآن الخ) حدیثِ سہل کی طرف اشارہ ہے جس میں ہے: (أمعك من القرآن شيء ؟) یہ قصہِ واہبہ بارے ایک طویل حدیث سے مختصر ہے جو بطولہ مشروحاً کتاب النکاح میں گزری ہے، اس کی توجیہہ یہ ہے کہ قرآن کا بعض

بھی قرآن ہے اور اللہ نے اسے شئ کا تسمیہ دیا ہے۔(وقال کل شیء هالك الخ) مطلوب کیلئے اس آیت سے استدلال اس امر پر مبنی ہے کہ اس میں استثناء متصل ہے تو وہ مستثنی کے مستثنی منہ میں اندراج کو مقتضی ہے اور یہ راجح ہے اور اس امر پر کہ لفظِ شئ کا اللہ پر اطلاق ہوا، یہ بھی راجح ہے، وجہ سے مراد ذات ہے (بقول محشی صواب یہ ہے کہ وجہ اللہ کیلئے صفتِ حقیقی ہے اس کے حسبِ شان اور یہ صفاتِ ذاتیہ میں سے ہے تو جیسے اس کی ذات ذوات سے مشابہ نہیں اسی طرح اس کا وجہ بھی وجوہ سے مشابہ نہیں ہے جیسے کہا: وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَام) اور اسکی توجیہ یہ ہے کہ جملہ (یعنی کل) سے اسکے اشہر کے ساتھ تعبیر کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ وجہ سے مراد (ما يُعْمَلُ لأجل الله أو الجاه)

(محشی کہتے ہیں یہ فی الواقع صفتِ وجہ کی نفی اور فاسد تاویل ہے لہذا یہ احتمال بھی باطل ہے) بعض نے کہا یہ استثناء منقطع ہے اور تقدیر ہے: (لکن هو سبحانه لايهلك) اور شیء لغۃً وعرفاً موجود کے مساوی ہے، جہاں تک ان کا قول (فلان لیس بشیء) تو یہ مذمت میں علی طریق المبالغہ ہے تبھی صفتِ معدوم کے ساتھ اسے موصوف کیا، ابن بطال نے اشارہ کیا ہے کہ بخاری نے یہ ترجمہ عبدالعزیز بن یحیی مکی کی کلام سے اخذ کیا ہے انہوں نے اپنی کتاب الحیدۃ میں لکھا ہے کہ اللہ نے اپنے آپ پر شئ کے لفظ کا اطلاق اپنے وجود کا اثبات اور اپنے سے عدم کی نفی کرنے کیلئے کیا ہے اور اسی کا اجراء اپنے کلام پر بھی کیا جس کا اپنے نفس پر کیا اور (شیء) کا لفظ اپنے اسماء میں سے نہیں بنایا بلکہ اپنے آپ پر دال کیا کہ وہ شئ ہے، دہریہ اور امم میں سے منکرینِ الوہیت کی تکذیب کرتے ہوئے، اسکے علمِ سابق میں تھا کہ ایسے لوگ ہوں گے جو اس کے اسماء میں الحاد اور اس کی خلق پر لبس کے مرتکب ہوں گے اور اسکی کلام کو اشیائے مخلوقہ میں داخل کریں گے پھر اپنی کلام کا وہی وصف کیا جو اپنے آپ کا کیا چنانچہ کہا: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)[الشوریٰ: ۱۱] تو اس طرح اپنی ذات کو اور اپنی کلام کو اشیائے مخلوقہ سے نکالا اور اپنی کلام کو اسی کے ساتھ موصوف کرتے ہوئے جس کے ساتھ اپنے نفس کو کیا، فرمایا: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْقَالُوا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ)[الأنعام: ۹۱] اور فرمایا:(أو قال أُوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ) [الأنعام: ۹۳] تو اپنی کلام پر وہی دلالت کی جو اپنے نفس پر کی تا کہ معلوم کرائے کہ اس کی کلام اس کی صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے تو ہر صفت شئ کہلاتی ہے اس معنی میں کہ وہ موجود ہے، ابن بطال نے بھی نقل کیا کہ ان آیات وآثار میں ان حضرات کا رد ہے جو زعم کرتے ہیں کہ اللہ کیلئے شئ کے لفظ کا اطلاق جائز نہیں جیسا کہ عبداللہ ناشئ متکلم وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے اسی طرح ان کا رد جن کا زعم ہے کہ معدوم شئ ہے، عقلاء کا اتفاق ہے کہ شئ کا لفظ اثباتِ موجود کو مقتضی اور لاشئ کا لفظ نفیِ موجود کو مقتضی ہے مگر جو گزرا کہ معرضِ ذم میں (لیس بشیء) کہہ دیتے تھے اور یہ بطریق المجاز ہے۔

- 7417حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِرَجُلٍ أَمَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ سُورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا لِسُوَرٍ سَمَّاهَا

أطرافه 2310، 5029، 5030، 5087، 5121، 5126، 5132، 5135، 5141، 5149، 5150، - 5871 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ۵۰۹)

22 - باب ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ (بقولِ قرآن اللہ کا عرش پانی پر تھا)

﴿ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ قَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ ﴿ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ﴾ ارْتَفَعَ ﴿ فَسَوَّاهُنَّ ﴾ خَلَقَهُنَّ وَقَالَ مُجَاهِدٌ ﴿ اسْتَوَى ﴾ عَلَا عَلَى الْعَرْشِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْمَجِيدُ الْكَرِيمُ وَالْوَدُودُ الْحَبِيبُ يُقَالُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ كَأَنَّهُ فَعِيلٌ مِنْ مَاجِدٍ مَحْمُودٌ مِنْ حَمِيدٍ (اور وہ عرشِ عظیم کا مالک ہے، ابو عالیہ نے کہا [استوی الی السماء] کا معنی ہے: مرتفع ہوا، [فسواھن] یعنی ان کی تخلیق کی، بقول مجاہد [استوی] یعنی عرش پر بلند ہوا، ابن عباس کہتے ہیں [المجید] یعنی الکریم اور [الودود] یعنی الحبیب، [حمید مجید] حمید گویا یہ ماجد سے فعیل ہے اور محمود حمید سے مشتق ہے)۔

ترجمہ میں دو مختلف آیتوں کے دو قطعے ذکر کئے دوسری کے پہلی کے بعد ذکر میں ان کے رد کیلئے متلطف ہوئے جو حدیث میں آپ کے قول: (کان الله ولم یکن شیء قبله وکان عرشه علی الماء) سے اس توھم کا شکار ہو سکتے ہیں کہ عرش ہمیشہ سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور یہ باطل مذہب ہے اسی طرح فلاسفہ میں سے جنہوں نے زعم کیا کہ عرش (وھو الخالق الصانع) (یعنی خالق اور صانع) ہے اور شائد ان کے بعض جو کہ ابو اسحاق ہروی ہیں، نے سفیان ثوری حدثنا ابو ہشام رمانی عن مجاہد عن ابن عباس سے منقول اس قول سے تمسک کیا ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر تھا قبل اس کے کہ کوئی شیٔ تخلیق کرے تو اولین شیٔ جو تخلیق کی وہ قلم ہے، یہ اولیت آسمانوں، زمین اور جو ان میں ہے، کے خلق پر محمول ہے چنانچہ عبد الرزاق نے اپنی تفسیر میں معمر عن قتادہ سے قولہ تعالیٰ: (وکان عرشه علی الماء) کی بابت کہا یہ اسکی بدءِ خلق ہے قبل اس کے کہ آسمان کی تخلیق کرے اور اسکا عرش سرخ یاقوت کا بنا ہے تو مصنف نے اس کے پیچھے (رب العرش العظیم) ذکر کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ عرش مربوب ہے (یعنی مصنوع) اور ہر مربوب مخلوق ہے اور باب کا اختتام اس حدیث کے ساتھ کیا جس میں ہے: (فإذا أنا بموسی آخذ بقائمة من قوائم العرش) تو عرش کیلئے قوائم کے اثبات میں دلالت ہے کہ وہ جسمِ مرکب ہے جس کے حصے اور اجزاء ہیں اور (اس طرح کا) مولف جسم محدث اور مخلوق ہوتا ہے! بیہقی اسماء وصفات میں کہتے ہیں اہلِ تفسیر کے اقوال متفق ہیں کہ عرش سریر ہے (یعنی تخت) اور وہ جسم ہے اللہ نے جس کی تخلیق کی اور فرشتوں کو اس کے اٹھائے رکھنے کا حکم دیا اور اس کی تعظیم کے ساتھ ان کے تعبد اور اس کے طواف کا جیسے زمین میں بھی ایک گھر بنایا جس کے طواف اور نماز میں اس کی طرف رخ کرنے کا بنی آدم کو حکم دیا اور ان آیات جنہیں ذکر کیا، اور احادیث وآثار میں ان کے موقف کی صحت پر دلالت ہے۔

(وقال أبو العالية استوی الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں: (فسواھن خلقھن) ہے یہی ابو عالیہ سے منقول کے موافق ہے لیکن (فقضاھن) کے لفظ کے ساتھ، جیسا کہ طبری نے اسے ابو جعفر رازی عنہ سے قولہ تعالیٰ (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ) [البقرۃ: ۲۹] کی تفسیر میں نقل کیا، کہا: (ارتفع)، (فقضاھن) کی تفسیر میں کہا: (خلقھن) اور یہی معتمد ہے اور جو (فَسَوَّاهُنَّ) واقع ہوا وہ تغییر ہے، (سوی) کا لفظ سورۃ النازعات کی اس آیت میں بھی ہے: (رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا) [۲۸] یہ یہاں مراد نہیں، تفسیر سورۃ فصلت میں گزری ابن عباس کی روایت میں جب کسی سائل نے ان سے قرآن کی چند آیات بارے کچھ سوال کئے، منجملہ کے یہ بھی تھا کہ: (أنه خلق الأرض قبل خَلْقِ السماء ثم استویٰ إلی السماء فسَوَّاهُنَّ سبع سماوات ثم دَحا

الأرض) پھر (سوی) کوخلق کے ساتھ مفسر کیا یہ بات مدنظر رکھتے ہوئے کہ تسویہ میں خلق سے قدرِ زائد ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے: (اَلَّذِیْ خَلَقَ فَسَوّیٰ)[الأعلیٰ: ۲] (یعنی خلق کے ذکر کے بعد تسویہ کا ذکر کیا تو گویا تسویہ میں خلق سے کچھ زائد معنی ہے)۔ (وقال مجاھد استوی الخ) اسے فریابی نے ورقاء عن ابن ابونجیح عنہ سے موصول کیا ابن بطال کہتے ہیں لوگ اس استوائے مذکور کی بابت باہم مختلف ہوئے ہیں تو معتزلہ نے کہا اس کا معنی ہے: (استیلاء بالقھر والغلبۃ) (یعنی قہر اور غلبہ کے ساتھ استیلاء) شاعر کے اس شعر سے احتجاج کیا: (قد استویٰ بشر علی العراق من غیر سیف ودَمِ مُهْرَاق) (یعنی بشر۔ ایک امیر۔ عراق پر بغیر تلوار کے اور بغیر خون ریزی کئے غالب آ گیا) جسمیہ نے کہا اس کا معنی ہے استقرار (بقول محشی لغۃً اور شرعاً استواء کا یہ معنی صحیح ہے بغیر اللہ کی مخلوق کیلئے حاجت کے اور جسمیہ کی طرف اس قول کی نسبت اہلِ سنت کے قول کے ساتھ اسفاف اور تہویلا وتنقیصا القابِ شنیعہ کے ساتھ ان کا نبز ہے، صواب یہ ہے کہ استواء کا اہل سنت والجماعت کے نزدیک معنی علو، ارتفاع، استقرار اور صعود ہے، جاننا چاہئے کہ عرش پر استواء صفاتِ افعال میں سے ہے جو اللہ کی مشیت سے ہوتے ہیں جہاں تک اللہ کا علو ہے تو یہ صفتِ ذاتی ہے جو اللہ کی ذات کا لازمہ ہے وہ ازلا اور ابدا کسی حال میں اس سے منفک نہیں)

بعض اہل سنت نے کہا اس کا معنی ہے: (ارتفع) بعض نے (علا) کا معنی کیا جبکہ بعض نے ملک وقدرت کیا، اسی سے ہے : (استوت له الممالك) اس صاحبِ اقتدار کے لئے یہ کہا جاتا ہے جس کیلئے اہلِ بلاد مطیع ہو گئے ہوں، بعض نے کہا معنائے استواء ہے: (التمام والفراغ من فعل الشیء) (یعنی کسی فعل سے فارغ ہو جانا) اسی سے یہ قولہ تعالیٰ ہے: (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوٰیٓ)[القصص: ۱۴] تو اس پر (استوی علی العرش) کا معنی ہوا: (أتَمَّ الخلق) (یعنی اسکی تخلیق کا اتمام کیا) عرش کو اسکے اعظم الاشیاء ہونے کی وجہ سے خاص کیا، بعض نے کہا (علی العرش) میں (علی) بمعنی (إلی) ہے اس پر مراد یہ کہ (انتھی إلی العرش) (یعنی عرش تک منتہی ہوا) یعنی اب عرش کی طرف متوجہ ہوا کیونکہ اس نے خلائق کی یکے بعد دیگرے تخلیق کی ہے! پھر ابن بطال نے کہا جہاں تک معتزلہ کا قول تو یہ فاسد ہے کیونکہ اس کا قاہر، غالب اور مستولی ہونا ازلی ہے، قولہ (ثم استویٰ) اس وصف کے افتتاح کو مقتضی ہے بعد اس کے کہ نہ تھا جبکہ ان کی تاویل سے لازم یہ آتا ہے کہ وہ اس میں مغالب تھا تو مغالِب پر قہراً اس پر مستولی ہوا اور یہ اللہ تعالیٰ سے منتفی ہے، اسی طرح مجسمہ کا قول بھی فاسد ہے کیونکہ استقرار صفاتِ اجسام میں سے ہے اور اس سے حلول اور تناہی لازم آتا ہے اور یہ اللہ کے حق میں محال اور مخلوقات کے لائق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (حضرت نوحؑ کو مخاطب کر کے) فرمایا: (فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَّعَكَ عَلَى الْفُلْكِ)[المؤمنون: ۲۸] اور کہا : (لِتَسْتَوٗا عَلٰی ظُهُوْرِهٖ ثُمَّ تَذْكُرُوْا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ)[الزخرف: ۱۳] کہتے ہیں جہاں تک استوی کی تفسیر (علا) کے ساتھ تو یہ صحیح ہے اور یہی مذہبِ حق اور اہل سنت کا قول ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (علِیّ) کے ساتھ اپنے آپ کا وصف کیا ہے اور فرمایا: (سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی عَمَّا يُشْرِكُوْنَ)[الزمر: ۶۷] اور یہ صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے البتہ (ارتفع) کے ساتھ اس کی تفسیر محلِ نظر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اوصاف میں یہ لفظ استعمال نہیں کیا

کہتے ہیں اہلِ سنت کے مابین یہ اختلاف بھی ہے کہ کیا استواء صفتِ ذات ہے یا صفتِ فعل؟ تو جس نے کہا اس کا معنی (

علا) ہے اس کے ہاں یہ صفتِ ذات ہے اور جس نے اس سے دیگر کہا اسکے ہاں صفتِ فعل اور یہ کہ اللہ نے ایک فعل انجام دیا جسے (استوی علی العرش) کا نام دیا، یہ نہیں کہ وہ قائم بذاتہ ہے کیونکہ حوادث کا اسکے ساتھ قیام مستحیل ہے اھ ملخصا، بقول ابن حجر انہیں الزام دیا ہے اس نے جس نے اسے استیلاء کے ساتھ مفسر کیا انہی کے اس الزام کے مثل کہ وہ قاہر ہوا بعد اسکے کہ نہ تھا تو لازم آتا ہے کہ وہ غالب ہوا بعد اس کے کہ نہ تھا

دونوں فریق کے لئے اس سے انفصال اس آیت کے ساتھ تمسک سے ہے: (وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيماً حَكِيماً)[النساء: ۱۷] مفسرین نے کہا اس کا معنی ہے کہ وہ ہمیشہ سے ایسا ہے جیسا کہ تفسیر فصلت میں ابن عباس سے اس کا بیان گزرا، (استوی) کے معانی میں سے ایک معنی ثعلب سے یہ منقول ہے کہ یہ (استوی الوجه، اتصل) سے ہے اسی طرح (استوی القمر أي اِمْتَلَأ) (یعنی پورا ہوا) اور (استوی فلان وفلان یعنی تماثلا)(یعنی دونوں باہم متماثل۔ متشابہ۔ ہوئے) اور (استوی إلی مکان ، أقبل)(یعنی کسی جگہ آیا) اور (استوی القاعد قائما والنائم قاعدا) ان معانی میں سے بعض کا بعض کی طرف رد کرنا بھی ممکن ہے اسی طرح جو ابن بطال کے حوالے سے گزرا، ابو اسماعیل ہروی نے کتاب الفاروق میں داود بن علی بن خلف تک اپنی سند سے نقل کیا کہ ہم ابو عبد اللہ بن اعرابی یعنی محمد بن زیاد لغوی کے پاس تھے کہ ایک شخص نے ان سے کہا: (اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى)[طه: ۵] کا کیا معنی ہے؟ کہنے لگے کہ وہ عرش پر ہے جیسے اس نے خبر دی، اس نے کہا اے ابو عبد اللہ اس کا معنی ہے: (استولیٰ) وہ بولے چپ ہو جاؤ (استوی علی الشيء) نہیں کہا جاتا الا یہ کہ اس کے لئے مضاد ہو، محمد بن احمد بن نضر ازدی سے نقل کیا کہ میں نے ابن اعرابی سے سنا کہتے تھے مجھے احمد بن ابو داود نے کہا کہ میں ان کے لئے (اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى) بمعنی (استولیٰ) کا شاہد تلاش کروں، تو میں نے کہا بخدا (ما أصبت هذا) (یعنی نہیں مل سکا)

ان کے غیر نے کہا اگر یہ بمعنی (استولی) ہوتا تو یہ عرش کے ساتھ مختص نہ ہوتا کیونکہ وہ تو سبھی مخلوقات پر غالب ہے، محی السنہ بغوی نے اپنی تفسیر میں ابن عباس سے اور اکثر مفسرین سے نقل کیا کہ اس کا معنی ہے: (ارتفع) ابو عبید اور فراء وغیرہما نے بھی اسکا نحو کہا، ابو قاسم لالکائی نے کتاب السنہ میں حسن بصری عن امہ عن ام سلمہ سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا: (الاستواء غیر مجهول والکیف غیر معقول والإقرار به إیمان والجحود به كُفرٌ)(یعنی استواء غیر مجہول، اسکی کیفیت سمجھ میں نہ آنے والی، اسکا اقرار ایمان اور انکار کفر ہے) ربیعہ بن ابو عبد الرحمٰن کی بابت نقل کیا کہ ان سے سوال ہوا اللہ تعالیٰ عرش پر کیسے مستوی ہے؟ کہنے لگے:(الاستواء غیر مجهول والکیف غیر معقول وعلى الله الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلینا التسلیم)(سابقہ، مزید یہ کہ اللہ نے یہ بیان کیا اسکے رسول نے ہم تک پہنچا دیا اور ہمیں لازم ہے کہ تسلیم کریں) بیہقی نے جید سند کے ساتھ اوزاعی سے نقل کیا کہ ہم کثیر تابعین کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالی اپنے عرش پر ہے اور ہمارا ان صفات پر ایمان ہے سنت میں جن کا ورود ہوا، ثعلبی نے ایک اور طریق کے ساتھ اوزاعی سے نقل کیا کہ ان سے قولہ تعالیٰ: (ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ) کی بابت سوال ہوا تو کہا: (هو کما وَصَفَ بِهٖ نَفْسَهٗ) بیہقی نے جید سند کے ساتھ عبد اللہ بن وہب سے نقل کیا کہ ہم امام مالک کے پاس تھے کہ ایک شخص داخل ہوا اور کہا اے ابو عبد اللہ اللہ تعالیٰ عرش پر کیسے مستوی ہے؟ مالک نے سر جھکایا اور ان کے پسینے چھوٹ پڑے پھر سر اٹھایا اور کہا وہ عرش پر

مستوی ہے جیسے اس نے اپنے آپ کا وصف کیا، یہ نہ کہا جائے کہ کیسے؟ اس سے (کیف) مرفوع ہے اور میرا خیال ہے کہ تم بدعتی ہو، اسے نکال دو، یحی بن یحی عن مالک سے ام سلمہ سے سابق الذکر قول کی مانند منقول ہے لیکن یہ الفاظ کہے: (والإقرار به واجبٌ والسوال عنه بدعة)(یعنی اسکا اقرار واجب ہے اور اس۔ کی کیفیت۔ بارے سوال کرنا بدعت ہے) بیہقی نے ابو داود طیالسی سے نقل کیا کہ سفیان ثوری، شعبہ، حماد بن سلمہ، حماد بن زید، شریک اور ابوعوانہ نہ تحدید کرتے اور نہ تشبیہ سے کام لیتے بلکہ ان احادیث کو۔ جوں کا توں۔ بیان کر دیتے اور کیفیت بارے سوال جواب نہ کرتے تھے، بقول ابو داود یہی ہمارا قول ہے، بیہقی نے کہا اسی پر ہمارے اکابر کا عمل ہے، لا لکائی نے محمد بن حسن شیبانی سے مسند کیا کہتے ہیں مشرق تا مغرب فقہاء قرآن اور نبی اکرم سے ثقہ رواۃ کی نقل کردہ احادیث پر ایمان لانے پہ متفق ہیں صفتِ رب میں بغیر تشبیہ کے اور بغیر تفسیر کے تو جس نے ان میں سے کسی شئ کی تفسیر کی اور جہم جیسا قول کہا تو وہ خارج ہوا اس سے جس پر نبی اکرم اور آپ کے صحابہ تھے اور مفارقِ جماعت ہوا، اس لئے کہ اس نے صفتِ لاشئ کے ساتھ اللہ کو موصوف کیا، ولید بن مسلم سے نقل کیا کہ میں نے اوزاعی، مالک، ثوری، اور لیث بن سعد سے ان احادیث کی بابت پوچھا جن میں صفت مذکور ہے تو کہا: (أمِرُّوها كما جاء ت بلا كيف)(یعنی جیسے یہ وارد ہیں اسی طرح بلا کیف انہیں گزار دو)

ابن ابو حاتم نے مناقبِ شافعی میں یونس بن عبد الاعلی سے نقل کیا ہے کہ شافعی سے سنا کہتے تھے اللہ کیلئے اسماء و صفات ہیں کسی کیلئے روا نہیں کہ ان کا رد کرے اور جس نے حجت ثابت ہونے کے بعد مخالفت کی اس نے کفر کیا البتہ قیامِ حجت سے قبل وہ معذور بالجہل ہے کیونکہ اس کا علم عقل کے ساتھ مدرک نہیں اور نہ رؤیت وفکر کے ساتھ تو ہم ان صفات کا اثبات کریں گے اور اس سے تشبیہ کی نفی کریں گے جیسے خود اللہ نے اس کی نفی کی اور کہا: (ليس كمثله شيء) بیہقی نے بسند صحیح احمد بن ابو الحواری عن سفیان بن عیینہ سے نقل کیا کہتے ہیں ہر جس کے ساتھ اللہ نے اپنے آپکا اپنی کتاب میں وصف کیا تو اس کی تفسیر اس کی تلاوت اور اس سے سکوت ہے، ابو بکر ضبعی سے نقل کیا کہ اہل سنت کا قولہ (اَلرَّحمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ) بارے مذہب یہ ہے کہ یہ (بلا کیف) ہے، اس ضمن میں سلف سے کثیر آثار منقول ہیں یہی طریقہ شافعی اور احمد بن حنبل کا ہے! ترمذی نے اپنی جامع میں نزول بارے حدیثِ ابو ہریرہ کے عقب میں لکھا کہ وہ عرش پر ہے (اس طرح) جیسے اس نے اپنی کتاب میں اپنا وصف کیا یہی اس حدیث اور اس جیسی احادیث کے بارہ میں کئی اہلِ علم کا قول ہے، باب (فضل الصدقة) میں لکھتے ہیں یہ روایات ثابت ہیں تو ہمارا ان پر ایمان ہے ہم توھم کا شکار نہیں اور نہ (کیف) کے قائل ہیں، یہی مالک، ابن عیینہ اور ابن مبارک سے وارد ہے کہ انہوں نے انہیں بلا کیف ہی گزارا ہے اور یہی اہل سنت والجماعت کے اہلِ علم کا قول ہے جہاں تک جہمیہ ہیں تو انہوں نے انکار کیا اور کہا یہ تشبیہ ہے، ابن راہویہ کہتے ہیں تشبیہ تو تب ہوتی اگر کہا جاتا (يدٌ كيَدٍ و سَمعٌ كَسَمعٍ)(یعنی ہاتھ کی طرح ہاتھ اور سمع کی مانند سمع) تفسیر المائدہ میں لکھتے ہیں ائمہ کا کہنا ہے کہ ہم ان احادیث پر بغیر ان کی تفسیر کئے ایمان رکھتے ہیں ان میں ثوری، مالک، ابن عیینہ اور ابن مبارک بھی ہیں بقول ابن عبد البر اہلِ سنت کا کتاب وسنت میں واردان صفات کے اقرار پر اجماع ہے اور ان میں سے کسی صفت کی تکییف کے وہ قائل نہیں لیکن جہمیہ، معتزلہ اور خوارج کہتے ہیں جس نے ان کا اقرار کیا وہ مشبہ ہے، ان کے مقرین نے انہیں معطلہ کا نام دیا، امام الحرمین رسالہ نظامیہ میں لکھتے ہیں ان ظواہر بارے علماء کے مسالک مختلف ہیں تو بعض نے ان کی تاویل کی رائے اختیار کی اور آیاتِ قرآن اور سنن سے صحت کے ساتھ ثابت روایات میں اس کا التزام کیا،

ائمہ سلف تاویل سے انکفاف کے قائل ہیں اور یہ کہ ان ظواہر کا ان کے موارد پر اجراء کیا جائے اوران کے معانی کی اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کی جائے (محشی لکھتے ہیں سلف کی طرف صفات کے معانی کی تفویض کے اعتقاد کی نسبت بڑی خطا اوران کیلئے تجہیل اوراس امر کا ان پر تقول ہے جو ان کا معتقد نہیں، ان کا دراصل مذہب معانی صفات کا اثبات اوران کی فہم ومعرفت اوران کی کیفیات کی اللہ کی طرف تفویض ہے جیسا کہ امام دارالہجرت نے استواء بارے کہا کہ یہ معلوم ہے اور کیف مجہول ہے اوراس کے ساتھ ایمان واجب ہے اوراس کی کیفیت بارے سوال بدعت ہے! یہی قول دیگر ائمہ سلف مثلاً ثوری، اوزاعی اور ربیعہ وغیرہم کا ہے، امام الحرمین نے رسالہ نظامیہ میں دعویٰ کیا ہے کہ تفویض معنی وحقیقت دونوں کیلئے ہے اور یہی قولِ سلف ہے لیکن ایسا نہیں)

کہتے ہیں ہم جس رائے پر مرتضی اور جس اعتقاد کے حامل ہیں وہ عقیدہ سلف ہے اس دلیلِ قاطع کے مدنظر کہ اجماعِ امت حجت ہے تو اگر ان ظواہر کی تاویل حتمی امر ہوتی تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ اسکے ساتھ ان کا اہتمام فروعِ شریعت کے اہتمام سے بڑھ کر ہوتا، جب عصرِ صحابہ وتابعین تاویل سے خالی ہے تو یہی (مابعد والوں کے لئے) وجہِ متبع ہونی چاہئے، یہی اہلِ عصرِ ثالث (یعنی عہدِ نبوی اور عہدِ صحابہ کے بعد) جو کہ فقہائے امصار ہیں سے منقول گزرا جیسے ثوری، اوزاعی، مالک، لیث اوران کے ہم عصر اسی طرح جن ائمہ نے ان سے اخذ کیا تو کیونکر قرونِ ثلاثہ کے یہ اصحاب جس پر متفق ہیں اس پر وثوق نہ کیا جائے جبکہ صاحبِ شریعت کی شہادت کے مطابق، یہ خیر القرون ہیں، بعض نے اس باب میں لوگوں کے اقوال کو چھ عدد قرار دیا ہے ان میں سے دو اقوال ان کا اجراء علی الظاہر کرنے والوں کیلئے ہیں، ان دو میں سے ایک جو معتقد ہے کہ یہ صفات المخلوقین کی جنس سے ہیں اس لئے کہ اللہ کی ذات ذوات سے مشابہ نہیں تو اسکی صفات بھی صفات سے مشابہ نہیں کہ ہر موصوف کی صفات اس کی ذات اوراس کی حقیقت کے ملائم ومناسب ہوتی ہیں، دو اقوال ان کے بطورِ صفت اثبات کرنے والوں کیلئے ہیں لیکن جو ان کے ظاہر پر ان کا اجراء نہیں کرتے ان دو میں سے ایک قائل ہیں کہ ہم ان میں سے کسی شئ کے مؤوِل نہیں بلکہ کہتے ہیں اللہ ہی اسکی مراد کا اعلم ہے، دوسرے تاویل کرتے اور کہتے ہیں استواء کا معنی استیلاء ہے اور ید (سے مراد) قدرت اوراس کا نحو ہے (محشی کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے باب میں اشاعرہ کا مذہب ہے جو تفویضِ مطلق اور تاویلِ فاسد کے درمیان تردد ہے اور یہ فی الواقع تعطیل ہے)

دو اقوال ان حضرات کیلئے جو جازم نہیں کہ یہ صفت ہیں ان دو میں سے ایک قائل ہے کہ جائز ہے کہ یہ صفت ہو اوراس کا ظاہر غیر مراد ہے اور ممکن ہے کہ صفت نہ ہو، دوسرے کہتے ہیں اس میں سے کسی شئ میں خوض نہ کیا جائے بلکہ ان پر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ یہ ان متشابہات میں سے ہیں جن کا ادراک نہیں ہوسکتا۔

(وقال ابن عباس المجید الخ) اسے ابن ابوحاتم نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے آیت: (ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ) [البروج: ۱۴] کی تفسیر میں نقل کیا اسی طریق کے ساتھ قولہ: (وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ) [البروج: ۱۴] کی بابت کہا: (الودود الحبیب) المجید کی الودود پر یہاں تقدیم اس لئے واقع ہوئی کیونکہ آیت (ذوالعرش المجید) میں واقع (المجید) کی تفسیر مراد ہے تو جب اس کی تفسیر کی تو اس سے قبل کے اسم کی تفسیر کیلئے استطراد کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ یہ بالاتفاق مرفوعا پڑھا گیا ہے جبکہ (ذوالعرش) رفع کے ساتھ اس کی صفت ہے، (المجید) میں قراء نے رفع اور کسر کے مابین اختلاف کیا ہے رفع کے ساتھ یہ اللہ کی

صفات میں سے ہوگا جبکہ کسر کے ساتھ عرش کی صفت،

ابن منیر کہتے ہیں اس باب میں بخاری نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ ذکرِ عرش پر مشتمل ہے ماسوائے ابن عباس کے اثر کے لیکن اس کے ساتھ ایک لطیفہ (یعنی پر لطف بات) پر متنبہ کیا ہے وہ یہ کہ آیت میں (المجید) قراءتِ کسر پر عرش کی صفت نہیں تا کہ یہ تخیل نہ ہو کہ وہ (بھی) قدیم ہے بلکہ (کسر کے ساتھ بھی) یہ اللہ کی صفت ہے بدلیل نافع کی قراءت کے، اسی طرح (الودود) کے ساتھ اس کے اقتران کی دلیل کے تو کسر مجاورت پر محمول ہے (جیسے وضوء کی آیت میں: وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِكُمۡ وَ اَرۡجُلِكُمۡ ، لام کی زیر کے ساتھ ایک قراءت میں) تو اس طرح دونوں قراءت ایک ہی معنی پر مجتمع ہو جائیں گی اور اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ بخاری کے ہاں یہ اللہ کی صفت ہے اس کے بعد بھی اللہ کی صفات مذکور ہیں یعنی (یقال حمید مجید الخ) اس کی تائید دار قطنی کی نقل کردہ حدیثِ ابو ہریرہ کرتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (إذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى مَجَّدَنِیۡ عبدی) اسے ابن تین نے ذکر کیا، کہتے ہیں کہا جاتا ہے لغتِ عرب میں مجد کا معنی (الشرف الواسع) ہے تو ماجد جس کے آباء واجداد اصحابِ شرف ہوئے ہیں، جہاں تک حسب وکرم تو یہ انسان کا ذاتی وصف ہے چاہے اس کے اصحابِ شرف آباء نہ بھی ہوئے ہوں تو مجید مجد سے مبالغہ کا صیغہ ہے اور یہ (الشرف القديم) ہے! بقول راغب مجد (السعة في الكرم والجلالة) (یعنی کرم وجلالت کی وسعت) ہے اس کا اصل ان کا قول: (مجدتِ الإبلُ أي وقعتُ في مَرعى كثير واسع) ہے (یعنی اونٹوں کو چرنے کیلئے ایک وسیع اور کثیر چارے والی چراہ گاہ ملی) اسی طرح: (أمجدها الراعي) (یعنی چرواہے نے انہیں سابق الذکر صفت والی چراہ گاہ میں وارد کیا) قرآن کو اس کے ساتھ اس کے دنیوی اور اخروی مکارم پر متضمن ہونے کے مدنظر موصوف کیا اس سب کے باوجود عرش کا اس کے ساتھ وصف ممتنع نہیں، اس کی جلالت اور عظیمِ قدر کے پیش نظر جیسے راغب نے اس طرف اشارہ کیا، اسی لئے عرش کو سورۃ قد افلح میں (الکریم) کے ساتھ موصوف کیا گیا جہاں تک (الودود) کی (الحبیب) کے ساتھ تفسیر تو یہ بمعنی محبّ اور بمعنی محبوب وارد ہے اس لئے کہ اصلِ ودّ (محبة الشیء) ہے (یعنی کسی شیٔ کی محبت) بقول راغب ودود متضمن ہے اسے جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں داخل ہے: (فَسَوۡفَ يَاۡتِى اللّٰهُ بِقَوۡمٍ يُّحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّوۡنَهٗۤ)[المائدة:۵۴] اللہ کی اپنے عباد سے اور ان کی اس سے محبت کا معنی گزرا ہے۔

(یقال حمید الخ) من حمد سب کے ہاں بغیر یاء کے ہے فعل ماضی کے بطور، غیرِ ابو ذر عن کشمیہنی کے ہاں (من حمید) ہے اس کا اصل ابو عبیدہ کا کتاب المجاز میں آیت (علیکم أهل البيت إنه حميد مجيد أي محمود ماجد) کی تفسیر میں مذکور قول ہے، کرمانی کہتے ہیں اس سے غرض یہ ہے کہ مجید بمعنی فاعل ہے جیسے قدیر بمعنی قادر، اور حمید بمعنی مفعول ہے اسی لئے کہا کہ مجید ماجد اور حمید محمود سے ہے، کہتے ہیں بعض نسخوں میں (محمود من حمید) اور بعض میں (من حمد) ہے مبنی للفاعل اور للمفعول ایضا، اور یہ اس احتمال کے مدنظر کہ حمید بمعنی حامد اور مجید بمعنی مجد ہو، پھر لکھا بخاری کی عبارت میں تعقید ہے! بقول ابن حجر یہ (تعقید) ان کے قول: (محمود من حمد) میں ہے (لیکن اگر حمد کو ماضی مجہول پڑھا جائے تب شائد تعقید نہ ہو) رواۃ نے اس بابت اختلاف کیا ہے اس میں اولیٰ وہی جو اسکی اصل میں پایا گیا ہے اور وہ ابو عبیدہ کی کلام ہے۔

علامہ انور باب (وکان عرشه علی الماء) کے تحت کہتے ہیں حافظ ابن تیمیہ قدامتِ عرش کے قائل ہیں قدامتِ نوعی، یہ

اس وجہ سے کہ جب انہوں نے استواء کومعروف معنی میں لیا تو لامحالہ قدامتِ عرش کی رائے اختیار کرنے پر مجبور ہوئے حالانکہ ترمذی کے ہاں اس کے حدوث بارے صریح حدیث ہے، اس میں ہے: (ثم خلق عرشه علی الماء) (یعنی پھر اس نے پانی پر اپنے عرش کی تخلیق کی) باقی رہے اشعری تو ان کے نزدیک اس کی کوئی حقیقت نہیں ما سوائے صفات اللہ میں سے ایک کے بطور اس سے تعلق کے، میں کہتا ہوں جہاں تک استواء بمعنی جلوس ہے تو یہ باطل ہے کوئی غبی یا غوی (یعنی کند ذہن اور گمراہ) ہی اس کا قائل ہوسکتا ہے جبکہ اس پر کئی احقابِ دہر گزرے اور یہ شیئاً مذکوراً نہ تھا تو کیا اب اس پر استواء کا یہ معنی معقول ہوسکتا ہے؟ ہاں میں کہتا ہوں ادھر ایک معہود حقیقت بھی ہے جس سے اس لفظ کے ساتھ تعبیر کیا تو میرے نزدیک استواء استعارہ پر محمول نہیں اور نہ حسی پر جس کا ہم تعقل کریں بلکہ یہ ایک طرح کی تجلی ہے، قبل ازیں کشفِ حال کر چکا ہوں،

(استوی إلی السماء) کی بابت لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ نے علو کا اثبات کیا اس طور جو اس کی شان کے لائق ہوا، ابن تیمیہ کہتے ہیں جس نے اللہ کیلئے جہت کا انکار کیا تو یہ ایسے ہے جیسے کوئی اس کی ذات کا انکار کرے کہ یہ وجود الممکن ہے جیسا کہ وہ نہیں ہوگا مگر کسی جہت میں ہی، اس کے لئے جہت کا انکار اس کے وجود کے انکار کی طرف لے جا سکتا ہے لہذا اللہ ایک جہت میں ہے اور وہ ہے جہتِ علو، میں کہتا ہوں یا تعجب ! اور وائے افسوس! کیونکر انہوں نے امر الممکن اور واجب کا تسویہ کیا؟ کیا ان کی نظر سے یہ بات مخفی رہی کہ سارے عالم کو اس نے کتمِ عدم سے بقعۂ وجود کی طرف نکالا ہے اس کا اس کے ساتھ تعلق کیا ہو؟ جیسے دیگر تمام مخلوقات کا ہے؟ اللہ تعالیٰ تھا اور اس کے ساتھ کوئی شئ نہ تھی، وہ جہات کا خالق ہے پھر اس کا کسی ایک جہت میں استواء کیونکر ہوسکتا ہے؟ مخلوقات کے استواء کی مانند بلکہ اس کا استواء ممکنات کے ساتھ اس کی معیت کی مثل ہے، اس باب میں غلو قول بالتجسیم کے مشابہ ہوگا والعیاذ باللہ کہ ہم ورودِ شرع سے متجاوز ہوں۔

- 7418 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَامِعِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحْرِزٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ إِنِّي عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ جَاءَهُ قَوْمٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَقَالَ اقْبَلُوا الْبُشْرَى يَا بَنِي تَمِيمٍ قَالُوا بَشَّرْتَنَا فَأَعْطِنَا فَدَخَلَ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ فَقَالَ اقْبَلُوا الْبُشْرَى يَا أَهْلَ الْيَمَنِ إِذْ لَمْ يَقْبَلْهَا بَنُو تَمِيمٍ قَالُوا قَبِلْنَا جِئْنَاكَ لِنَتَفَقَّهَ فِي الدِّينِ وَلِنَسْأَلَكَ عَنْ أَوَّلِ هَذَا الْأَمْرِ مَا كَانَ قَالَ كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ ثُمَّ أَتَانِي رَجُلٌ فَقَالَ يَا عِمْرَانُ أَدْرِكْ نَاقَتَكَ فَقَدْ ذَهَبَتْ فَانْطَلَقْتُ أَطْلُبُهَا فَإِذَا السَّرَابُ يَنْقَطِعُ دُونَهَا وَايْمُ اللَّهِ لَوَدِدْتُ أَنَّهَا قَدْ ذَهَبَتْ وَلَمْ أَقُمْ .

أطرافه 3190، 3191، 4365، - 4386 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۶۸۳)

ابوحمزہ سے مراد سکری اور جامع، ابو صخرہ ہیں۔ (إني عند النبي) بدء الخلق میں گزری حفص کی روایت میں تھا کہ میں نبی اکرم کے ہاں داخل ہوا اور اپنی اونٹنی دروازے کے ساتھ باندھ دی، تو بنی تمیم کے کچھ لوگ وہاں آئے ، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ یہ واقعہ مدینہ کا ہے تو اس میں ان حضرات کا تعقب ہے جنہوں نے اسے اور المغازی میں ابو بردہ عن ابو موسی عن ابیہ سے گزرے ایک قصہ کو ایک

قرار دیا جس میں کہتے ہیں کہ میں نبی اکرم کے ساتھ تھا اور آپ اس وقت مکہ اور مدینہ کے درمیان جعرانہ کے مقام پر تھے اور آپ کے ساتھ حضرت بلال تھے تو ایک اعرابی آیا اور کہا کیا آپ نے جو مجھ سے وعدہ کیا تھا اس کا ایفاء نہ کریں گے؟ فرمایا (أبشر) کہنے لگا آپ نے أبشر (کہنے) کا میرے لئے اکثار کیا ہے تو آپ ابوموسی اور بلال کی طرف متوجہ ہوئے گویا ناراض ہوں اور فرمایا اس نے تو بشارت رد کر دی تم دونوں قبول کر لو! کہتے ہیں ہم نے کہا ہمیں قبول ہے تو بنی تمیم کا قائل جس نے کہا تھا: (بَشَّرْتَنَا فَأَعْطِنَا) اس اعرابی کے ساتھ مفسر کیا گیا، جبکہ اہل یمن سے مراد ابوموسی لئے گئے، وجہِ تعقب قصہ ابوموسی میں یہ تصریح کہ یہ واقعہ جعرانہ کا ہے جبکہ قصہ عمران کا ظاہر یہ ہے کہ یہ مدینہ میں واقع ہوا تو اس لحاظ سے دونوں مفترق ہیں، ابن جوزی کا زعم ہے کہ (أعطنا) کا قائل اقرع بن حابس تمیمی تھا۔

(إذ جاء ہ قوم الخ) المغازی کی ابوعاصم عن ثوری سے روایت میں تھا: (جاء ت بنو تمیم إلی رسول اللہ) یہ ان کے بعض کے مراد ہونے پر محمول ہے، بدء الخلق کی محمد بن کثیر سے روایت میں تھا: (جاء نفر من بنی تمیم) تو اس سے مراد وفدِ بنی تمیم ہے جیسا کہ ابن حبان کے ہاں مومل بن اسماعیل عن سفیان سے روایت میں صریحاً مذکور ہے: (جاء وفد من بنی تمیم)۔ (اقبلوا البشری الخ) ابوعاصم کی روایت میں ہے: (أبشروا یا بنی تمیم) اس بشارت سے مراد کہ جو مسلمان ہوا وہ ہیشگی کی آگ سے نجات پا گیا پھر اس کے بعد اس کی جزاء اس کے عمل کے موافق ہے الا یہ کہ اللہ تعالیٰ عفو و درگذر کرے! کرمانی کہتے ہیں نبی اکرم نے انہیں اس شیٔ کے ساتھ بشارت دی جو دخولِ جنت کو مقتضی ہے جب انہیں اصولِ عقائد سکھلائے جو کہ مبدأ و معاد اور ان کے مابین سے متعلق ہیں، یہی کہا، دراصل یہاں یہ تعریف اہلِ یمن کیلئے واقع ہوئی ہے اور یہ سیاقِ حدیث سے ظاہر ہے، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ بنی تمیم کے قول: (جئناك لنتفقه فی الدین) کی بابت یہ کہا، اس میں دلیل ہے کہ اجماعِ صحابہ فقط اہلِ مدینہ کے ساتھ منعقد نہ ہوگا، اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ صواب یہ ہے کہ اہلِ یمن کا قول ہے نہ کہ بنی تمیم کا، بات ابن تین کی درست ہے لیکن ابن حبان کے ہاں ابوعبیدہ بن معن عن اعمش کے طریق سے اسی سند کے ساتھ یہ عبارت مذکور ہے: (دخل علیه نفرٌ من بنی تمیم فقالوا یا رسول اللہ جئناك لنتفقه فی الدین ونسألك عن أول هذا الأمر) اہلِ یمن کا ذکر نہیں کیا اور یہ اس راوی کی خطا ہے گویا حدیث کو مختصر کرنے کے چکر میں اس وہم میں واقع ہو گئے۔

(قالوا بشرتنا فأعطنا) حفص کی روایت میں (مرتین) بھی مزاد کیا، ثوری عن جامع کی المغازی میں گزری روایت میں تھا: (فقالوا أما إذا بشرتنا فأعطنا) اس میں تھا کہ آپ کا چہرۂ اقدس یہ سن کر متغیر ہوا، ابونعیم کی مستخرج میں ابوعوانہ عن اعمش سے روایت میں ہے: (فکأن النبی ﷺ کرہ ذلك) (یعنی یہ بات آپ کو ناگوار لگی) المغازی کی سفیان کے طریق سے ایک اور روایت میں تھا: (فَرُئِیَ ذلك فی وجهه) اس میں ہے کہ کہنے لگے: (یا رسول اللہ بشرتنا) یہ ان کے قبولِ اسلام پر دال ہے صرف یہ ہوا کہ عاجل کا قصد کیا اور آپ کی ناراضی کا سبب ان کے قلتِ علم کا آپ کا استشعار تھا کیونکہ انہوں نے اپنی آرزؤں کو اس دنیائے فانی کے عاجل فوائد پر معلق کر دیا اور اسے تفقہ فی الدین پر مقدم کر دیا جو ان کیلئے باقی رہنے والی آخرت کے ثواب کے حصول کا سبب بنتا، کرمانی کہتے ہیں ان کا قول: (بشرتنا) دال ہے کہ انہوں نے فی الجملہ تو قبول کر لیا لیکن اس کے ساتھ ساتھ طلبِ دنیا کی آپ نے ان سے قبولِ مطلوب کی نفی کی نہ کہ مطلق قبول کی اور ناراض اس لئے ہوئے کہ کلمۂ توحید اور مبدا و معاد بارے جو سوال کیا تھا

اس پر مناسب توجہ نہ دی اور اس کے ضبط کا اعتناء نہ کیا اور اسکے موجبات اور موصلات کی طلب نہ کی، طیبی کہتے ہیں جب ان کی اکثر توجہ امرِ دنیا کے ساتھ ہوئی اور کہا: (بشرتنا فأعطنا) تو اسی وجہ سے آپ نے فرمایا: (إذ لم يقبلها بنو تميم)۔

(من أهل اليمن) حفص کی روایت میں ہے: (ثم دخل عليه) ابو عاصم کی روایت میں ہے: (فجاء ناسٌ من أهل اليمن)۔ (قبلنا) ابو عاصم اور ابونعیم نے (يا رسول الله) بھی مزاد کیا یہی ابن حبان کے ہاں شیبان بن عبد الرحمٰن عن جامع سے روایت میں ہے۔ (جئناك لنتفقه الخ) یہ سیاق بخاری کی اس روایت کا اتم ترین سیاق ہے، اسماعیلی کے ہاں ابو معاویہ عن اعمش سے روایت میں ہے: (قالوا قد بشرتنا فأخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان) میں اہل یمن میں سے اس قائل کو جان نہیں سکا ان کے قول (هذا الأمر) میں امر سے مراد کا بیان بدء الخلق میں گزرا۔ (كان الله ولم يكن شيء الخ) بدء الخلق میں یہ الفاظ تھے: (ولم يكن شيء غيره) ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (كان الله قبل كل شيء) یہ (كان الله ولا شيء معه) کے معنی میں ہے اور یہ ان حضرات کے رد میں اصرح ہے جنہوں نے اس روایت سے ان حوادث کا اثبات کیا جن کیلئے کوئی اول نہیں اور یہ ان مستشنع مسائل میں سے ہے جن کی ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی طرف نسبت کی گئی (یعنی جنھیں ان کی ہفوات میں سے سمجھا گیا اور انہیں تنقید کا نشانہ بننا پڑا) میں نے ان کی اس حدیث پر کلام کا مطالعہ کیا ہے وہ اس باب میں مذکور روایت کو دیگر پہ ترجیح دیتے ہیں (یہاں محشی لکھتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کی حدیثِ عمران کی شرح میں یہ کلام ان کے مجموع الفتاوی: ۱۸/ ۲۱۰_۲۴۴ میں موجود ہے، جس میں وہ ان روایات کے مابین مسلکِ ترجیح پر چلے ہیں، انکارِ حوادث: لا أول لها اشاعرہ اور ان کے موافقین کا قول ہے اور یہ ان کی اس اصل پر مبنی ہے کہ حوادث لا أول لها کا قول قدمِ عالم کے قول کی طرف مفضی ہے جو فلاسفہِ یونان کا زعم ہے اسی لئے اس کی نفی کی ہے، صواب یہ ہے کہ جو بھی ما سوا اللہ ہے وہ مخلوق ہے اور یہ سب متسلسل حوادث کو شامل ہے اور یہ قدمِ عالم کے قول کی طرف مفضی نہیں جب تک ان کا یہ وصف دائم ہے کہ یہ مخلوق ہیں بعد اسکے کہ نہ تھے، واجب یہ ہے کہ نصوص کے ساتھ وقوف ہو جہاں بھی وہ دائر ہوں نفیاً اور اثباتاً جیسا کہ نبی اکرم نے فرمایا: كان الله ولم يكن شيء قبله) ابن تیمیہ نے اس جگہ مسئلہ انکارِ حوادث جن کا کوئی اول نہیں، پر طویل بحث کی ہے عقل ونقل کے باہمی تعارض کے ازالہ میں بیان کرتے ہوئے جو ان تضاعیف اور لوازمِ فاسدہ کا حصہ ہیں جن پر یہ مسئلہ مشتمل ہے، حاصل یہ کہ اللہ کی خلق ورزق وغیرہ صفات صفاتِ افعال ہیں جن کیلئے کوئی ابتداء نہیں جیسا کہ اس کی ذاتِ مقدس کیلئے کوئی ابتدا نہیں لیکن جو اعیان حوادث ہیں تو ان کی ابتداء ہے اور یہ ان کے حدوث کا وقت، اھ۔

حالانکہ دونوں روایتوں کے درمیان جمع کا قضیہ اس روایت کے بدء الخلق والی روایت پر محمول کرنے کو مقتضی ہے نہ کہ اس کا عکس! اور بالاتفاق تطبیق وجمع (اگر یہ ممکن ہو تو) ترجیح پر مقدم ہے، طیبی کہتے ہیں قولہ: (ولم يكن شيء قبله) حال ہے اور کوفی مذہب کے مطابق یہ خبر ہے اور معنی بھی اس کا مساعد ہے کہ تقدیر ہے: (كان الله منفردا) اخفش نے کان واخواتہا کی خبر میں دخولِ واو کو مجوز کیا ہے جیسے: (كان زيد و أبوه قائم) جملہ مع الواو کو خبر بناتے ہوئے حال کے ساتھ خبر کی تشبیہ کرتے ہوئے! تورپشتی کا میلان یہ ہے کہ یہ دو مستقل جملے ہیں اس کی تقریر بدء الخلق میں گزری، طیبی کہتے ہیں (كان) کا لفظ دونوں جگہ اپنے مدخول کے حسبِ حال ہے تو اول سے مراد ازلیت اور قدم ہے جبکہ ثانی عدم کے بعد حدوث ہے پھر کہا پس حاصل یہ ہے کہ قولہ: (و كان عرشه علي

الماء) کا عطف قولہ: (كان الله) پر وجود اور ترتیب الی الذین کی تفویض میں حصولِ جملتین بارے اِخبار کے باب سے ہے، کہتے ہیں (فيه) ثم کے بمنزلہ ہے، بقول کرمانی قولہ: (وكان عرشه على الماء) (كان الله) پر معطوف ہے اور اس سے معیت لازم نہیں آتی کیونکہ واوِ عاطفہ سے لازم اصلِ ثبوت میں اجتماع ہے اگرچہ وہاں تقدیم و تاخیر ہو، ان کے غیر نے کہا اسی لئے: (ولم يكن شيء غيره) کہا تا کہ معیت کے توہم کی نفی ہو، راغب کہتے ہیں (كان) اس چیز سے عبارت ہے جو زمان میں سے گزرا لیکن یہ اللہ تعالیٰ کے کثیر اوصاف میں ازلیت کے معنی سے عبارت ہے جیسے یہ قولہ تعالیٰ: (وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً)[الفتح: ٢٦] کہتے ہیں اور جو اس سے استعمال کیا گیا کسی شئ کے وصف میں اس کے لئے اس وصف کے ساتھ متعلقاً جو اس میں موجود ہے تو یہ اس امر پر تنبیہ کیلئے کہ یہ وصف اس کے لئے لازم ہے یا یہ اس سے قلیل الانفکاک ہے (یعنی کم ہی الگ ہوتا ہے) جیسے قولہ تعالیٰ: (وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُوراً)[الإسراء: ٦٧] اور جب زمانۂ ماضی میں استعمال کیا جائے تو جائز ہے کہ یہ (على حاله) مستعمل ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ کبھی متغیر ہو نحو: (كان فلان كذا ثم صار كذا) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ عالم حادث ہے کیونکہ آپ کا قول: (ولم يكن شيء غيره) اس امر میں ظاہر ہے تو اللہ تعالیٰ کے سوا ہر شئ موجود کی گئی بعد اسکے کہ موجود نہ تھی۔

(أدرك ناقتك فقد ذهبت) ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (انحلت ناقتك من عقالها)(یعنی وہ اپنی رسی سے کھل گئی ہے) آخرِ حدیث میں یہ بھی مزاد کیا: (فلا أدري ما كان بعد ذلك) یعنی پھر پتہ نہیں کہ بعد ازاں آنجناب نے کیا کچھ فرمایا (کہ میں اپنی اونٹنی کے چکر میں پڑ گیا تھا) ابن حجر کہتے ہیں صحابہ میں سے کسی کی مسانید میں اس قصہ کی نظیر نہیں دیکھی جو حضرت عمران نے ذکر کیا ہے اگر کوئی روایت ملتی تو ان کے جانے کے بعد کا حال جانا جا سکتا تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے اٹھ کھڑے ہونے کے بعد یہ موضوع ختم ہو گیا ہو۔

(لوددت أنها قد ذهبت الخ) یہ وِدِ مذکور ان کے مجموعی فعل پر متسلط ہے مثلاً اونٹنی کا رسہ چھڑا کر بھاگنا اور ان کا عدم قیام نہ کہ ان دو میں سے کسی ایک پر، کیونکہ اونٹنی کا بھاگنا تو رسی سے چھوٹ جانے سے ہو چکا تو اس ذہاب سے مراد کلی فقدان ہے۔

- 7419حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِاللَّهِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ يَمِينَ اللَّهِ مَلأَى لاَ يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ سَحَّاءُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فَإِنَّهُ لَمْ يَنْقُصْ مَا فِي يَمِينِهِ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَبِيَدِهِ الأُخْرَى الْفَيْضُ أَوِ الْقَبْضُ يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ .

أطرافه 4684، 5352، 7411، - 7496 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ٢٧٦)

(وعرشه على الماء) ابن راہویہ کی روایت میں ہے: (والعرش على الماء) اس کا ظاہر یہ ہوا کہ اس کی تحدیث کے وقت وہ اس کیفیت میں ہو لیکن ماقبل حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ پانی پر عرش کا ہونا آسمان اور زمین کی تخلیق سے پیشتر تھا، تطبیق یہ دی جائے گی کہ وہ ہمیشہ سے پانی پر ہے اور اس پانی سے مراد سمندر کا پانی نہیں بلکہ یہ عرش کے نیچے کا پانی ہے جیسے اللہ کی مشیت ہوئی، اس کا بیان اوائلِ باب میں ذکر کردہ ایک حدیث میں بھی ہے، سمندر ہونا بھی محتمل ہے اس معنی میں کہ حاملینِ عرش کے قدم سمندر میں ہوں

جیسا کہ طبری اور بیہقی کے سدی عن ابو مالک سے آیت: (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ)[البقرة : ٢٥٥] کی تفسیر میں نقل کردہ بعض آثار میں ہے کہ وہ چٹان جو کہ ساتویں زمین ہے وہ منتہی الخلق ہے اس کے کناروں پر چار فرشتے ہیں ہر ایک کے چار چہرے ہیں ایک چہرہ انسانی چہرے جیسا، ایک شیر، ایک بیل اور ایک باز کے چہرے جیسا، وہ اس پر قائم ہیں اور انہوں نے زمینوں اور آسمانوں کا احاطہ کیا ہوا ہے ان کے سر کرسی کے نیچے ہیں اور کرسی عرش کے نیچے ہے، حضرت ابو ذر کی ایک طویل حدیث جسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا میں ہے کہ نبی اکرم نے ان سے فرمایا اے ابو ذر یہ ساتوں آسمان کرسی سمیت ایسے ہیں جیسے کسی صحرا میں کوئی چھوٹا سا کڑا پڑا ہو اور کرسی کی نسبت عرش کی وسعت ایسے جیسے صحرا کا اس حلقہ پر! مجاہد سے اس کے لئے شاہد بھی ہے، اسے سعید بن منصور نے التفسیر میں صحیح سند کے ساتھ نقل کیا۔

- 7420 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ جَاءَ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ يَشْكُو فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ اتَّقِ اللَّهَ وَأَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ قَالَتْ عَائِشَةُ لَوْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَاتِمًا شَيْئًا لَكَتَمَ هَذِهِ قَالَ فَكَانَتْ زَيْنَبُ تَفْخَرُ عَلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ تَقُولُ زَوَّجَكُنَّ أَهَالِيكُنَّ وَزَوَّجَنِي اللَّهُ تَعَالَى مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ وَعَنْ ثَابِتٍ ﴿ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ ﴾ نَزَلَتْ فِي شَأْنِ زَيْنَبَ وَ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ .

طرفه - 4787

ترجمہ: حضرت انس کہتے ہیں حضرت زید بن حارثہ [اپنے گھر کی جانب سے] شاکی تھے تو نبی پاک انہیں کہتے اللہ سے ڈرو اور بیوی سے گزارا کرو، حضرت عائشہ کہتی ہیں اگر نبی پاک نے وحی کی کوئی چیز چھپانی ہوتی تو یہ آیت چھپاتے، انس کہتے ہیں حضرت زینب ازواجِ نبی پر فخر کیا کرتی تھیں کہ تمہاری شادیاں تمہارے گھر والوں نے کیں جبکہ میری نبی پاک سے شادی اللہ نے ساتوں آسمانوں کے اوپر سے طے کی، ثابت سے منقول ہے کہ کہ آیت ﴿وتخفي الخ﴾ حضرت زینب اور زید بن حارثہ کے حال بارے نازل ہوئی۔

شیخ بخاری سب ناقلینِ صحیح کے ہاں غیر منسوب ہیں کلاباذی نے ذکر کیا کہ یہ احمد بن سیار مروزی ہیں بقول حاکم یہ احمد بن نصر نیشاپوری ہیں یعنی جن کا تفسیر سورۃ انفال میں ذکر ہوا ان کے شیخ محمد بن ابوبکر سے بخاری نے کتاب الصلاۃ میں بلا واسطہ روایت نقل کی ہے، ابونعیم نے مستخرج میں جزم کیا کہ بخاری نے یہ حدیث مقدمی سے بلا واسطہ نقل کی ہے مگر اول ہی معتمد ہے بخاری نے اس کا ایک حصہ ایک اور طریق کے ساتھ حماد بن زید سے تفسیر سورۃ احزاب میں نقل کیا ہے وہیں حضرت زینب اور حضرت زید کے اس قصہ پر مفصل کلام گزری۔

(قال أنس لو كان الخ) بظاہر یہ اسی سندِ مذکور کے ساتھ موصول ہے لیکن ترمذی نسائی، ابن خزیمہ اور اسماعیلی نے ان سے نقل کیا کہ (وَ تُخْفِي فِيْ نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيْهِ)[الأحزاب: ٣٧]حضرت زینب بنت جحش کی بابت نازل ہوئی، حضرت زید کو ان سے شکوہ رہتا تھا آخر انہیں طلاق دینے کا ارادہ کیا اور نبی اکرم سے مشورہ کیا تو آپ نے کہا: (أَمْسِكْ عَلَيْكَ

زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللهَ) یہی قدرِ حدیث اس کے آخر میں یہاں اس لفظ کے ساتھ مذکور ہے: (وعن ثابت : وتخفي فی نفسك الخ) اس سے مستفاد ہے کہ یہ اسی سند کے ساتھ حضرت انس سے موصول ہے اور معلق نہیں، جہاں تک قولہ: (لو کان کاتما الخ) تو اسے اس جگہ کے سوا کہیں بھی حضرت انس سے موصول نہیں دیکھا، ابن تین کے بقول داودی نے اس قول کو حضرت عائشہ کی طرف منسوب کیا، کہتے ہیں غیرِ حضرت عائشہ سے (لَکَتَمَ عَبَسَ وَ تَوَلّٰی) منقول ہے بقول ابن حجر میں نے سورہ احزاب کے باب میں حضرت عائشہ کی حدیث ذکر کی جس میں تھا کہ اگر آنجناب وحی سے کوئی شئ چھپانے والے ہوتے الخ اور یہ کہ مسلم اور ترمذی نے اسے تخریج کیا ہے پھر میں نے اسے مسند الفردوس میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ پایا: (لو کنت کاتما شیئا من الوحی) عیاض نے الشفاء میں حضرت عائشہ اور حسن بصری کی طرف اس کی نسبت کرنے پر اقتصار کیا اور اس حدیثِ انس سے غافل رہے جبکہ یہ بخاری میں موجود ہے، ترمذی نے حدیثِ عائشہ نقل کر کے لکھا اس باب میں ابن عباس سے روایت بھی ہے، اس کے ساتھ اشارہ کیا جسے ۔۔۔ نے نقل کیا (بقول محشی یہاں اصل مطبوع میں خالی جگہ ہے) جہاں تک (عبس وتولی) بارے روایت تو اسے صرف عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم کے ہاں ہی پایا ہے جو کہ از ضعفاء ہیں، اسے طبری اور حاتم نے ان سے نقل کیا، کہتے ہیں کہا جاتا ہے کہ اگر نبی اکرم وحی کی کوئی شئ چھپانے والے ہوتے تو اپنی بابت نازل شدہ اس آیت کو چھپاتے اور ابن ام مکتوم اور سورہ عبس کے نزول کا قصہ ذکر کیا،

اس قصہ کو ترمذی، ابو یعلی، طبری اور حاکم نے حضرت عائشہ سے موصولا نقل کیا ہے اور اس میں یہ زیادت موجود نہیں اسے مالک نے موطا میں ہشام بن عروہ عن ابیہ سے مرسلا نقل کیا اور ہشام سے یہی محفوظ ہے! یحی بن سعید اموی ہشام سے اسے موصولا نقل کرنے میں منفرد ہیں اسے ابن مردویہ نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی حضرت عائشہ اس کے بغیر روایت کیا ہے اسی طرح حدیثِ ابو امامہ سے بھی، عبد بن حمید، طبرانی اور ابن ابو حاتم نے قتادہ، مجاہدہ، عکرمہ، ابو مالک، غفاری، ضحاک اور حکم وغیرہم سے اسے مرسلا نقل کیا ان میں سے کسی کے ہاں یہ زیادت مذکور نہیں۔

(قال وکانت زینب تفخر الخ) اسے اسماعیلی نے عارم بن فضل عن حماد سے اسی سند کے ساتھ ان الفاظ سے نقل کیا: (نزلت فی زینب بنت جحش، فَلَمَّا قَضىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَا كَهَا ، الآية وکانت تفخر الخ) پھر عیسی بن طہمان عن انس کی اس بابت روایت ذکر کی اور یہ بخاری کی آخری ثلاثی روایت ہے، عیسی کی ایک اور حدیث بھی کتاب اللباس میں گزری ہے لیکن وہ ثلاثی نہیں، اسماعیلی نے فریابی اور ابو قتیبہ عن عیسی سے یہ الفاظ بھی مزاد کیے: (أنتن أنكحكن آباؤ كن) (یعنی تمہاری شادیاں تمہارے آباء نے کرائیں) یہ اطلاقِ بعض علی الکل پر محمول ہے وگرنہ محقق یہ ہے کہ والد کے ہاتھوں جن امہات المومنین کی نبی اکرم کے ساتھ شادیاں ہوئیں وہ یہ ہیں: حضرات عائشہ اور حفصہ، ان کی بابت تو یقینی ہے جبکہ حضرات سودہ، زینب بنت خزیمہ اور جویریہ کے بارہ میں احتمال ہے (کہ والد کے ہاتھوں یا کسی اور ولی کے ہاتھوں) جہاں تک ام سلمہ، ام حبیبہ، صفیہ اور میمونہ ہیں تو ان کی شادیاں ان کے والد کے ہاتھوں سر انجام نہیں پائی تھیں، ابن سعد کے ہاں حضرت انس سے ایک اور طریق کے ساتھ مذکور ہے کہ حضرت زینب نے کہا یا رسول اللہ میں آپ کی کسی دیگر زوجہ کی مانند نہیں ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کی شادی ان کے والد، بھائی یا کسی اور اہل

کے ہاتھوں انجام پائی ہے ماسوائے میرے، اس کی سند ضعیف ہے، ایک اور موصول طریق کے ساتھ حضرت ام سلمہ سے منقول ہے کہ حضرت زینب نے کہا میں ازواج مطہرات میں سے کسی کی مانند نہیں ہوں کہ ان کی شادیاں ان کے اولیاء نے مہور کے عوض کی ہیں جبکہ میری شادی اللہ نے اپنے رسول سے خود کی اور میری بابت قرآن میں آیت نازل کی، شعبی سے مرسل روایت میں ہے کہ حضرت زینب نے کہا یا رسول اللہ میرا حق آپ پر دیگر ازواج کی نسبت زیادہ ہے کیونکہ منکحا ان سے بہتر ہ، سفیراً ان سے اکرم اور رشتہ کے لحاظ سے ان سے اقرب ہوں تو الرحمٰن نے اپنے عرش کے اوپر سے مجھے آپ کے ساتھ بیاہا ہے اور حضرت جبریل اس شادی کے سفیر بنے اور میں آپ کی پھوپھی زاد ہوں اور میرے سوا کسی اور آپ کی بیوی کی آپ سے قرابتداری نہیں ہے، اسے طبری اور ابوالقاسم طحاوی نے اپنی کتاب (الحجة والتبیان) میں نقل کیا۔ (من فوق سبع سموات) ابن طہمان عن انس کی مذکورہ روایت میں اس کے بعد یہ الفاظ ہیں: (وكانت تقول إن الله عز وجل أَنْكَحَنِيُ في السماء)، عیسی بن طہمان کی بابت ابن حبان نے کلام کی ہے مگر محدثین نے اسے ان سے قبول نہیں کیا۔

(وأطعم عليها يومئذ الخ) یعنی ان کے ولیمہ میں، تفسیر سورہ احزاب میں یہ واضحاً گزرا۔ (و عن ثابت و تخفي في نفسك الخ) اسی طرح ہی مرسلا واقع ہوا، یہ یعلی بن منصور عن حماد بن زید سے موصولا اس میں حضرت انس کے ذکر کے ساتھ گزرا ہے احمد بن عبدہ کے ہاں بھی موصول ہے اسماعیلی نے اسے محمد بن سلیمان لوین عن حماد سے بھی موصولا نقل کیا، سلیمان بن مغیرہ نے ثابت عن انس سے حضرت زینب کی تزویج کی کیفیت بیان کی ہے، کہتے ہیں حضرت زید سے ان کی عدت پوری ہوئی تو نبی اکرم نے حضرت زید سے کہا میرا پیغامِ نکاح پہنچاؤ تو پوری حدیث ذکر کی، اسے تفسیر سورہ احزاب میں وارد کیا ہے، کرمانی لکھتے ہیں قولہ (في السماء) کا ظاہر غیر مراد ہے (محشی تبصرہ کرتے ہیں کہ ظاہر ہی تو مراد ہے اور اللہ اپنے عرش پر مستوی ہے تو اللہ کیلئے علوِ صفات وذات ہے جیسا کہ اس کے لئے علوِ حقیقت ہے وہ حقیقۃً اپنے بندوں سے فوق ہے جیسے فرمایا: وَهُوَ الْقَاهِرُ فوق عباده اور: يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ اور: الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى تو وہ عرش پر مستوی ہے اور اس کے بندوں سے کچھ اس پر مخفی نہیں، اس کے آسمان میں ہونے کے دو متنوع معانی مراد لئے جاتے ہیں جو باہم متضاد نہیں ایک یہ کہ اللہ آسمان میں ہے یعنی اس پر ہے تو [في] بمعنی [علیٰ] ہے جیسے اس آیت میں: أَ فَلَمْ يَسِيْرُوْا فِي الْأَرْضِ، أي على الأرض، دوم آسمان سے مراد علو ہے جیسا کہ فصیح عربی زبان میں ہے تو اس کا آسمان میں ہونا یعنی علو میں ہونا، تب [في] ظرفیہ ہوگا اور [السماء] میں یہی اصل ہے کہ اسکے ساتھ علو مراد لیا جاتا ہے اور اس سب سے اللہ تعالی کا عرش یا آسمان کے ساتھ حلول لازم نہیں تو یہ لازم ہے، جس نے تشبیہ کو اپنے ذہن میں رکھا تو اس نے اسے تاویل ونفی پر لگا دیا، اس سے اہلِ حق کے لئے تمثیل، تکییف، تعطیل اور تحریف لازم نہیں آتیں بلکہ وہ علو میں ہے اور عرش کے اوپر وہ اس پر اس طور پر مستوی ہے جو اس کی جلالت کے لائق ہے کسی شئ میں وہ اپنی صفات میں اپنی خلق کے ساتھ مشابہ نہیں)

اللہ تعالیٰ حلول فی المکان (یعنی کسی ایک جگہ تشریف فرما ہونے) سے منزہ ہے لیکن جب جہتِ علو دیگر جہات سے اشرف ہے تو اس کی اضافت اللہ کی طرف کی، علوِ ذات وصفات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے! بقول ابن حجر اس قسم کی بات ان کے غیر نے بھی کی فوقیت ونحوہا کی بابت وارد الفاظ کے بارہ میں، راغب کہتے ہیں (فوق) مکان، زمان، جسم، عدد، مرتبہ اور قہر میں مستعمل ہے تو اول باعتبارِ علو کے ہے اور اس کا مقابل (تحت) ہے جیسے: (قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلٰى اَنْ يَّبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ اَوْ مِنْ

تَحۡتِ اَرۡجُلِكُمۡ)[الأنعام:٦٥] دوم چڑھنے اوراترنے کے اعتبار سے جیسے کہا: (إِذۡ جَآءُوكُمۡ مِّنۡ فَوۡقِكُمۡ وَ مِنۡ اَسۡفَلَ مِنۡكُمۡ)[الأحزاب: ١٠] سوم عدد میں جیسے کہا: (بَعُوۡضَةً فَمَا فَوۡقَهَا)[البقرة: ٢٦] پانچ دنیوی رتبہ وفضیلت کے اعتبار سے واقع ہے، جیسے فرمایا: (وَ رَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٍ دَرَجَاتٍ)[البقرة : ٢١٢] اس کا چھٹا استعمال جیسے ان آیتوں میں ہوا: (وَهُوَ الۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهٖ) اور (يَخَافُوۡنَ رَبَّهُمۡ مِنۡ فَوۡقِهِمۡ) ملخصا۔

- 7421حَدَّثَنَا خَلَّادُ بۡنُ يَحۡيَى حَدَّثَنَا عِيسَى بۡنُ طَهۡمَانَ قَالَ سَمِعۡتُ أَنَسَ بۡنَ مَالِكٍ ؓ يَقُولُ نَزَلَتۡ آيَةُ الۡحِجَابِ فِي زَيۡنَبَ بِنۡتِ جَحۡشٍ وَأَطۡعَمَ عَلَيۡهَا يَوۡمَئِذٍ خُبۡزًا وَلَحۡمًا وَكَانَتۡ تَفۡخَرُ عَلَى نِسَاءِ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَتۡ تَقُولُ إِنَّ اللَّهَ أَنۡكَحَنِي فِي السَّمَاءِ

أطرافه 4791، 4792، 4793، 4794، 5154، 5163، 5166، 5168، 5170 5171، 5466، 6238، 6239، 6271 -

ترجمہ: انس کہتے ہیں آیتِ حجاب حضرت زینب سے شادی کے موقع پہ نازل ہوئی تھی آپ نے ان کے ولیمہ میں گوشت روٹی کا انتظام کیا تھا، (آگے کا ترجمہ گزرا)۔

(إن الله تعالى لما قضى الخ) یہ باب (ويحذر كم الله نفسه) میں گزری ہے اس پر کچھ کلام آگے باب (فی لوح محفوظ) میں آئے گی، خطابی کہتے ہیں کتاب سے مراد دو میں سے ایک شئ ہے: یا قضا جو اللہ نے (قضاه) جیسے اس کا یہ قول: (كَتَبَ اللّٰهُ لَأَغۡلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِيۡ)[المجادلة: ٢١] أي قضى ذلك ، کہتے ہیں قولہ: (فوق العرش) کا معنی ہوگا کہ اسکے پاس اس کا علم ہے تو وہ نہ اسے بھولتا ہے اور نہ تبدیل کرے گا جیسے فرمایا: (فِيۡ كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّيۡ وَلَا يَنۡسَى)[طه: ٥٢] یا اس سے مراد لوحِ محفوظ ہے جس میں خلق کی اصناف اور ان کے امور، آجال، ارزاق اور احوال کا بیان ہے اور (فهو فوق العرش) کا معنی ہوگا کہ اس کا ذکر وعلم اور یہ سب اس تخریج میں جائز ہے کہ عرش مخلوق ہے جسے فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں تو مستحیل نہیں کہ اٹھانے کے دوران وہ عرش کو مس نہ کرتے ہوں اگر چہ حاملِ عرش اور اسکے حملہ کا حامل اللہ ہے، ہمارا کہنا کہ اللہ عرش پر ہے، سے مراد یہ نہیں کہ وہ اس کے لئے ماس (یعنی چھوتا ہوا) ہے یا اس میں متمکن ہے یا اس کی جہات میں سے کسی جہت میں متحیز (یعنی متمکن) ہے بلکہ یہ ایک ایسی خبر ہے کہ توقیف اس کے ساتھ وارد ہے تو ہم اس کے قائل ہوئے اور اس سے تکییف کی نفی کی کیونکہ اس کی مثل کوئی شئ نہیں، قولہ: (فوق عرشه) کتاب کی صفت ہے، بعض نے کہا یہاں فوق بمعنی (دون) ہے جیسے اس آیت میں مذکور ہوا: (بَعُوۡضَةً فَمَا فَوۡقَهَا) یہ بعید ہے، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں کتابِ مذکور کے فوق العرش ہونے سے ماخوذ ہے کہ حکمت کا اقتضاء ہوا کہ عرش حامل ہو اس کا جو اللہ نے چاہا اللہ کی حکمت اور قدرت کے اثر سے اور اس کا غیب پوشیدہ ہے تا کہ وہ اس کے ساتھ علم واحاطہ کے طریق سے مستاثر ہو (یعنی جو اسی کے ساتھ خاص ہے) تو یہ اسکے علمِ غیب کے ساتھ انفرادیت کی بڑی ادلہ میں سے ہے!

کہتے ہیں اور یہ قولہ: (الرَّحۡمٰنُ عَلَى الۡعَرۡشِ اسۡتَوٰى) کیلئے تفسیر ہو سکتا ہے یعنی جو چاہے اپنی قدرت میں سے (عرش پر رکھے) اور یہ اسکی کتاب ہے جسے عرش پر رکھا ہے (یہاں محشی کہتے ہیں یہ تناقض ہے کبھی تو وہ کتاب کی عندیت کو اسکے ذکر وعلم

کے ساتھ مؤول کرتے ہیں اور کبھی صفتِ استواء کو قدرت کی طرف مؤول کیا جا رہا ہے، اثباتِ کتاب بھی ہے اس کے ساتھ جسے اللہ نے فوق العرش رکھا، دونوں تاویلیں باطل ہیں درست وہ جس پر اس صحیح حدیث کی دلالت ہے کہ وہ اللہ کے ہاں فوق العرش ہے، حقِ واجب یہ ہے کہ لوحِ محفوظ کی فوق العرش عندیت کے اثبات کا اعتقاد رکھا جائے، اپنے عرش پر اللہ تعالیٰ کا استواء حقیقی ہے اس طور جو اللہ کے لائق ہو تو نفی، تاویل یا تعطیل کیلئے کوئی مسوغ نہیں)۔

- 7422حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ لَمَّا قَضَى الْخَلْقَ كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي

ترجمہ: ابو ہریرہؓ رسول اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے جب مخلوق کو پیدا کیا تو اپنی کتاب میں لکھا یعنی اپنی نسبت اور وہ نوشتہ اس کے پاس عرش پر رکھا ہوا ہے کہ میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے۔

(إن في الجنة مائة درجة الخ) اس کی شرح الجہاد میں قولہ: (كان حقا على الله) پر کلام سمیت گزری اور اسکا معنی اس آیت والا معنی ہے: (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) [الأنعام: ۵۴] اس کا معنی یہ نہیں کہ یہ اس کیلئے لازم ہے کیونکہ کوئی اسکے لئے آمر ونا ہی نہیں کہ جس کا مطالبہ اس کی نسبت موجبِ لزوم ہو دراصل اس کا مطلب اس کے وعدہِ ثواب کا اِنجاز ہے اور وہ اپنے وعدہ کا خلاف نہیں کرتا، جہاں تک قولہ: (مائة درجة) تو اسکے سیاق میں تصریح نہیں کہ جنت کے درجات کی بس یہی تعداد ہے اور اس میں کوئی زیادت نہیں کیونکہ زیادت کی نفی کرنے والی کوئی شئ نہیں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابو سعید کی مرفوع حدیث جسے ابوداؤد نے نقل کیا اور ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، میں ہے کہ صاحبِ قرآن سے کہا جائے گا: (اِرقَ و رَتِّلُ كما كنت تُرَتِّلُ في الدنيا فإنَّ مَنزِلَكَ عند آخِرِ آيةٍ تَقرَؤُها)(یعنی جیسے ترتیل سے دنیا میں پڑھتے تھے اسی طرح پڑھتا جا اور چڑھتا جا جہاں ختمِ قرآن ہو وہیں تمہاری منزل ہے) اور قرآن کی آیات کی تعداد چھ ہزار اور دو سو سے اکثر ہے (مشہور ہے کہ تعدادِ آیات: ۶۶۶۶ ہے) اس تعداد پر زائد کسور کی بابت اختلاف ہے۔

(كل درجتين ما بينهما كما بين السماء و الأرض) ارض و سماء کی درمیانی مسافت کی بابت وارد حدیث مختلف ہے وہاں ترمذی میں اس مذکور کا ذکر کیا تھا کہ یہ (مسافت) سو برس کی ہے، طبرانی میں پانچ سو برس کا ذکر ہے یہاں مزید یہ ذکر کرتا ہوں کہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح کی کتاب التوحید میں اور ابن ابو عاصم نے کتاب السنہ میں ابن مسعود سے نقل کیا کہ آسمانِ دنیا اور اس سے اگلے آسمان کے مابین پانچ سو برس کی مسافت ہے اور ہر آسمان کی مسافت پانچ سو برس کی ہے، ایک روایت میں ہے ہر آسمان کی موٹائی (بھی) پانچ سو برس کی مسیرت (یعنی سفر) ہے اور ساتویں آسمان اور کرسی کے مابین پانچ سو برس کی مسافت ہے اور کرسی اور پانی کے مابین پانچ سو برس ہیں اور عرش کرسی کے اوپر اور اللہ عرش پر ہے اور اس پر تمہارے اعمال میں سے کچھ بھی مخفی نہیں! بیہقی نے حضرت ابوذر سے اس کا نحو مرفوعا روایت کیا البتہ اس میں ساتویں آسمان اور کرسی اور مابعد کا ذکر موجود نہیں، اس میں یہ زیادت کی کہ ساتویں آسمان تا عرش تک سب کا مثل ہے، ابو داود کے ہاں۔ ابن خزیمہ اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت عباس بن عبد المطلب کی مرفوع

حدیث میں ہے کیا جانتے ہو آسمان اور زمین کا درمیانی بُعد کیا ہے؟ عرض کی نہیں، فرمایا اکہتر یا بہتر یا تہتر، فرمایا اور جو اس کے اوپر ہے وہ بھی اس کا مثل ہے حتی کہ ساتوں آسمان شمار کئے پھر (کہا) ساتویں آسمان کے اوپر سمندر ہے جس کی تہہ تا سطح تک کی باہمی مسافت وہ جو آسمانوں کی باہمی ہے پھر اس کے اوپر آٹھ اوعال (پہاڑی بکرے کو وعل کہتے ہیں جس کی جمع اوعال ہے) ہیں جن کے کھروں اور گھٹنوں کے درمیان کا فاصلہ وہ جو دو آسمانوں کا درمیانی فاصلہ ہے پھر اس کے اوپر عرش ہے جس کا نچلے سرے سے اوپر والے سرے تک کا درمیانی فاصلہ ایسا جو دو آسمانوں کا باہمی فاصلہ ہے پھر اس کے اوپر اللہ تعالی ہے

ان دونوں روایتوں میں مذکور اس عدد کے اختلاف کی تطبیق یہ ہے کہ پانچ سو برس کو سیر بطیء (یعنی آہستہ روی سے چلنا) پر محمول کیا جائے جیسے مثلاً پیدل چلنے والے کی نارمل رفتار اور سبعین کو سیر سریع پر محمول کیا جائے اگر سبعین پہ زیادت کی تحدید نہ ہوتی تو ہم سبعین کو مبالغہ (اور کثرت) پر محمول کر لیتے تب یہ پانچ سو برس کے ذکر کے منافی نہ ہوتا، فوقیت کی تشریح قبل ازیں ہو چکی۔ (وفوقه عرش الخ) اکثر کے ہاں فوق نصب کے ساتھ ہے ظرفیت کی بناء پر، ماقبل احادیث اس کے لئے مؤید ہیں، المشارق میں منقول ہے کہ اصیلی نے اسے رفع کے ساتھ ضبط کیا ہے (أعلاه) کے معنی میں، المطالع میں اس کا انکار کیا اور لکھا اصیلی نے بھی دیگر کی طرح نصب کے ساتھ ہی مقید کیا ہے، (فوقه) میں ضمیر فردوس کیلئے ہے مگر ابن تین کہتے ہیں یہ تمام جنت کی طرف راجع ہے آخرِ حدیث کے اس جملہ کے ساتھ اس کا تعقب کیا گیا: (ومنه تفجر أنهار الجنة) کہ یہاں جزماً ضمیر کا مرجع فردوس ہے سب جنان کے لئے اس کا ہونا مستقیم نہیں اگرچہ کشمیہنی کے نسخہ میں یہ الفاظ ہیں: (ومنها تفجر) کیونکہ یہ خطا ہے، اسماعیلی نے حسن وسفیان عن ابراہیم بن منذر یعنی اس کے شیخِ بخاری سے (ومنه) کے ساتھ نقل کیا ہے۔

- 7423 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنِي هِلاَلٌ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَصَامَ رَمَضَانَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ هَاجَرَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ جَلَسَ فِي أَرْضِهِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلاَ نُنَبِّئُ النَّاسَ بِذَلِكَ قَالَ إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ كُلُّ دَرَجَتَيْنِ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ فَسَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَى الْجَنَّةِ وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ وَمِنْهُ تَفَجَّرُ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ .

طرفه - 2790 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴ ص: ۳۰۵)

بدء الخلق اور تفسیر سورہ یٰس میں اس کی شرح گزری، یہاں اس سے مراد اس امر کا اثبات کہ عرش مخلوق ہے اس لئے کہ ثابت ہوا کہ اسکے لئے فوق اور تحت ہیں اور یہ مخلوقات کی صفات میں سے ہیں۔

- 7424 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ التَّيْمِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ وَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ فَلَمَّا غَرَبَتِ الشَّمْسُ

قَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ هَلْ تَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ قَالَ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ فَإِنَّهَا تَذْهَبُ تَسْتَأْذِنُ فِي السُّجُودِ فَيُؤْذَنُ لَهَا وَكَأَنَّهَا قَدْ قِيلَ لَهَا ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ فَتَطْلُعُ مِنْ مَغْرِبِهَا ثُمَّ قَرَأَ ﴿ذَلِكَ مُسْتَقَرٌّ لَهَا﴾ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ .

أطرافه 3199، 4802، 4803، - 7433 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۷۰۰)

مغرب سے طلوعِ آفتاب کی صفت کا بیان باب (قول النبی ﷺ بعثت أنا والساعة كهاتين) کتاب الرقاق میں گزرا بقول ابن بطال سورج کے استیذ ان کا معنی یہ ہے کہ اللہ اس میں حیات تخلیق کر دیتا ہے تو اس حال میں اس کیلئے بات کرنا ممکن ہوتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جمادات و موات کے احیاء پر قادر ہے، ان کے غیر نے کہا محتمل ہے کہ استیذ ان کی اس طرف نسبت مجازی ہو اور مراد اس پر موکل فرشتوں کا بات کرنا ہو۔

7425 - حَدَّثَنَا مُوسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ السَّبَّاقِ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ السَّبَّاقِ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ حَدَّثَهُ قَالَ أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ فَتَتَبَّعْتُ الْقُرْآنَ حَتَّى وَجَدْتُ آخِرَ سُورَةِ التَّوْبَةِ مَعَ أَبِي خُزَيْمَةَ الْأَنْصَارِيِّ لَمْ أَجِدْهَا مَعَ أَحَدٍ غَيْرِهِ ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ حَتَّى خَاتِمَةِ بَرَاءَةٌ .

أطرافه 2807، 4049، 4679، 4784، 4986، 4988، 4989، 7191 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۳۲۳)

7425م - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ بِهَذَا وَقَالَ مَعَ أَبِي خُزَيْمَةَ الْأَنْصَارِيِّ

جمع قرآن بارے زید بن ثابت کی حدیث جس کی شرح فضائل القرآن میں گزری، مراد سورۂ توبہ کی آخری آیت کا مذکور یہ جملہ: (وهو رب العرش العظيم) کیونکہ اس نے اثبات کیا کہ عرش کیلئے رب ہے لہذا یہ مربوب ہے اور ہر مربوب مخلوق ہے، شیخِ بخاری موسی، ابن اسماعیل ہیں پہلی سند کے ان کے شیخ ابن سعد ہیں، لیث کی معلق روایت موصول کرنے والے کا ذکر تفسیر سورہ براءہ میں گزرا ان کی مسند روایت کا سیاق فضائل القرآن میں مع شرحِ حدیث گزرا ہے۔

7426 - حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ عِنْدَ الْكَرْبِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِيمُ الْحَلِيمُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَرَبُّ الْأَرْضِ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ

دعائے کرب بارے ابن عباس کی روایت، کتاب الدعوات میں اس کا ترجمہ و شرح گزری! سعید سے مراد ابن ابوعروبہ ہیں ابوالعالیہ، ریاحی ہیں ان کا نام رفیع تھا اور جو ابوالعالیہ براء ہیں ان کا نام زیاد بن فیروز تھا ان کی بھی ابن عباس سے روایت ابواب تقصیر الصلاۃ میں گزری ہے۔

- 7427حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ النَّاسُ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ

أطرافه 2412، 3398، 4638، 6916، - 6917 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ۶۰۲)

- 7428وَقَالَ الْمَاجِشُونُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ بُعِثَ فَإِذَا مُوسَى آخِذٌ بِالْعَرْشِ

أطرافه 2411، 3408، 3414، 6517، 6518، - 7472 (سابقہ)

مختصراً نقل کی ، اسی سند کے ساتھ تاماً یہ کتاب الاِشخاص میں گزری ہے۔ (وقال الماجشون) یہ عبدالعزیز بن ابوسلمہ ہیں، عبداللہ بن فضل سے مراد ابن عباس بن ربیعہ بن حارث بن عبدالمطلب ہاشمی ہیں۔ (عن أبی سلمة) یعنی ابن عبدالرحمٰن بن عوف، ابومسعود دمشقی اطراف میں لکھتے ہیں۔محدثین کی ایک جماعت نے ان کی تبع کی، کہ ماجشون نے دراصل یہ روایت عبداللہ بن فضل عن اعرج سے اخذ کی ہے نہ کہ ابوسلمہ سے،انہوں نے بخاری پر (عن أبی سلمة) کہنے میں وہم کا حکم لگایا، اعرج کی یہ مشارالیہ حدیث احادیث الانبیاء میں عبدالعزیز بن ابوسلمہ الماجشون کے حوالے سے گزری ہے جیسا کہ انہوں نے کہا اسی طرح مسلم نے الفضائل اورنسائی نے التفسیر میں ان کے طریق سے نقل کی، لیکن میرے لئے متحرر یہ ہوا ہے کہ عبداللہ بن فضل کے اس حدیث میں دوشیوخ ہیں چنانچہ ابوداود طیالسی نے اپنی مسند میں اسے عبدالعزیز بن ابوسلمہ عن عبداللہ بن فضل عن ابوسلمہ سے اسی حدیث کا ایک طرف تخریج کیا ہے اورمیرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ جنہوں نے (عن الماجشون عن عبد الله بن الفضل عن الأعرج) کہا، یہ ارجح ہے اسی لئے بخاری نے اسے موصول کیا اور دوسرے کو معلقاً نقل کیا تو اگر ہم سبیل الجمع پر چلیں تو ترجیح سے مستغنی ہوا جا سکتا ہے بصورت دیگر بھی دونوں صورتوں میں بخاری پر اعتراض واستدراک نہیں بنتا، اسی طرح ابن صلاح پر تعقب بھی نہیں بنتا ان کے یہ تفرقہ کرنے میں کہ بخاری اگر (قال فلان) جزم کے ساتھ کہیں تو یہ محکوم بالصحت ہوگا بخلاف اس مقام کے جہاں جزم نہ کریں تب اس کی صحت جازم نہ ہوگی، بعض معترضین نے اس مثال کے ساتھ تمسک کیا اور کہا اس روایت میں جزم کا صیغہ استعمال کیا ہے حالانکہ یہ ان کا وہم ہے، تو ثابت ہوا کہ کوئی وہم نہیں، متن کی شرح احادیث الانبیاء کے قصہ حضرت موسیٰ میں گزر چکی وہاں اسی سند کے ساتھ بتمامہ نقل کی ہے، تکملہ کے عنوان سے لکھتے ہیں مرسلِ قتادہ میں واقع ہے کہ عرش سرخ یاقوت کا بنا ہے اسے عبدالرزاق نے معمر عنہ سے آیت (وکان عرشه علی الماء) کی تفسیر میں نقل کیا، کہتے ہیں یہ اس کی بدءِ خلق ہے اور آسمان کی ابھی تخلیق نہ کی تھی اور اس کا عرش سرخ یاقوت سے ہے اس کے لئے سہل بن سعد سے مرفوع شاہد بھی ہے لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔

- 23 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ تَعْرُجُ الْمَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (قرآن میں اللہ کیلئے جہتِ علو کا اثبات)

وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ وَقَالَ أَبُو جَمْرَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ بَلَغَ أَبَا ذَرٍّ مَبْعَثُ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لأَخِيهِ اعْلَمْ لِي عِلْمَ

هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ يَأْتِيهِ الْخَبَرُ مِنَ السَّمَاءِ وَقَالَ مُجَاهِدٌ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ ، يُقَالُ ذِي الْمَعَارِجِ الْمَلَائِكَةُ تَعْرُجُ إِلَى اللَّهِ (اللہ کا فرمان: اسی کی طرف کلم طیب چڑھتے ہیں، ابوحمزہ ابن عباس سے ناقل ہیں کہ جب ابوذر کو نبی پاک کی بعثت کا پتہ چلا تو اپنے بھائی سے کہا اس نبوت کے مدعی کی میرے لئے خبر لاؤ جسکا دعوی ہے کہ آسمان سے اسکے پاس خبر آتی ہے، بقول مجاہد عملِ صالح کلمِ طیب کو بلند کرتا ہے، کہا جاتا ہے: ذی المعارج فرشتے ہیں جو اللہ کی طرف اوپر چڑھتے ہیں)

جہاں تک پہلی آیت تو کلامِ اخیر کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس کی تفسیر میں وارد ہوا اور یہ فراء کا قول ہے۔ (والمعارج) یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اپنے نفس کا اس کے ساتھ وصف کیا کیونکہ فرشتے اس کی طرف چڑھتے ہیں ، ان کے غیر نے نقل کیا کہ (ذی المعارج) کا معنی ہے: (الفواضل العالية) (فاضل کی جمع ،یعنی ذی فضیلت) جہاں تک دوسری آیت تو اس کے لئے مجاہد کی تفسیر کی طرف اشارہ کیا اس اثر میں جو اس سے قبل ہے، اسے فریابی نے ابن ابونجیح عن مجاہد سے موصول کیا ،بیہقی نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے اس کی تفسیر میں نقل کیا کہ (الكلم الطيب) سے مراد ذکر اللہ ہے اور (العمل الصالح) اللہ کے فرائض کی ادائیگی تو جس نے ذکر اللہ کیا مگر فرائض کی ادائیگی نہ کی اسکا عمل رد کر دیا جاتا ہے! بقول فراء اس کا معنی ہے کہ عملِ صالح کلمِ طیب کو بلند کرتا ہے یعنی کلامِ طیب تب قبول کی جاتی ہے جب عملِ صالح بھی ساتھ ہو، جہاں تک ابو جمرہ کی تعلیق تو وہ باب (إسلام أبي ذر) میں گزری ہے وہاں بطولہ نقل کیا تھا، یہاں غرضِ ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے: (يأتيه الخبر من السماء) اس کی بھی وہیں شرح ہوئی ، راغب کہتے ہیں عروج (ذهاب في صعود) ہے (یعنی اوپر کی طرف جانا) ابوعلی قالی کتاب البارع میں لکھتے ہیں معارج معرج کی جمع ہے جیسے مصاعد مصعد کی اور عروج ارتقاء ہے، کہا جاتا ہے (عرج يعرج عروجا و معرجا)اور معرج مصعد ہے (یعنی آلہِ عروج) اور یہ وہ طریق جس کے ذریعہ فرشتے آسمان کی طرف چڑھتے ہیں، معراج سیڑھیوں کے مشابہ ہے جن کے ذریعہ ارواح قبض کی جانے کے بعد اوپر جاتی ہیں اور جہاں بنی آدم کے اعمال چڑھتے ہیں بقول ابن درید مرتے وقت انسان اس کا معائنہ ونظارہ کرتا ہے تبھی اس کی آنکھیں کھلی رہ جاتی ہیں جیسا کہ مفسرین کا زعم ہے! کہا جاتا ہے کہ وہ اتنا حسین المنظر ہے کہ روح جب اسے دیکھتی ہے تو نکلنے سے باز نہیں رہ سکتی

بیہقی لکھتے ہیں کلامِ طیب اور صدقہِ طیبہ کا صعود قبولیت سے عبارت ہے اور فرشتوں کا عروج آسمان میں اپنے ٹھکانوں کی طرف ہوتا ہے اور جو اس سے تعبیر کرتے ہوئے (إلى الله) کہا تو یہ سلف کے حوالے سے جو تفویض کا تذکرہ ہوا، اس پر محمول ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں کہ کچھ قبل تفویضِ مطلق سے سلف کا تبرؤ ظاہر کیا تھا اور یہ تحقیق کہ ان کے ہاں تفویض محض کیفیت کی بابت ہے جیسا کہ امام مالک و دیگر ائمہ سے منقول ہے) بعد کے ائمہ سے تاویل منقول ہے، ابن بطال کہتے ہیں بخاری کی اس باب میں غرض جہمیہ مجسمہ کا رد کرنا ہے ان کے ان ظواہر کے ساتھ تمسک وتعلق کا، متقرر ہو چکا ہے کہ اللہ تعالی جسم نہیں لہذا وہ کسی ایسی جگہ کا محتاج نہیں جہاں وہ مستقر ہو، وہ ازل میں لا مکان تھا اور معارج کی اس کی طرف اضافت اضافتِ تشریف ہے اس کی طرف ارتفاع کا معنی ہے اس کا اعتلاء (یعنی بلند ہونا) ، مکان سے اس کی تنزیہہ کے ساتھ (محشی لکھتے ہیں ابن بطال کی اس تحریر میں۔ اللہ انہیں معاف کرے۔ کئی منکرات ہیں، ایک: اللہ سے مکان میں استقرار اور جسمیت کی نفی اور یہ ایسی نفی ہے جو کتاب وسنت میں وارد نہیں ہوئی اس کے ساتھ صفات اور استواء علی العرش کی نفی کی طرف توصل کیا جا سکتا ہے! دوم: یہ کہنا کہ معارج کی اضافت اضافتِ تشریف ہے تو درست یہ ہے

کہ یہ اضافتِ معان وصفات ہے اس لئے کہ معارج علو ہے، سوم: اللہ کی مکان سے تنزیہہ کا دعویٰ، اس کا مقصد اللہ کے عرش پر استواء کی نفی ہوسکتا ہے جو سدید قول نہ ہو گا بلکہ اللہ حقیقۃً عرش پر مستوی ہے جیسے اس نے اور اس کے رسول نے ذکر کیا بغیر تمثیل ۔۔۔۔ الخ جیسا کہ امت کے سلف کا موقف تھا) ابن حجر کہتے ہیں ابن بطال کا مجسمہ کو جہمیہ کے ساتھ خلط کرنا بہت ہی عجیب بات ہے۔

مولانا انور (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) کی بابت لکھتے ہیں یہ دو معانی کو محتمل ہے اول کہ کلمِ طیب اللہ کی طرف چڑھتا تو ہے لیکن چڑھنے کیلئے کوئی آلۂ صعود ضروری ہے تو اس آیت نے دلالت دی کہ یہ آلہ عملِ صالح ہے! دوم کہ کلماتِ طیبات اللہ کی طرف چڑھتے ہیں اور یہ کسی آلہ کے محتاج نہیں، جہاں تک عملِ صالح ہے تو وہ خود سے اسکی طرف نہیں مرتفع ہوتا مگر جب اللہ اسکا رفع کرے اور یہ جب وہ اس کی ذات کیلئے خالص ہو، مجاہد نے جو تفسیر کی ہے یہ اول کے موافق ہے۔

- 7429حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ وَصَلَاةِ الْفَجْرِ ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ فَيَقُولُ كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي فَيَقُولُونَ تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ .

أطرافه 555، 3223، - 7486 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۷۱۷)

- 7430وَقَالَ خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ وَلَا يَصْعَدُ إِلَى اللَّهِ إِلَّا الطَّيِّبُ فَإِنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ ثُمَّ يُرَبِّيهَا لِصَاحِبِهِ كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ وَرَوَاهُ وَرْقَاءُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَلَا يَصْعَدُ إِلَى اللَّهِ إِلَّا الطَّيِّبُ

طرفه - 1410 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۱۵)

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں اس کی شرح کتاب الصلاۃ کے اوائل میں گزری ہے، اس کے اس جملہ سے غرضِ ترجمہ ہے: (ثم يعرج الذين باتوا فيكم) احادیثِ باب کے ظواہر سے ان حضرات نے تمسک کیا ہے جن کا زعم ہے کہ اللہ تعالیٰ جہتِ علو میں ہے سابقہ باب میں اللہ کے حق میں علو کا معنی ذکر کیا جا چکا ہے۔

(وقال خالد) سب کے ہاں یہی ہے خطابی کی شرح میں ہے: (قال أبو عبد الله البخاري حدثنا خالد بن مخلد)۔ (حدثنا سليمان) یہ ابن بلال مدنی مشہور ہیں اسے ابوبکر جوزقی نے الجمع بین الصحیحین میں موصول کیا ان کی سند ہے: (حدثنا أبو العباس الدغولي حدثنا محمد بن معاذ السلمي قال حدثنا خالد بن مخلد) تو بالکل روایتِ بخاری کی مثل نقل کیا، اسی طرح ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں محمد بن معاذ سے نقل کیا جبکہ ابونعیم نے اپنی مستخرج میں اسکے لئے خالی جگہ چھوڑی پھر کہا: (رواه) تو کہا (وقال خالد بن مخلد) اسے مسلم نے احمد بن عثمان عن خالد بن مخلد عن سلیمان بن بلال سے تخریج کیا لیکن

سلیمان کے شیخ میں مخالفت کی تو کہا: (عن سهل بن أبی صالح عن أبيه) جیسا کہ کتاب الزکاۃ کے اوائل میں اس کی وضاحت کی تھی، اسماعیلی اور ابونعیم پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو دونوں نے اسے عبدالرحمن بن عبداللہ بن دینار عن ابیہ عن ابوصالح سے تخریج کیا اور یہی روایت بخاری کے ہاں کتاب الزکاۃ میں گزری ہے، معلق روایت اور جوزقی کی اسکے لئے موافقت دال ہے کہ خالد کے اس میں دو شیوخ ہیں جیسا کہ عبداللہ بن دینار کے بھی جیسا کہ آمدہ تعلیق اس پر دال ہے۔

(وقال ورقاء) یعنی ابن عمر، مراد یہ کہ ورقاء کی روایت روایتِ سلیمان کے موافق ہے مگر دونوں کے شیخ کے ضمن میں، تو سلیمان کے ہاں یہ ابوصالح سے اور ورقاء کے ہاں سعید بن یسار سے ہے! جہاں تک متن ہے تو بظاہر دونوں کا سیاق ایک جیسا ہے ماسوائے (الطیب) کے تو ورقاء کی روایت میں (طیب) ہے بغیر الف ولام کے، بیہقی نے ان دونوں کو ابونضر ہاشم بن قاسم عن ورقاء سے موصول کیا تو ان کے ہاں (الطیب) واقع ہوا اور اس کے آخر میں کہا: (مثل أحد) بجائے معلق روایت کے قول: (مثل الجبل) کے، (یتقبلها) کشمیہنی کے نسخہ میں (یقبلها) ہے اور یہی بیہقی کی روایت میں ہے باقی ایک جیسا ہے، الزکاۃ میں ذکر کیا تھا کہ ورقاء کی یہ معلق روایت مل نہیں سکی مگر اب یہ سطور لکھتے وقت یہ مل گی ہے، متن کی شرح الزکاۃ میں گزری، خطابی کہتے ہیں اس حدیث میں ذکرِ یمین کا معنی ہے حسنِ قبول، ذوی الادب کی معروف عادت یہ ہے کہ وہ دائیں ہاتھ کو نیچ اشیاء کے مس سے بچاتے ہیں اس کے ساتھ وہ اشیاء مس ومباشرت کی جاتی ہیں جن کی قدر ومزیت ہو اور اللہ کی طرف صفتِ یدین کی جو اضافت کی جاتی ہے اس میں شمال کا ذکر موجود نہیں اس لئے کہ شمال ضعف میں محلِ نقص ہے، ایک روایت میں ہے: (كلتا يديه يمين) ہمارے نزدیک ید جارحہ نہیں یہ بس ایک صفت ہے توقیف جس کے ساتھ وارد ہے تو ہم اس کا اسی طرح ہی اطلاق کریں گے اور اسے مکیف نہ کریں گے (یعنی کیفیت بیان نہ کریں گے) اور یہی اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے اھ، بقول ابن حجر ان کی کلام کا کچھ تعقب باب قولہ (لما خلقت بیدی) میں گزر چکا۔

- 7431حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَدْعُو بِهِنَّ عِنْدَ الْكَرْبِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ الْعَظِيمُ الْحَلِيمُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ .

أطرافه 6345، - 6346 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۲۰۷)

دعائے کرب بارے ابن عباس کی روایت، سابقہ باب میں اس کی طرف اشارہ گزرا۔

- 7432حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ أَوْ أَبِي نُعْمٍ شَكَّ قَبِيصَةُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ بُعِثَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِذُهَيْبَةٍ فَقَسَمَهَا بَيْنَ أَرْبَعَةٍ وَحَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ بَعَثَ عَلِيٌّ وَهُوَ بِالْيَمَنِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِذُهَيْبَةٍ فِي تُرْبَتِهَا فَقَسَمَهَا بَيْنَ الأَقْرَعِ بْنِ

حَابِسٍ الْحَنْظَلِيِّ ثُمَّ أَحَدِ بَنِي مُجَاشِعٍ وَبَيْنَ عُيَيْنَةَ بْنِ بَدْرٍ الْفَزَارِيِّ وَ بَيْنَ عَلْقَمَةَ بْنِ عُلَاثَةَ الْعَامِرِيِّ ثُمَّ أَحَدِ بَنِي كِلَابٍ وَبَيْنَ زَيْدِ الْخَيْلِ الطَّائِيِّ ثُمَّ أَحَدِ بَنِي نَبْهَانَ فَتَغَضَّبَتْ قُرَيْشٌ وَالْأَنْصَارُ فَقَالُوا يُعْطِيهِ صَنَادِيدَ أَهْلِ نَجْدٍ وَيَدَعُنَا قَالَ إِنَّمَا أَتَأَلَّفُهُمْ فَأَقْبَلَ رَجُلٌ غَائِرُ الْعَيْنَيْنِ نَاتِئُ الْجَبِينِ كَثُّ اللِّحْيَةِ مُشْرِفُ الْوَجْنَتَيْنِ مَحْلُوقُ الرَّأْسِ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ اتَّقِ اللَّهَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَمَنْ يُطِيعُ اللَّهَ إِذَا عَصَيْتُهُ فَيَأْمَنُنِي عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ وَلَا تَأْمَنُونِي .فَسَأَلَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ قَتْلَهُ- أُرَاهُ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ - فَمَنَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَلَمَّا وَلَّى قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ مِنْ ضِئْضِئِ هَذَا قَوْمًا يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ يَقْتُلُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ وَيَدَعُونَ أَهْلَ الْأَوْثَانِ لَئِنْ أَدْرَكْتُهُمْ لَأَقْتُلَنَّهُمْ قَتْلَ عَادٍ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۸)

أطرافه 3344، 3610، 4351، 4667، 5058، 6163، 6931، 6933، 7562

حدیثِ ابوسعید جسے دوطرق سے لائے ہیں، سفیان سے مراد ثوری ہیں ان کے والد سعید بن مسروق ہیں ابن ابونعم، نعم ضمِ نون اور عین ساکن کے ساتھ ہے ان کا نام عبدالرحمٰن تھا، قبیصہ شیخ بخاری کو شک لاحق ہوا کہ یہ ابونعم ہیں یا ان کے بیٹے، اس پر قبیصہ کی متابعت نہیں کی گئی اسی لئے اس کے بعد عبدالرزاق کا طریق لائے ہیں حالانکہ اس کی سند بنسبت قبیصہ کے طریق کے نازل ہے لیکن وہ شک سے خالی ہے، احادیث الانبیاء میں محمد بن کثیر عن سفیان سے جزم کے ساتھ گزری ہے، حدیث کی مفصل شرح کتاب الفتن میں ہوئی۔(بعث إلى النبى ﷺ الخ) اس میں یہی بعث مجہول کے صیغہ کے ساتھ ہے عبدالرزاق کی روایت میں تبیین ہے کہ بھیجنے والے حضرت علی تھے۔

(أحد بني مجاشع) جیم مخفف اور شین مکسور کے ساتھ، یہ چاروں حضرات مؤلفۃ القلوب میں سے ہیں اور ہر ایک اپنی قوم کا سردار تھا، اقرع کا نسب نامہ تفسیر سورۃ الحجرات میں مذکور گزرا، حنین کی غنائم کی تقسیم کے ضمن میں بھی ان کا ذکر موجود ہے بقول مبرد صدرِ اسلام میں رئیس خندف تھے اس میں ان کا مقام ومرتبہ وہی تھا جو قیس میں عیینہ بن حصن کا تھا، مرزبانی کہتے ہیں یہ اولین شخص ہیں جنہوں نے جوا کھیلنا حرام کر دیا تھا، کہا گیا ہے کہ سنوط (یعنی کچی داڑھی والے) تھے، اعرج مع قرعہ وعورہ مواسم میں ثالث بنائے جاتے تھے، بنی تمیم کے آخری حاکم تھے کہا جاتا ہے ان عربوں میں سے تھے جنہوں نے مجوسیت اختیار کر لی تھی پھر مسلمان ہوئے اور فتوحات میں شریک رہے جنگِ یرموک میں شہادت پائی، بعض کے مطابق بلکہ حضرت عثمان کے عہد تک زندہ تھے جوز جان میں شہید ہوئے! عیینہ بن بدر یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں ان کا نسب نامہ یہ ہے: عیینہ بن حصن بن حذیفہ بن بدر بن عمرو بن لوذان بن ثعلبہ بن عدی بن فزارہ، آغازِ اسلام میں قیس کے سردار تھے ابو مالک کنیت تھی اوائل الاعتصام میں ان کا تذکرہ گزرا نبی اکرم نے انہیں احمق مطاع کا لقب دیا تھا، طلیحہ کے ساتھ مرتد ہوئے مگر پھر اسلام کی طرف لوٹ آئے

اور جو علقمہ ہیں وہ ابن عوف بن احوص بن جعفر بن کلاب بن ربیعہ بن عامر بن صعصعہ ہیں جو عامر بن طفیل کے ساتھ بنی کلاب کے سردار تھے، ان کی سیادت وشرف کے معاملہ میں دونوں باہم متنازع تھے اور باہمی تفاخر کرتے تھے اس ضمن میں ان کے مشہور

واقعات ہیں، کتاب المغازی کے باب(بعث علي علي اليمن) میں یہ الفاظ تھے: (والرابع إما قال علقمة بن علاثة وإما قال عامر بن الطفيل) علقمہ حلیم و عاقل تھے لیکن عامر سخاوت میں ان سے بڑھ کر تھے، علقمہ بھی مرتدین میں شامل تھے لیکن پھر لوٹ آئے، حضرت عمر کے دور میں حوران میں انتقال کیا، عامر بن طفیل عہدِ نبوی میں حالتِ شرک میں فوت ہوا اور جو زید الخیل ہیں وہ ابن مہلہل بن زید بن منہب بن عبد بن رُضا ہیں انہیں گھوڑوں کے شوق وشغف کے سبب زید الخیل کہا گیا، کہتے ہیں عرب میں سب سے زیادہ گھوڑے انہی کے پاس تھے شاعر، خطیب، شجاع اور سخی تھے نبی اکرم نے زید الخیر کا نام دیا تھا جب انہیں سراپا خیر پایا اس کا اثر بھی ظاہر ہوا حیاتِ نبوی میں حالتِ اسلام پر وفات پائی ایک قول ہے کہ عہدِ عمری میں فوت ہوئے، ابن درید کہتے ہیں خطاطین میں سے تھے یعنی اپنے طول کے باعث! بنی اسد کے صدقات کے عامل تھے مرتدین میں شامل نہ ہوئے۔

(فتغيظت قريش) اکثر کے ہاں یہی غیظ سے ہے ابو ذر عن حموی کے نسخہ میں(فتغضبت) ہے، غضب سے نسفی کے ہاں بھی یہی ہے، قصہ عاد میں ایک اور طریق کے ساتھ سفیان سے یہ الفاظ گزرے: (فغضبت قريش والأنصار)۔ (إنما أتألفهم) المغازی کی روایت میں تھا: (ألا تأمنوني و أنا أمينُ مَنْ في السماء) اس سے حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے لیکن بخاری نے اپنی عادت کے مطابق حدیث کو باب میں اس کے دیگر کسی طریق میں موجود لفظ کی وجہ سے داخل کیا جو ترجمہ کے مناسب ہے اور ان کی اس صنیع سے غرض شحذِ اذہان اور کثرتِ استحضار پر ترغیب ہوتی ہے، بیہقی نے ابو بکر ضبعی سے نقل کیا کہ عرب(في) کو (على) کی جگہ استعمال کر لیتے تھے جیسے: (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ)[التوبة:٢] اور (لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ)[طه: ٧١] تو اسی طرح یہ قول: (مَنْ فِي السَّمَاءِ)[الملك: ١٦] یعنی عرش پر آسمان کے اوپر جیسے صحیح روایات میں یہ ثابت ہے۔

- 7433حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ قَوْلِهِ ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾ قَالَ مُسْتَقَرُّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ

أطرافه 3199، 4802، 4803، - 7424 (اس کا سابقہ نمبر)

اسے مختصرا وارد کیا ہے سابقہ باب میں اس کی طرف اشارہ گزرا، ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ کی تمام احادیث ترجمہ کے مطابق ہیں ماسوائے ابن عباس کی روایت کے کہ اس میں فقط(رب العرش) ہے اور اسکی۔ واللہ اعلم۔ مطابقت اس جہت سے ہے کہ اثباتِ جہت کرنے والوں کے قول کے بطلان پر تنبیہ کی ہے جنہوں نے قولہ(ذي المعارج) سے اخذ کرتے ہوئے یہ بات کہی ہے، ان کی فہم یہ ہوئی کہ علوِ فوقی اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہے تو مصنف نے تبیین کی کہ وہ جہت جس پر(سماء) کا لفظ صادق آتا ہے اور وہ جہت جس پر عرش کہنا صادق آتا ہے ان دونوں میں سے ہر کوئی مخلوق، مربوب اور محدث ہے اور اللہ تعالیٰ ان سے بھی اور ان کے غیر سے بھی قبل موجود تھا تو یہ اماکن حادث ہیں اور اللہ کے قدم کا ان میں تحیز کے ساتھ وصف کرنا محال ہے(محشی لکھتے ہیں نفاۃ اور مؤولہ کا زعم ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ عالم کے اندر ہے اور نہ اس کے باہر تو یہ کہنے سے اس کی نفی اور اس کا عدمِ وجود لازم آتا ہے کہ ظاہر ہے جو نہ اندر ہے اور نہ باہر تو اسکا وجود ہی نہ ہوا اور یہ نقیضین کیلئے رفع ہے اور یہ جمع بین نقیضین کی طرح ممتنع ہے، جیسا کہ ان کا زعم ہے کہ وہ کسی مکان

میں متحیز نہیں ، اس نفی میں موجود محاذیر کے قطع نظر وحیین شریفین (یعنی قرآن وسنت) میں بھی یہ وارد نہیں تو یہ اللہ کے بعض صفاتِ کمال مثلاً علو اور استواء علی العرش کے سلب کے مترادف ہے تو اللہ تعالیٰ علو میں ہے اور اگر چہ کہا جائے یہ جہت ہے اور وہ عالم کیلئے مباین ہے اپنے عرش پر استواء اور اس کے اس پر علو کے ساتھ اور وہ مخلوقات کی چھت ہے! اشاعرہ وغیرہم علو واستواء کی صفتوں کی نفی اور تعطیل کرتے ہیں ان کا قول باطل ہے اور صواب اللہ کی عرش پر استواء کا اثبات ہے اس طور جو اس کی جلالت کے لائق ہو اور اس میں وہ اپنی خلق سے مشابہ نہیں اور اس کی کیفیت کو بھی بجز اس کے کوئی نہیں جانتا جیسا کہ مالک اور ربیعہ وغیرہما اہل سنت والجماعت نے کہا)۔

- 24 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (آخرت میں اللہ کو دیکھا جا سکے گا)

گویا اشارہ کرتے ہیں عبداللہ بن حمید، ترمذی اور طبری وغیرہ کی ۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، ثویر بن ابو فاختہ عن ابن عمر عن النبی ﷺ سے مروی اس حدیث کی طرف کہ: (إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر في ملكه ألف سنة و إن أفضلهم منزلة لمن ينظر في وجه ربه عزو جل في كل يوم مرتين ! قال ثم تلا : وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، قال بالبياض والصفاءِ إِلىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) یہ الفاظ طبری کی مصعب بن مقدام عن اسرائیل عن ثویر کے ہیں، اسے عبد نے شبابہ عن اسرائیل سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لمن ينظر إلى جنانه و أزواجه وخدمه ونعيمه وسروره مسيرة ألف سنة و أَكْرَمُهُمْ على الله تعالىٰ من ينظر إلى وجهه غُدْوَةً وعَشِيَّةً) ترمذی نے بھی عبد سے اسی طرح نقل کیا اور کہا یہ غریب ہے اسے متعدد نے اسرائیل سے مرفوعاً روایت کیا ہے، عبدالملک بن ابجر نے اسے ثویر عن ابن عباس سے موقوفاً روایت کیا، ثوری نے اسے ثویر عن مجاہد عن ابن عمر سے بھی موقوفاً نقل کیا اور کہا ہم سوائے ثوری کے کسی کو نہیں جانتے کہ اس میں مجاہد کا بالعنعنہ ذکر کیا ہو! بقول ابن حجر اسے ابن مردویہ نے چار طرق کے ساتھ اسرائیل عن ثویر سے (سمعت ابن عمر) اور عبدالملک بن ابجر عن ثویر سے مرفوعاً نقل کیا، حاکم نے اس کی تخریج کر کے لکھا: (ثوير لم يُنْقَمْ عليه إلا التشيع) (یعنی ان کی نسبت ایک ہی عیب بیان کیا گیا کہ تشیع کے حامل تھے۔ (لیکن اس زمانہ کا تشیع عموماً یہ تھا کہ وہ حضرت علی کو بمقابلہ امیر معاویہ حق پہ مانتے تھے) بقول ابن حجر میں کسی کو نہیں جانتا کہ انہیں ثقہ قرار دیا ہو بلکہ ان کی تضعیف پر اتفاق ہے ابن عدی کے بقول اس کی احادیث پر ضعف بین ہے ان کے بارہ میں سب سے قوی قول احمد کا پایا ہے اسی طرح لیث بن ابو سلیم اور یزید بن ابو زیاد کی بابت اور تینوں ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں

طبری نے ابو صہباء کے طریق سے موقوفاً ابن عمر کی حدیث کا نحو نقل کیا، یزید نحوی تک صحیح سند کے ساتھ عکرمہ سے اس آیت بارے نقل کیا کہ (تنظر إلى ربها نظرا) بخاری عن آدم عن مبارک عن الحسن سے نقل کیا کہ: (تنظر إلى الخالق وحَقَّ لها أنْ تنظر) (یعنی اپنے خلاق کی طرف دیکھتی ہے اور اس کیلئے یہی لائق ہے) عبد بن حمید نے ابراہیم بن حکم بن ابان عن ابیہ عن عکرمہ سے نقل کیا کہ دیکھو اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی آنکھوں کو کیسا نور عطا فرمائے گا کہ جنت میں اسے ظاہر باہر دیکھ پائے گا پھر کہا اگر تمام خلق کا نور اکیلے کی آنکھ میں کر دیا جائے پھر سورج سے ایک پردہ ہٹایا جائے اور اس کے ستر پردے ہیں پھر بھی اسے دیکھنے پر قادر نہ ہو اور سورج کا نور کرسی کے نور کا سترواں حصہ ہے اور کرسی کا نور نورِ عرش کا سترواں اور نورِ عرش ستر کا سترواں حصہ ہے، ابراہیم میں ضعف ہے

عبد بن حمید نے عکرمہ سے ایک اور طریق کے ساتھ انکارِ رؤیت نقل کیا، تطبیق بھی ممکن ہے کہ اس انکار کو غیرِ اہل جنت پر محمول قرار دیا جائے! بسندِ صحیح مجاہد سے (ناظرة) کی تفسیر میں نقل کیا کہ (تنتظر الثواب)(یعنی ثواب کا دیکھنا مراد ہے) ابو صالح سے اس کا نحو ہے، طبری نے اختلاف ذکر کر کے کہا میرے نزدیک اولی بالصواب جو ہم نے حسن بصری اور عکرمہ سے نقل کیا اور وہ ثبوتِ رؤیت ہے کہ یہی صحیح احادیث کے موافق ہے، ابن عبدالبر نے مجاہد سے منقول کے رد میں مبالغہ کیا اور کہا یہ شذوذ ہے اس سے بعض معتزلہ نے تمسک کیا، اسی طرح حضرت جبرائیل کے ایمان، اسلام اور احسان بارے سوالات کے ذکر پر مشتمل حدیثِ نبوی سے بھی کہ اس میں ہے: (أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك) ان کے بعض نے کہا اس میں انتفائے رؤیت کی طرف اشارہ ہے، تعاقب کیا گیا کہ اس میں منفی رؤیت اس دنیا کی ہے کیونکہ عبادت اسی کے ساتھ مختص ہے

اگر کوئی قائل کہے اس میں آخرت میں جوازِ رؤیت کا اشارہ ہے تو یہ بعید نہ ہوگا (بلکہ یہ کہنا بھی بعید نہ ہوگا کہ اس دنیا میں بھی ، اگرچہ كأنك کا لفظ اس ضمن میں معکر ہے) متکلمین کے ایک گروہ جیسے اہلِ بصرہ میں سے سالمیہ کا زعم ہے کہ اس حدیث میں اس امر کی دلیل ہے کہ کفار بھی قیامت کے روز اللہ تعالی کی رؤیت کریں گے، یہ استنباط عمومِ لقاء وخطاب سے کیا، ان کے بعض نے کہا کہ بعض دیکھ سکیں گے سب نہیں، ابوسعید کی حدیث سے احتجاج کیا جس میں ہے کہ کفار دوزخ میں گرنا شروع ہو جائیں گے جب ان سے کہا جائے گا: (ألا تَرِدُوْنَ ؟) اور (میدان حشر میں) باقی صرف مومن رہ جائیں گے اس میں منافقین بھی ہوں گے تو سب اللہ تعالی کو دیکھیں گے جب دوزخ پر پل نصب کیا جائے گا اور یہ اس کی تبع کریں گے اور ہر انسان کو اس کا نور (اس کے اعمال کے بقدر) دیا جائے گا پھر منافقین کا نور بجھا دیا جائے گا، آیت: (إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوْبُوْنَ)[المطففين: ۱۵] کا جواب یہ دیا کہ یہ دخولِ جنت کے بعد کا معاملہ ہے، یہ احتجاج مردود ہے کیونکہ اس آیت کے بعد ذکر کیا: (ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيْمِ)[۱۶] تو دلالت ملی کہ یہ حجب اس سے قبل واقع ہوگا، بعض نے جواب دیا کہ حجبِ مذکورہ نور بجھنے کے وقت ہوگا اور مومنین اور جو ان کے ساتھ ہوں جنہوں نے اپنا آپ ان میں داخل کیا، کے لئے تجلی سے لازم نہیں آتا کہ ان سب کو رؤیت کا شرف حاصل ہوگا کیونکہ اللہ خوب جانتا ہے (کہ کون مخلص اور کون منافق ہے) تو صرف مخلص اہلِ ایمان کو اپنی رؤیت سے نوازے گا نہ کہ منافقین کو جیسے یہ لوگ سجدہ میں پڑنے سے بھی عاجز کر دیئے جائیں گے، بیہقی کہتے ہیں آیت سے وجہِ دلیل یہ ہے کہ (ناضرة) کا لفظ نضرة بمعنی سرور سے اور (ناظرة) نظر سے ہے، کلامِ عرب میں چار اشیاء محتمل ہیں: (۱) نظرِ انتظار جیسے اس آیت میں: (مَا يَنْظُرُوْنَ إِلَّا صَيْحَةً وَّاحِدَةً)[يس: ۴۹] تعطف ورحمت کی نظر جیسے فرمایا: (لا يَنْظُرُ اللهُ إِلَيْهِمْ)[آل عمران: ۷۷] اور نظرِ رؤیت جو اس آیت میں ہے: (يَنْظُرُوْنَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ) [محمد: ۲۰] تو اول تین یہاں غیر مراد ہیں جہاں تک اول ہے تو اس لئے کہ آخرت دارِ استدلال وتفکر نہیں اور ثانی اس لئے کہ انتظار میں تنغیص وتکدیر (یعنی کوفت) ہے جب کہ آیت امتنان و بشارت کے مخرج میں خارج ہے اور اہلِ جنت کو یہ مشقتِ انتظار نہیں ہوسکتی کیونکہ جو خواہش بھی ان کے دلوں میں پیدا ہوگی فوراً وہ لا حاضر کی جائے گی، اور جہاں تک سوم کا تعلق ہے تو یہ جائز نہیں کیونکہ مخلوق تو اپنے خالق پر تعطف نہیں کرتی تو باقی صرف نظرِ رؤیت ہی رہی، اس کے ساتھ یہ امر بھی منضم ہے کہ نظر جب وجہ کے ساتھ ذکر کی جائے تو چہرہ کی آنکھوں کی نظر ہی مراد ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہی (إلى) کے ساتھ متعدی ہوتی

ہے جیسے اس آیت میں: (ینظرون إلیك) اور جب ثابت ہوا کہ (ناظرة) یہاں بمعنیٰ (رائیة) ہے تو ان حضرات کا قول مندفع ہوا جن کا زعم ہے کہ معنی یہ ہے کہ اپنے رب کے ثواب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے اس لئے کہ اصل عدمِ تقدیر ہے اور مومنین کے حق میں اس آیت کے منطوق کے ہونے کی تائید دوسری آیت کے مفہوم کے حقِ کافرین میں ہونے سے ملتی ہے کہ وہ اس روز اپنے رب سے محجوب ہوں گے اور دونوں آیتوں میں اسے قیامت کے ساتھ مقید کیا یہ اشارہ دینے کے لئے کہ رؤیتِ باری تعالیٰ ان کے لئے قیامت کے روز حاصل ہوگی نہ کہ اس دنیا میں اھ ملخصا موضحا،

ابوالحسن سراج نے اپنی تاریخ میں حسن بن عبدالعزیز جروی جو شیوخِ بخاری میں سے ہیں، سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے عمرو بن ابوسلمہ سے سنا کہ میں نے امام مالک سے سنا ان سے کہا گیا اے ابوعبداللہ اللہ تعالیٰ کے قول: (إِلىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) کا کیا مفہوم ہے کہ بعض کہتے ہیں اس سے مراد ثواب کی طرف نظر ہے؟ کہا انہوں نے غلط کہا تو اس آیت کا وہ کیا جواب دیں گے: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ)[المطففين : ۱۵] اور من حیث النظر ہر موجود کے لئے ممکن ہوگا کہ وہ دیکھے اور یہ علی سبیل التنزل ورنہ صفاتِ خالق کو مخلوقین کی صفات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، اور ادلہ سمع (یعنی منقولات دلائل) آخرت میں صرف اہلِ ایمان کے لئے اس کے وقوع کے ساتھ اور دنیا میں اس کے منع ہونے کے ساتھ بکثرت وارد ہیں البتہ ہمارے نبی اکرم کی بابت اختلاف ہے (کہ دنیا میں اپنے رب کا دیدار کیا ہے یا نہیں؟) جو انہوں نے دنیا و آخرت کے فرق کی بابت ذکر کیا کہ اہلِ دنیا کی ابصار فانی ہیں جب کہ آخرت میں ان کی ابصار باقیہ والی صفت کی حامل ہوں گی، یہ جید ہے لیکن یہ اس کی ان کے ساتھ تخصیص سے مانع نہیں جن کے لئے رؤیت (اس دنیا میں) ثابت ہوئی (لیکن نبی اکرم کی رؤیت اس دنیا میں تو نہ تھی وہ تو شبِ معراج عالمِ بالا پہنچائے گئے اور وہاں دیدارِ الٰہی سے مشرف ہوئے لہذا اس وقت آپ پر اس دنیائے فانی کا حکم لاگو نہ تھا لہذا کہا جا سکتا ہے کہ اس دنیا میں رہتے ہوئے کوئی بھی اللہ کے دیدار کی تاب نہیں لا سکتا) جمہور معتزلہ نے رؤیت کی نفی کی ہے ان کا تمسک اس امر سے ہے کہ مرئی کی شروط میں سے یہ ہے کہ وہ کسی جہت میں ہو جب کہ اللہ تعالیٰ جہت سے منزہ ہے، وہ اس امر پر متفق ہیں کہ وہ اپنے بندوں کو دیکھتا ہے تو وہ (راءٍ لا من جهةٍ) ہے (یعنی کسی ایک جہت سے وہ دیکھنے والا نہیں ہے)

اثباتِ رؤیت کرنے والے اس کے معنی و مطلب بارے باہم مختلف ہیں تو بعض نے کہا رائی کے لئے رؤیتِ عین کے ساتھ علم باللہ کا حصول ہوتا ہے جیسے دیگر مرئیات میں، یہ حدیثِ ہذا میں اس مذکور کے موافق ہے: (كما تَرَوْنَ القمر) الا یہ کہ وہ جہت و کیفیت سے منزہ ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو آخرت میں ابصار کے ساتھ دیکھا جا سکے گا مومنین اسے جنات الابرار میں دیکھیں گے برخلاف جہمیہ، معتزلہ اور ان جیسوں کی رائے کے، رؤیت میں نفیِ جہت باطل ہے اللہ سبحانہ کو دیکھا جائے گا اور وہ اپنے علو میں ہوگا وہ اسے اوپر کی جانب دیکھیں گے جیسے ہم چاند و سورج کو اپنے اوپر دیکھتے ہیں، تو تشبیہ رؤیت کی رؤیت کے ساتھ ہے نہ کہ مرئی کی مرئی کے ساتھ، مومن اسے بلا کیف دیکھیں گے بلکہ اللہ ہی جانتا ہے کہ اس رؤیت کی کیا کیفیت ہے، اللہ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں ہمارے والدین، اساتذہ اور اہلِ اسلام سمیت اپنے دیدار کی لذت عطا فرمائے)

اور یہ علم پر امرِ زائد ہے، ان کے بعض نے کہا رؤیت سے مراد علم ہے بعض نے اسے اس طرح تعبیر کیا کہ یہ انسان میں ایک حالت (وکیفیت) کا حصول ہے اس کی ذاتِ مخصوصہ کی طرف اس کی نسبت اِبصار کی ایک نوع ہے البتہ یہ علم سے اتم اور اوضح ہے، یہ

اول قول کی نسبت اقرب الی صواب ہے، اول کا تعقب کیا گیا کہ تب تو کسی کے لئے کوئی اختصاص نہ ہوگا کیونکہ علم متفاوت نہیں، ابن تین نے اس طرح اس کا تعقب کیا کہ رؤیت بمعنی علم دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے، تم کہو گے: (رأیت زیدا فقیها) أی علمته (یعنی یہاں۔ رأیتُ۔ علمت کے معنی میں ہے) اگر کہو: (رأیت زیدا منطلقا) (یعنی زید کو میں نے جاتے دیکھا) اس سے بصری رؤیت ہی سمجھی جائے گی اس کی مزید تحقیق حدیث کا یہ جملہ کرتا ہے: (إنکم سترون ربکم عیانا) کیونکہ روایت کا عیان کے ساتھ اقتران اس کے معنائے علم میں ہونے کو محتمل نہیں، ابن بطال لکھتے ہیں جمہور اہلِ سنت و امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے جواز کے قائل ہیں خوارج، معتزلہ اور بعض مرجئہ کا موقف اسکے برخلاف ہے ان کا تمسک اس امر سے ہے کہ رؤیت مرئی کے محدث اور کسی مکان میں حالّ (یعنی فروکش) ہونے کو موجب ہے، انہوں نے (ناظرة) کی (منتظرة) کے ساتھ تاویل کی اور یہ خطا ہے کیونکہ یہ (إلی) کے ساتھ متعدی نہیں ہوتا (یعنی تب اس کا صلہ اِلی نہیں ہوتا) پھر ماتقدم کے نحو ذکر کیا پھر کہا ان کا تمسک فاسد ہے کیونکہ اس امر پہ ادلہ قائم ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور رؤیت مرئی کے ساتھ اپنے تعلق میں علم کے معلوم کے ساتھ تعلق کے بمنزلہ ہے تو اگر معلوم کے ساتھ علم کا تعلق اس کے حدوث کا موجب نہیں تو اسی طرح مرئی بھی ہے

کہتے ہیں اس آیت سے بھی دلیل پکڑی ہے: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) [الأنعام: ۱۰۳] اسی طرح حضرت موسی سے اللہ تعالیٰ کے یہ کہنے سے: (لَنْ تَرَانِي) [الأعراف: ۱۴۳] اول کا جواب یہ ہے کہ اس عدم ادراکِ ابصار سے مراد اس دنیا میں اس کا عدم ہے تاکہ دونوں آیتوں کے مابین تطبیق ہو اور یہ کہ نفیِ ادراک نفیِ رؤیت کو مستلزم نہیں کیونکہ کسی شیٔ کی حقیقت کا احاطہ کئے بغیر بھی اس کی رؤیت ممکن ہوتی ہے، دوسری آیت کا جواب یہ دیا گیا کہ (لن ترانی) کا تعلق بھی اسی دنیا سے ہے اور اس لئے کہ نفیِ شیٔ اس کے احالہ کو مقتضی نہیں ہوتی پھر اس کے ساتھ ساتھ احادیثِ ثابتہ میں آیت کی موافقت وارد ہے اور مسلمانوں نے صحابہ کرام اور تابعین کے عہد سے انہیں تلقی بالقبول کیا ہے حتی کہ بعد ازاں منکرینِ رؤیت اور اس کے ضمن میں سلف کے موقف کے مخالفین ظاہر ہوئے! قرطبی کہتے ہیں نفاۃ نے رؤیت میں کئی عقلی شروط عائد کی ہیں مثلاً مخصوص بنیت، مقابلہ (یعنی آمنے سامنے ہونا) اتصالِ اشعہ (یعنی شعاعوں کا اتصال) اور زوالِ موانع جیسے بعد و حجاب، یہ سب ان کا خبط و تحکّم ہے، اہل سنت کے ہاں اس ضمن میں کوئی شرط نہیں ماسوائے یہ کہ مرئی کا وجود ہو اور یہ کہ رؤیت ایک ادراک ہے جسے اللہ تعالیٰ (اس دن) رائی کے لئے تخلیق کرے گا تو وہ مرئی کو دیکھے گا اور اس کے ساتھ احوال مقترن ہیں جن کا تبدل جائز ہے، اس کے تحت بخاری نے گیارہ احادیث نقل کی ہیں۔

- 7434حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ وَهُشَيْمٌ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنْ جَرِيرٍ قَالَ كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَصَلَاةٍ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ ، فَافْعَلُوا .

أطرافه 554، 573، 1851، 4851، 7435، - 7436 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۵۸۱)

اسے مطولا اور مختصرا تین طرق سے ذکر کیا۔ (خالد أو هشيم) ابوذر کی مستملی سے نقلِ صحیح میں یہی شک کے ساتھ ہے

ایک اور میں اور باقیوں کے ہاں بھی واو کے ساتھ ہے اسماعیلی سے ابن ابو خالد اور قیس سے مراد ابن ابو حازم ہیں مروان بن معاویہ کی اسماعیل سے روایت میں نسبت مذکور ہے۔(عن جریر) مروان کی مذکورہ روایت میں ہے: (سمعت جریر بن عبد اللہ) اس باب کی بیان سے روایت میں ہے: (حدثنا جریر)۔ (کنا جلوسا الخ) جریر کی اسماعیل سے تفسیر سورہ ق میں گزری روایت میں تھا:(کناجلوسا لیلۃً مع الرسول الخ) ۔ (لیلۃ البدر) اسحاق کی روایت میں ہے کہ چودھویں رات کو، یہاں کی روایت میں ہے کہ شبِ بدر آنجناب ہماری طرف نکلے۔ (إنکم سترون ربکم) عبداللہ بن نمیر، ابو اسامہ اور وکیع کی اسماعیل سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے کہ تم اپنے رب کے سامنے پیش کئے جاؤ گے تو اسے دیکھو گے، ابو شہاب کی روایت میں ہے: (إنکم سترون ربکم عیانا) اکثر کے ہاں ابوشہاب کی روایت میں اسی قدرِ حدیث پر اقتصار ہے، مستملی کے نسخہ میں حدیث کے شروع میں ہے کہ بدر کی رات نبی اکرم ہماری طرف نکلے تو فرمایا۔۔۔ الخ اسماعیلی نے اسے خلف بن ہشام عن ابوشہاب سے اکثر کی مانند نقل کیا محمد بن زیاد بلدی عن ابوشہاب سے مطولا نقل کیا، ان ابوشہاب کا نام عبداللہ تھا، ابن نافع حناط، ان سے راوی کا نام، عاصم بن یوسف ہے جو درزی تھے، بقول طبری ابوشہاب اسماعیل بن ابو خالد سے (عیانا) کے لفظ کے نقل میں متفرد ہیں اور وہ حافظ، متقن اور ثقات المسلمین میں سے ہیں اھ، شیخ الاسلام ہروی نے اپنی کتاب الفاروق میں ذکر کیا کہ زید بن انیسہ نے بھی اسماعیل سے اسے اس لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے، ساٹھ سے زائد راویوں کی اسماعیل سے اول کی مانند روایتوں کو نقل کیا۔

(لا تضامون) اکثر کے ہاں تاء کی پیش اور میم کی تخفیف کے ساتھ ہے اس میں اور روایات بھی ہیں جن کا بیان کتاب الرقاق کے باب(الصراط جسر جھنم) میں ہوا، بقول بیہقی میں نے الشیخ الامام ابو طیب سہل بن محمد صعلوکی کو سنا کہ(لا تضامون فی رؤیتہ) میں(تلامذہ کو) پیش اور میم کی شد کے ساتھ لکھوا رہے تھے اور یہ معنی بیان کیا کہ تمہیں اس کی رؤیت کیلئے کسی ایک جہت میں جمع نہ ہونا پڑے گا اور نہ ایک دوسرے کے ساتھ ضم ہونا پڑے گا (جیسے چودھویں کا چاند دیکھنے کیلئے یہ سب نہیں کرنا پڑتا) تاء کی زبر کے ساتھ بھی یہی معنی ہے تب اس کی اصل (تتضامون) ہے اسکی میم مخفف ہے تب معنی یہ ہوگا کہ کسی کے ساتھ تم میں سے یہ زیادتی نہ ہوگی کہ کسی کو نظر آئے اور کسی کو نظر نہ آئے تو تم اپنی سب جہات سے اسے دیکھ سکو گے اور وہ جہت سے متعال ہے

(محشی لکھتے ہیں اس تقریر میں نفیِ جہت اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مؤولہ کی علو کی نفی پر مبنی ہے وہ یہاں اللہ کی رؤیت کے اثبات کا دعوی کرتے ہیں اس نفی کے ساتھ کہ یہ رؤیت کسی خاص جہت میں ہو، تو اس طرح وہ تناقض ومحال میں جا پڑے! حق یہ ہے کہ اللہ سبحانہ دارِ آخرت میں حقیقۃً دکھائی دے گا جیسا کہ اس نے اپنی ذات کا وصف کیا اور کئی آیات میں اس کا بیان کیا اور جیسے اس کے نبی نے اس کا وصف کیا اور خلق کو یہ باور کرایا، متعدد احادیث میں اس کی رؤیت ثابت ہے اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک وہ علو میں ہے) رؤیتِ قمر کے ساتھ اس کی رؤیت کی تشبیہ ہے مرئی کی تشبیہ نہیں، اللہ اس سے متعال ہے۔

- 7435حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ يُوسُفَ الْيَرْبُوعِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو شِهَابٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ عِيَانًا

أطرافه 554، 573، 4851، 7434، - 7436 (یعنی تم علی الاعلان اپنے رب کا دیدار کروگے)

کتاب الرقاق میں اس کی مفصل شرح گزری۔(فإذا جاء ربنا) ابوذر کی کشمیہنی سے روایت میں ہے: (فإذا جاء نا) یہ تامل کامحتاج ہے۔(أول من یجیز) مستملی کے ہاں(یجیء) ہے۔(ویعطی ربه) کشمیہنی کے نسخہ میں:(ویعطی الله) ہے۔(أی رب لا أکون) نسخہ مستملی میں: (لا أکونن) ہے۔

- 7436حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ الْجُعْفِيُّ عَنْ زَائِدَةَ حَدَّثَنَا بَيَانُ بْنُ بِشْرٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ الْبَدْرِ فَقَالَ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا لاَ تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ .

أطرافه 554، 573، 4851، 7434، - 7435 (اسی کا سابقہ نمبر)

یہ بھی حدیثِ ابو ہریرہ مذکور کے معنی میں ہے وہیں مشروح ہوئی اس کی سند میں زید سے، ابن اسلم اور عطاء سے مراد ابن یسار ہیں۔ (ما یجلسکم) کشمیہنی کے ہاں: (ما یحبسکم) ہے۔(فی صورة) ابن قتیبہ نے ذکرِ صورت سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کیلئے صورت ہے لیکن(مخلوق کی) صورتوں کی مانند نہیں جیسا کہ ثابت ہے کہ وہ شئ ہے لیکن اشیاء کی مانند نہیں، علماء نے ان کا تعاقب کیا، ابن بطال لکھتے ہیں اس سے مجسمہ نے تمسک کرتے ہوئے اللہ کیلئے صورت کا اثبات کیا(بقول محشی یہ ابن بطال کی طرف سے تخلّل اور اہل سنت والجماعت اور سلف پر جسمیت کا الزام ہے اس لئے کہ وہ اللہ کیلئے صورتِ حقیقیہ کا اثبات کرتے ہیں جو اس کے جلال وعظمت کے لائق ہو اور یہ قطعاً مخلوقین کی صورتوں سے مشابہت کو متقاضی نہیں جیسا کہ اس حدیث میں اور دیگر کئی احادیث میں نبی اکرم نے اللہ تعالیٰ کا اس کے ساتھ وصف کیا ہے جیسے اہلِ سنن کے ہاں حضرت معاذ کی حدیث جس میں ہے: رأیت ربی فی أحسن صورةٍ [یعنی میں نے اپنے رب کو نہایت احسن صورت میں دیکھا ہے] تو کیا نبی اکرم یہ کہہ کر مجسم بن گئے؟ تو صائب یہی ہے کہ اللہ کیلئے اثباتِ صورت ہو اس کے لئے لائق وجہ پر بغیر تحریف۔۔۔۔الخ، یہی اہل سنت والجماعت کا موقف ہے) لیکن ان کیلئے اس کی کوئی حجت نہیں کہ احتمال ہے کہ یہ بمعنی علامت ہو جسے اللہ اپنی معرفت کی دلیل کے بطور وضع کرے گا جیسے دلیل اور علامت کو صورت کہا جاتا ہے اور جیسے تم کہتے ہو: (صورة حدیثك كذا)اور(صورة الأمر كذا) (یعنی صورتحال یہ ہے) حالانکہ حدیث اور امر کی کوئی صورت نہیں، ان کے غیر نے تجویز کیا کہ صورت سے مراد صفت ہو سکتی ہے اسی طرف بیہقی کا میلان ہے ابن تین نے نقل کیا کہ اس کا مطلب ہے صورتِ اعتقاد، خطابی نے جائز قرار دیا کہ یہ کلام وجہِ مشاکلت پر خارج ہو اس کے مدنظر جو قبل ازیں شمس وقمر اور طواغیت کا ذکر گزرا، اس کا بسط سابق الذکر مقام پہ گزرا ہے! بعض نے کہا(الصورة التی یعرفونها) میں محتمل ہے کہ اشارہ اللہ کی اس معرفت کی طرف ہو جب اس نے حضرت آدمؑ کی صلب سے ان کی ذریت کو نکالا تھا پھر بعد ازاں انہیں یہ معرفت فراموش کرادی اور اب آخرت میں اس کی پھر سے یاد دلادے گا

(فإذا رأینا ربنا عرفناه) کی بابت ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے پاس ایک فرشتہ کو بھیجے گا تا کہ اپنے رب کی صفات کے اعتقاد میں ان کا امتحان کرے جس کی مثل کوئی شئ نہیں تو جب وہ ان سے کہے گا میں تمہارا رب ہوں تو اسے

صفتِ مخلوق میں دیکھنے کے مدنظر اس کا وہ رد کر دیں گے تو (فإذ اجاء ربنا عرفناه) کا معنی یہ ہے کہ جب وہ ایسے مُلک میں ظاہر ہوگا جو اس کے غیر کیلئے لائق نہیں اور ایسی عظمت میں جو مخلوقات کی کسی شیٔ کے مشابہ نہیں تب اقرار کریں گے کہ تو ہی ہمارا رب ہے۔

(هل بينكم وبينه علامة الخ) تو محتمل ہے کہ یہ پہچان انہیں ملائکہ میں سے پیغام بردوں کی زبانی کرائی ہو یا انبیاء کرام کے ذریعہ کہ اللہ تعالی اپنی ساق کی تجلی کو ان کیلئے علامت (شناخت) بنائے گا اسی لئے ان کا امتحان کرنے پہلے کوئی آیا جس نے کہا میں تمہارا رب ہوں، اسی طرف یہ آیت اشارت کناں ہے: (يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ)[إبراهيم: ۲۷] یہ اگرچہ عذابِ قبر میں وارد ہوئی ہے لیکن بعید نہیں کہ یومِ حشر کو بھی متناول ہو، کہتے ہیں جہاں تک ساق کا ذکر تو ابن عباس سے قولہ تعالی: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ)[القلم: ۴۲]] کی تفسیر میں مروی ہے کہ (عن شدة من الأمر) (یعنی امر کی شدت سے) عرب جب جنگ زور پکڑتی کہتے تھے: (قامت الحرب على ساق) (یعنی جنگ اپنے پاؤں پہ کھڑی ہوگئی۔ یعنی خوب زوروں پہ ہوگئی) اسی سے شاعر نے کہا: (قد سَنَّ أصحابك ضربَ الأعناق وقامت الحربُ بنا على ساق) ابو موسی اشعری سے اس کی تفسیر میں منقول ہے کہ (عن نور عظيم) (یعنی ایک نورِ عظیم سے) بقول ابن فورک اس کا معنی ہے جو اہل ایمان کیلئے فوائد و الطاف متجدد ہوں گے، مہلب کہتے ہیں مومنین کیلئے کشفِ ساق رحمت اور ان کے غیر کیلئے نقمت ہے، بقول خطابی کثیر شیوخ نے ساق کا معنی ومفہوم بیان کرنے سے ہیبت کھائی، ابن عباس کی کلام کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی قدرت کا کشف کرے گا جس کے ساتھ ظہورِ شدت ہوگا، بیہقی نے اثرِ مذکور دو سندوں کے ساتھ ابن عباس سے مسند کیا ہے اور دونوں حسن کے درجہ میں ہیں یہ زیادت بھی کی کہ اگر قرآن کے کسی لفظ کا معنی تم پر مخفی رہے تو عربی شاعری سے تلاش کرو، مشار الیہ رجز یہ شعر ذکر کیا،

خطابی نے کسی امرِ شدید پر ساق کے اطلاق کیلئے بطورِ شاہد یہ شعر پیش کیا: (في سنة قد كشفت عن ساقها) (محشی کہتے ہیں یہ بھی خطابی کی فاسد تاویل ہے ہمارے لئے صفتِ ساق کے ضمن میں واجب دیگر صفات کی طرح اس کا اثبات ہے اس طور جو اللہ کے لئے لائق ہو بغیر تکییف ......الخ) بیہقی نے ایک اور صحیح طریق کے ساتھ ابن عباس سے مسند کیا کہ اس سے مراد قیامت کا دن ہے، بقول خطابی نفس بھی اس اطلاق سے مراد ہوسکتا ہے (یعنی اپنا آپ ظاہر دعیاں کرے گا)۔(كيما يسجد فيعود ظهره الخ) علامہ جمال الدین بن ہشام نے ذکر کیا کہ بخاری میں اس جگہ (كيما) مجرد واقع ہوا ہے اس کے بعد (يسجد) کا لفظ نہیں، کوفیوں سے یہ نقل کرنے کے بعد کہ (کَیْ) ہمیشہ ناصبہ واقع ہوتا ہے، لکھتے ہیں عربوں کا قول: (كيمه. ان کا رد کرتا ہے جیسے (لمه) انہوں نے جواب دیا کہ تقدیرِ کلام ہے: (كي تفعل ما ذا) اس پر انہیں کثرتِ حذف لازم آتا ہے اسی طرح ما استفہامیہ کے صدرِ کلام سے اخراج اور غیر جر میں اس کے الف کا حذف بھی اسی طرح فعلِ منصوب کا حذف عاملِ نصب کے بقاء کے ساتھ اور یہ سب غیر ثابت ہے، ہاں صحیح بخاری میں آیت (وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ) کی تفسیر میں مذکور ہے کہ (فيذهب كيما فيعود ظهره طبقا واحدا) أي كيما يسجد! اور یہ نہایت غریب ہے اس پر قیاس محتمل نہیں اور گویا ان کیلئے وہ نسخۂ بخاری واقع ہوا جس میں یہ لفظ ساقط تھا لیکن میرے زیرِ مطالعہ تمام نسخوں میں یہ لفظ ثابت ہے حتی کہ ابن بطال نے بھی اسے (كي يسجد) کے ساتھ ذکر کیا ہے (ما) حذف کر کے، ابن ہشام کی کلام موہم ہے کہ بخاری نے اسے التفسیر میں وارد کیا مگر ایسا نہیں یہ تو فقط یہاں مذکور ہے

(طبقا واحدا) کی بابت ابن بطال لکھتے ہیں اس سے بعض اشاعرہ نے اپنے قول تکلیف مالا یطاق کے جواز پر تمسک کیا، قصہ ابو لہب سے بھی ان کا تمسک ہے یہ کہ اللہ تعالی نے اسے ایمان لانے کا مکلّف کیا حالانکہ یہ اعلام بھی کر دیا کہ اس کی موت کفر پر ہو گی اور وہ (نَاراً ذَاتَ لَهَبٍ) میں داخل ہو گا، کہتے ہیں فقہاء نے اس سے منع کیا اور آیت(لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا)[البقرة: ٢٨٦] سے تمسک کیا، سجود کا یہ جواب دیا کہ انہیں اس کی دعوت تبکیتاً دی جائے گی جب وہ اپنے آپ کو دنیا میں سجدوں کے خوگر اہلِ ایمان میں داخل کریں گے (جیسے دنیا میں بھی داخل کر رکھا تھا) تو مومنین کے ساتھ انہیں بھی سجدہ کی دعوت دی جائے گی مگر یہ ان کے لئے ناممکن ہو جائے گا تو اس طریقہ سے اللہ تعالیٰ ان کا نفاق ظاہر کرے گا اور انہیں رسوا کرے گا، کہتے ہیں اسی کا مثل تبکیت جب انہیں کہا جائے گا: (ارْجِعُوا وَرَاءَ كُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً)[الحديد: ١٣] (یعنی واپس جاؤ اور نور کے متلاشی بنو) اس میں تکلیف مالا یطاق والی کوئی بات نہیں (کیونکہ تکالیف کا تعلق دنیا سے تھا اور یہ آخرت سے متعلق ہے) بلکہ ان کی رسوائی کا اظہار ہے اس کا مثل وہ شخص جسے مکلّف کیا گیا کہ وہ جو کے دانے کی گانٹھ دے، یہ دراصل توبیخ وعقوبت کی زیادت ہے اھ، قصہ ابولہب کا جواب نہیں دیا، ان کے بعض کا ادعاء تھا کہ تکلیف مالا یطاق کا مسئلہ فقط ایمان کے ساتھ متعلق ہے، یہ طویلۃ الذیل مسئلہ ہے (یعنی اس کے کئی جوانب وفروع ہیں) اس کے ذکر کی یہ جگہ نہیں (بقول محشی بلکہ یہ مسئلہ عقیدہ اور اصولِ فقہ میں اطلاقاتِ حادثہ میں سے ہے اس بارے تفصیل گزر چکی! یہ اور اس کے ہم معنی دیگر آیات وعید، عقوبات، تعذیب اور تعجیز کے باب سے ہیں نہ کہ بابِ تکلیف سے، اس بارے تفصیل کتاب القدر کے بابِ اول کے اواخر میں دیکھو)۔

(مدحضة مزلة) میم کی زبر اور کسرِ زاء کے ساتھ، اس پر زبر اور لام کی تشدید بھی جائز ہے، ای(موضع الزلل) (یعنی پھسلنے کی جگہ) زیر کے ساتھ مکان میں اور زبر کے ساتھ مقال میں مستعمل ہے (یعنی جیسے کہتے ہیں: زبان غوطہ کھا گئی یا سبقتِ لسانی) ابوذر عن کشمیہنی کے نسخہ میں یہاں(الدحض الزلق ليدحضوا ليزلقوا زلقا لا يثبت فيه قدم) بھی ہے، دیگر کے ہاں یہ عبارت تفسیر سورۃ کہف میں گزری وہیں اسکی تشریح بھی ہوئی۔ (و حسكة) حاء اور سین کی زبر کے ساتھ، صاحبِ تہذیب وغیرہ کہتے ہیں حسک ایک کھردرے پھل والی بوٹی ہے، اصوافِ غنم کے ساتھ متعلق ہے کئی دفعہ اس کا مثل لوہے سے حاصل کیا جاتا ہے اور یہ آلاتِ حرب میں سے ہے۔ (مفلطحة) میم کی پیش، فاء کی زبر اور سکونِ لام کے ساتھ، اس کے بعد طاء اور حاء ہیں، اکثر کے ہاں یہی ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (مطلفحة) ہے طاء کی تقدیم اور لام کی تاخیر کے ساتھ، بعض کے مطابق اول کی مانند ہے مگر حاء کی طاء پر تقدیم کے ساتھ، اول ہی لغت میں معروف ہے، یہ جس میں اتساع ہو اور وہ عریض ہو، کہا جاتا ہے: (لطح القرص بسطه وعرضه) (یعنی پیڑے کو ہاتھ کے ساتھ خوب لمبا چوڑا کیا یعنی روٹی بنائی)۔ (شوكة عقيفة) بعض کے ہاں(عقيفاء) ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں میں نے زرکشی کی تنقیح میں پڑھا کہ یہاں ابو سعید کی حدیث میں شفاعتِ انبیاء کے بعد ہے: (فيقول الله بقيت شفاعتي فيخرج من النار من لم يعمل خيرا) ان کے بعض نے اس عبارت کے ساتھ غیرِ مومنین کے دوزخ سے اخراج کی تجویز میں تمسک کیا، دو وجہ کے ساتھ اس کا رد کیا گیا ایک یہ کہ یہ زیادت ضعیف ہے اس لئے کہ غیر متصل ہے جیسا کہ عبد الحق نے الجمع میں لکھا، دوم یہ کہ خیر سے مراد یہ کہ اقرار بالشہادتین کے بعد کوئی عملِ خیر نہیں کیا جیسے بقیہ احادیث کی اس پر دلالت ہے یہی کہا، اول وجہ غلط ہے کیونکہ یہاں اس روایت میں یہ متصل ہے، جو عبد الحق کی الجمع کی طرف منسوب کیا وہ بھی غلط ہے انہوں

نے یہ بات ایک اور طریق کے بارہ میں کہی ہے جس میں ہے: (أخرِجوُا مَنْ كان في قَلْبِهِ مثقالُ حَبَّةِ خردَلٍ مِنْ خير) تو اس کی بابت کہا تھا کہ یہ روایت غیر متصل ہے اور جب اس باب والی حدیثِ ابوسعید نقل کی تو اسی بخاری والے سیاق کے ساتھ اسے نقل کیا اور یہ بات نہیں کہی کہ یہ غیر متصل ہے اگر کہتے تو ہم ان کا تعقب ورد کرتے کیونکہ سند میں اصلاً ہی کوئی انقطاع نہیں پھر یہاں حدیثِ ابوسعید مذکور کا سیاق وہ نہیں جو زرکشی نے نقل کیا اس میں تو ہے: (فيقول الجبار بقيت شفاعتي فيخرج أقواما قد استحشوا) تو ممکن ہے زرکشی نے بالمعنی ذکر کی ہو۔

- 7437حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّاسَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَهَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ فَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ الشَّمْسَ وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ الْقَمَرَ وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ الطَّوَاغِيتَ وَتَبْقَى هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا شَافِعُوهَا أَوْ مُنَافِقُوهَا شَكَّ إِبْرَاهِيمُ فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا فَإِذَا جَاءَ نَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتْبَعُونَهُ وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ فَأَكُونُ أَنَا وَأُمَّتِي أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُهَا وَلَا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ إِلَّا الرُّسُلُ وَدَعْوَى الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ وَفِي جَهَنَّمَ كَلَالِيبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ هَلْ رَأَيْتُمُ السَّعْدَانَ قَالُوا نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا قَدْرُ عِظَمِهَا إِلَّا اللَّهُ تَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ فَمِنْهُمُ الْمُوبَقُ بَقِيَ بِعَمَلِهِ أَوِ الْمُوثَقُ بِعَمَلِهِ وَمِنْهُمُ الْمُخَرْدَلُ أَوِ الْمُجَازَى أَوْ نَحْوُهُ ثُمَّ يَتَجَلَّى حَتَّى إِذَا فَرَغَ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَأَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ بِرَحْمَتِهِ مَنْ أَرَادَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا مِمَّنْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَرْحَمَهُ مِمَّنْ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَيَعْرِفُونَهُمْ فِي النَّارِ بِأَثَرِ السُّجُودِ تَأْكُلُ النَّارُ ابْنَ آدَمَ إِلَّا أَثَرَ السُّجُودِ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ أَنْ تَأْكُلَ أَثَرَ السُّجُودِ فَيَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ قَدِ امْتُحِشُوا فَيُصَبُّ عَلَيْهِمْ مَاءُ الْحَيَاةِ فَيَنْبُتُونَ تَحْتَهُ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ ثُمَّ يَفْرُغُ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ الْعِبَادِ

وَيَبْقَى رَجُلٌ مُقْبِلٌ بِوَجْهِهِ عَلَى النَّارِ هُوَ آخِرُ أَهْلِ النَّارِ دُخُولاً الْجَنَّةَ فَيَقُولُ أَيْ رَبِّ اصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ فَإِنَّهُ قَدْ قَشَبَنِي رِيحُهَا وَأَحْرَقَنِي ذَكَاؤُهَا فَيَدْعُو اللَّهَ بِمَا شَاءَ أَنْ يَدْعُوَهُ ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ هَلْ عَسَيْتَ إِنْ أُعْطِيتَ ذَلِكَ أَنْ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ فَيَقُولُ لاَ وَعِزَّتِكَ لاَ أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ وَيُعْطِي رَبَّهُ مِنْ عُهُودٍ وَمَوَاثِيقَ مَا شَاءَ فَيَصْرِفُ اللَّهُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ فَإِذَا أَقْبَلَ عَلَى الْجَنَّةِ وَرَآهَا سَكَتَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ ثُمَّ يَقُولُ أَيْ رَبِّ قَدِّمْنِي إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ اللَّهُ لَهُ أَلَسْتَ قَدْ أَعْطَيْتَ عُهُودَكَ وَمَوَاثِيقَكَ أَنْ لاَ تَسْأَلَنِي غَيْرَ الَّذِي أُعْطِيتَ أَبَدًا وَيْلَكَ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَغْدَرَكَ فَيَقُولُ أَيْ رَبِّ وَ يَدْعُو اللَّهَ حَتَّى يَقُولَ هَلْ عَسَيْتَ إِنْ أُعْطِيتَ ذَلِكَ أَنْ تَسْأَلَ غَيْرَهُ فَيَقُولُ لاَ وَعِزَّتِكَ لاَ أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ وَيُعْطِي مَا شَاءَ مِنْ عُهُودٍ وَمَوَاثِيقَ فَيُقَدِّمُهُ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَإِذَا قَامَ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ انْفَهَقَتْ لَهُ الْجَنَّةُ فَرَأَى مَا فِيهَا مِنَ الْحَبْرَةِ وَالسُّرُورِ فَيَسْكُتُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ ثُمَّ يَقُولُ أَيْ رَبِّ أَدْخِلْنِي الْجَنَّةَ فَيَقُولُ اللَّهُ أَلَسْتَ قَدْ أَعْطَيْتَ عُهُودَكَ وَمَوَاثِيقَكَ أَنْ لاَ تَسْأَلَ غَيْرَ مَا أُعْطِيتَ فَيَقُولُ وَيْلَكَ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَغْدَرَكَ فَيَقُولُ أَيْ رَبِّ لاَ أَكُونَنَّ أَشْقَى خَلْقِكَ فَلاَ يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَضْحَكَ اللَّهُ مِنْهُ فَإِذَا ضَحِكَ مِنْهُ قَالَ لَهُ ادْخُلِ الْجَنَّةَ فَإِذَا دَخَلَهَا قَالَ اللَّهُ لَهُ تَمَنَّه فَسَأَلَ رَبَّهُ وَتَمَنَّى حَتَّى إِنَّ اللَّهَ لَيُذَكِّرُهُ يَقُولُ كَذَا وَكَذَا حَتَّى انْقَطَعَتْ بِهِ الأَمَانِيُّ قَالَ اللَّهُ ذَلِكَ لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ

طرفاه 806، - 6573

ترجمہ:

- 7438 قَالَ عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ وَأَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ لاَ يَرُدُّ عَلَيْهِ مِنْ حَدِيثِهِ شَيْئًا حَتَّى إِذَا حَدَّثَ أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ ذَلِكَ لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهِ مَعَهُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ مَا حَفِظْتُ إِلاَّ قَوْلَهُ ذَلِكَ لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ أَشْهَدُ أَنِّي حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَوْلَهُ ذَلِكَ لَكَ وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَذَلِكَ الرَّجُلُ آخِرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولاً الْجَنَّةَ .

أطرافه 22، 4581، 4919، 6560، 6574، - 7439 (سابقہ، اس میں مزید یہ ہے کہ ابوسعید خدری نے لقمہ دیا کہ میں نے آپ سے سنا تھا کہ اس کے ساتھ اسکا دس گنا عطا فرمائے گا، ابو ہریرہ نے کہا مجھے تو ایک مثل یاد ہے)

- 7439 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلاَلٍ

عَنْ زَيْدٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ إِذَا كَانَتْ صَحْوًا قُلْنَا لاَ قَالَ فَإِنَّكُمْ لاَ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ يَوْمَئِذٍ إِلاَّ كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَتِهِمَا ثُمَّ قَالَ يُنَادِي مُنَادٍ لِيَذْهَبْ كُلُّ قَوْمٍ إِلَى مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ فَيَذْهَبُ أَصْحَابُ الصَّلِيبِ مَعَ صَلِيبِهِمْ وَأَصْحَابُ الأَوْثَانِ مَعَ أَوْثَانِهِمْ وَأَصْحَابُ كُلِّ آلِهَةٍ مَعَ آلِهَتِهِمْ حَتَّى يَبْقَى مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ وَغُبَّرَاتٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ثُمَّ يُؤْتَى بِجَهَنَّمَ تُعْرَضُ كَأَنَّهَا سَرَابٌ فَيُقَالُ لِلْيَهُودِ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ قَالُوا كُنَّا نَعْبُدُ عُزَيْرَ ابْنَ اللَّهِ فَيُقَالُ كَذَبْتُمْ لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ صَاحِبَةٌ وَلاَ وَلَدٌ فَمَا تُرِيدُونَ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ تَسْقِيَنَا فَيُقَالُ اشْرَبُوا فَيَتَسَاقَطُونَ فِي جَهَنَّمَ ثُمَّ يُقَالُ لِلنَّصَارَى مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ فَيَقُولُونَ كُنَّا نَعْبُدُ الْمَسِيحَ ابْنَ اللَّهِ فَيُقَالُ كَذَبْتُمْ لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ صَاحِبَةٌ وَلاَ وَلَدٌ فَمَا تُرِيدُونَ فَيَقُولُونَ نُرِيدُ أَنْ تَسْقِيَنَا فَيُقَالُ اشْرَبُوا فَيَتَسَاقَطُونَ حَتَّى يَبْقَى مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ فَيُقَالُ لَهُمْ مَا يَحْبِسُكُمْ وَقَدْ ذَهَبَ النَّاسُ فَيَقُولُونَ فَارَقْنَاهُمْ وَنَحْنُ أَحْوَجُ مِنَّا إِلَيْهِ الْيَوْمَ وَإِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِيَلْحَقْ كُلُّ قَوْمٍ بِمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ وَ إِنَّمَا نَنْتَظِرُ رَبَّنَا قَالَ فَيَأْتِيهِمُ الْجَبَّارُ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا فَلاَ يُكَلِّمُهُ إِلاَّ الأَنْبِيَاءُ فَيَقُولُ هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ تَعْرِفُونَهُ فَيَقُولُونَ السَّاقُ فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَ يَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلَّهِ رِيَاءً وَسُمْعَةً فَيَذْهَبُ كَيْمَا يَسْجُدَ فَيَعُودُ ظَهْرُهُ طَبَقًا وَاحِدًا ثُمَّ يُؤْتَى بِالْجَسْرِ فَيُجْعَلُ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ

قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا الْجَسْرُ قَالَ مَدْحَضَةٌ مَزِلَّةٌ عَلَيْهِ خَطَاطِيفُ وَكَلاَلِيبُ وَحَسَكَةٌ مُفَلْطَحَةٌ لَهَا شَوْكَةٌ عُقَيْفَاءُ تَكُونُ بِنَجْدٍ يُقَالُ لَهَا السَّعْدَانُ الْمُؤْمِنُ عَلَيْهَا كَالطَّرْفِ وَكَالْبَرْقِ وَكَالرِّيحِ وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ وَنَاجٍ مَخْدُوشٌ وَمَكْدُوسٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ حَتَّى يَمُرَّ آخِرُهُمْ يُسْحَبُ سَحْبًا فَمَا أَنْتُمْ بِأَشَدَّ لِي مُنَاشَدَةً فِي الْحَقِّ قَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِ يَوْمَئِذٍ لِلْجَبَّارِ وَإِذَا رَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ نَجَوْا فِي إِخْوَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِخْوَانُنَا كَانُوا يُصَلُّونَ مَعَنَا وَيَصُومُونَ مَعَنَا وَيَعْمَلُونَ مَعَنَا فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى اذْهَبُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ دِينَارٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ وَ يُحَرِّمُ اللَّهُ صُوَرَهُمْ عَلَى النَّارِ فَيَأْتُونَهُمْ وَبَعْضُهُمْ قَدْ غَابَ فِي النَّارِ إِلَى قَدَمِهِ وَإِلَى أَنْصَافِ سَاقَيْهِ فَيُخْرِجُونَ مَنْ عَرَفُوا

ثُمَّ يَعُودُونَ فَيَقُولُ اذْهَبُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ نِصْفِ دِينَارٍ فَأَخْرِجُوهُ فَيُخْرِجُونَ مَنْ عَرَفُوا ثُمَّ يَعُودُونَ فَيَقُولُ اذْهَبُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ فَيُخْرِجُونَ مَنْ عَرَفُوا قَالَ أَبُو سَعِيدٍ فَإِنْ لَمْ تُصَدِّقُونِي فَاقْرَءُ وا ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا﴾ فَيَشْفَعُ النَّبِيُّونَ وَالْمَلَائِكَةُ وَالْمُؤْمِنُونَ فَيَقُولُ الْجَبَّارُ بَقِيَتْ شَفَاعَتِي فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ أَقْوَامًا قَدِ امْتُحِشُوا فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرٍ بِأَفْوَاهِ الْجَنَّةِ يُقَالُ لَهُ مَاءُ الْحَيَاةِ فَيَنْبُتُونَ فِي حَافَتَيْهِ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ قَدْ رَأَيْتُمُوهَا إِلَى جَانِبِ الصَّخْرَةِ إِلَى جَانِبِ الشَّجَرَةِ فَمَا كَانَ إِلَى الشَّمْسِ مِنْهَا كَانَ أَخْضَرَ وَمَا كَانَ مِنْهَا إِلَى الظِّلِّ كَانَ أَبْيَضَ فَيَخْرُجُونَ كَأَنَّهُمُ اللُّؤْلُؤُ فَيُجْعَلُ فِي رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِيمُ فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ فَيَقُولُ أَهْلُ الْجَنَّةِ هَؤُلَاءِ عُتَقَاءُ الرَّحْمَنِ أَدْخَلَهُمُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ وَلَا خَيْرٍ قَدَّمُوهُ فَيُقَالُ لَهُمْ لَكُمْ مَا رَأَيْتُمْ وَمِثْلُهُ مَعَهُ .

أطرافه 22، 4581، 4919، 6560، 6574، - 7438 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۱۵۱ اور ۲۶۶)

- 7440 وَقَالَ حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يُحْبَسُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُهِمُّوا بِذَلِكَ فَيَقُولُونَ لَوِ اسْتَشْفَعْنَا إِلَى رَبِّنَا فَيُرِيحُنَا مِنْ مَكَانِنَا فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ أَنْتَ آدَمُ أَبُو النَّاسِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَأَسْكَنَكَ جَنَّتَهُ وَ أَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتَهُ وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ لِتَشْفَعْ لَنَا عِنْدَ رَبِّكَ حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا قَالَ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ قَالَ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ أَكْلَهُ مِنَ الشَّجَرَةِ وَقَدْ نُهِيَ عَنْهَا وَلَكِنِ ائْتُوا نُوحًا أَوَّلَ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ فَيَأْتُونَ نُوحًا فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ سُؤَالَهُ رَبَّهُ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَكِنِ ائْتُوا إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ الرَّحْمَنِ قَالَ فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُ إِنِّي لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ ثَلَاثَ كَلِمَاتٍ كَذَبَهُنَّ وَلَكِنِ ائْتُوا مُوسَى عَبْدًا آتَاهُ اللَّهُ التَّوْرَاةَ وَكَلَّمَهُ وَقَرَّبَهُ نَجِيًّا قَالَ فَيَأْتُونَ مُوسَى فَيَقُولُ إِنِّي لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ قَتْلَهُ النَّفْسَ وَلَكِنِ ائْتُوا عِيسَى عَبْدَ اللَّهِ وَ رَسُولَهُ وَرُوحَ اللَّهِ وَكَلِمَتَهُ قَالَ فَيَأْتُونَ عِيسَى فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَلَكِنِ ائْتُوا مُحَمَّدًا ﷺ عَبْدًا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ فَيَأْتُونِي فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيْهِ فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي

فَيَقُولُ ارفَعْ مُحَمَّدُ وَقُلْ يُسمَعْ وَاشفَعْ تُشَفَّعْ وَسَلْ تُعطَ قَالَ فَأَرفَعُ رَأْسِي فَأُثْنِي عَلَى رَبِّي بِثَنَاءٍ وَتَحمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأَخرُجُ فَأُدخِلُهُمُ الْجَنَّةَ قَالَ قَتَادَةُ وَسَمِعْتُهُ أَيضًا يَقُولُ فَأَخرُجُ فَأُخرِجُهُم مِنَ النَّارِ وَأُدخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَعُودُ فَأَستَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيهِ فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَن يَدَعَنِي ثُمَّ يَقُولُ ارفَعْ مُحَمَّدُ وَقُلْ يُسمَعْ وَاشفَعْ تُشَفَّعْ وَسَلْ تُعطَ قَالَ فَأَرفَعُ رَأْسِي فَأُثْنِي عَلَى رَبِّي بِثَنَاءٍ وَتَحمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ قَالَ ثُمَّ أَشفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأَخرُجُ فَأُدخِلُهُمُ الْجَنَّةَ قَالَ قَتَادَةُ وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ فَأَخرُجُ فَأُخرِجُهُم مِنَ النَّارِ وَأُدخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَعُودُ الثَّالِثَةَ فَأَستَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيهِ فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَن يَدَعَنِي ثُمَّ يَقُولُ ارفَعْ مُحَمَّدُ وَ قُلْ يُسمَعْ وَاشفَعْ تُشَفَّعْ وَسَلْ تُعطَهْ قَالَ فَأَرفَعُ رَأْسِي فَأُثْنِي عَلَى رَبِّي بِثَنَاءٍ وَتَحمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ قَالَ ثُمَّ أَشفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأَخرُجُ فَأُدخِلُهُمُ الْجَنَّةَ قَالَ قَتَادَةُ وَقَد سَمِعْتُهُ يَقُولُ فَأَخرُجُ فَأُخرِجُهُم مِنَ النَّارِ وَأُدخِلُهُمُ الْجَنَّةَ حَتَّى مَا يَبقَى فِي النَّارِ إِلَّا مَن حَبَسَهُ الْقُرْآنُ أَي وَجَبَ عَلَيهِ الْخُلُودُ قَالَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الآيَةَ ﴿ عَسَى أَن يَبعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحمُودًا ﴾ قَالَ وَهَذَا الْمَقَامُ الْمَحمُودُ الَّذِي وُعِدَهُ نَبِيُّكُم ﷺ .

أطرافه 44، 4476، 6565، 7410، 7509، 7510، - 7516 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص:۳۲)

کتاب الرقاق کے باب(صفة الجنة والنار) میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (وقال حجاج الخ) سب کے ہاں یہی ہے ماسوائے ابوزید مروزی عن فربری کے نسخہ کے کہ اس میں(حدثنا حجاج) ہے اسے اسماعیلی نے اسحاق بن ابراہیم اور ابو نعیم نے محمد بن اسلم طوسی(قال حدثنا حجاج بن منهال) کے طریق سے موصول کیا تو بطولہ ذکر کی سوائے نسفی کے سبھی نے مطولا اسے ذکر کیا ہے انہوں نے(خلقك الله بيده) تک ذکر کیا اور لکھا: (فذكر الحديث) ابوذر کی حموی سے روایت بھی اسی کا نحو ہے لیکن(حتى يهموا بذلك) کے بعد لکھا: (وذكر الحديث بطوله) کشمیہنی کے ہاں بھی یہی ہے۔

(ثلاث كذبات) مستملی کے نسخہ میں(ثلاث كلمات) ہے۔(فأستاذن على ربى الخ) خطابی کہتے ہیں یہ موہم مکان ہے جب کہ اللہ تعالی اس سے منزہ ہے(محشی لکھتے ہیں خطابی کے اس توہم کا کوئی مبرر نہیں کیونکہ حدیث یہ افادہ نہیں دیتی کہ دار اس کا مکان ہے وہ تو ہرشئ سے فوق ہے عرش پر مستوی ہے جو تمام مخلوقات سے اعلیٰ ہے وہ کسی طور پر بھی اپنی مخلوقات میں سے کسی شئ میں حال نہیں! جو اس کے حق میں واجب تنزیہہ ہے وہ ہر نقص سے اس کا منزہ ہونا جیسا کہ اللہ تعالی کیلئے کمال ہے جس میں کسی بھی وجہ سے کوئی نقص نہیں اسی طرح ہی اس کے سب اسماء اور کتاب وسنت میں وارد مثبت ومنفی اس کی صفات ہیں اس کا دراصل معنی یہ ہے کہ اس کے اس دار میں جسے اس نے اپنے اولیاء کے لئے متخذ کیا ہے یعنی جنت اور یہی دار السلام ہے اس کی طرف یہ اضافت اضافتِ

تشریف ہے جیسے بیت اللہ اور حرم اللہ کہا جاتا ہے)۔

(قال قتادة سمعته يقول فأخرجهم) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے کشمیہنی کے ہاں یہ عبارت ہے: (وسمعته أيضا يقول) مستملی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (وسمعته يقول فأخرج فأخرجهم) اول فتحِ ہمزہ اور ضمِ لاء اور ضمِ ہمزہ اور کسرِ راء کے ساتھ ہے۔

علامہ انور (ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد) کی نسبت رقمطراز ہیں یہ ان کی مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ اب تک کسی شیٔ کے ساتھ مشغول تھا پھر فارغ ہوا پس اللہ ہر روز ایک شأن میں ہے اس کے لئے کوئی شیٔ کسی چیز سے شاغل نہیں اگر چاہے کہ تمام امور ایک آن میں کرے تو ایسا کرسکتا ہے لیکن جب خارج میں اشیاء کا خروج مترتب ہے تو ترکِ شیٔ سے تعبیر کیا، یہ اخذ بالفراغ ہے یعنی یہ کسی شغل سے صورۃً فراغت ہے (یعنی انسانوں کے نقطہ نظر اور ان کے ہاں مروج اصطلاح کی رو سے) حالانکہ درحقیقت یہ شغل نہیں اور عند التحقیق کوئی فراغت نہیں، (فإذا ضحك الله الخ) اس میں تیرے رب کے ہاں بھی بابِ ظرافت کا ثبوت ہے، (ويحرم الله صورهم على النار) اس میں ہے کہ صورتِ شیٔ اس کا غیر ہوتا ہے! تو یہ لوگ جل چکے اور کوئلہ کی مانند ہو گئے تھے پھر بھی ان کے بارہ میں کہا جارہا ہے کہ اللہ آگ پر ان کی صور حرام کرے گا، پہلے گزرا کہ یہ وہ جن کے پاس فقط ایمان تھا نیکیوں میں سے کچھ ان کے پاس نہ تھا اور یہ اہلِ فترۃ میں نہیں، اس کی تفصیل کتاب الایمان میں گزری، بعنوانِ فائدہ لکھتے ہیں کیا تم نے قولہ (ثم يؤتى بجهنم) کے سرّ کی درایت کی؟ یہ اس طرح معروض ہوگا گویا سراب ہو یہ اس لئے کہ یہودی دنیا میں تلبیس وتخلیط میں لگے رہے گمراہی کے گڑھوں میں ٹامک ٹوئیاں مارتے تھے تو محشر میں ان پر معاملہ مختلط کیا گیا، بالجملہ محشر میں لوگوں کے کئی احوال ہوں گے بعض چہروں کے بل گھسیٹے جائیں گے، بعض اپنی تخلیط میں باقی رہیں گے حتی کہ ان کا فیصلہ ہو جائے اور بعض کو جہنم اچک لے گی۔

- 7441 حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنِي عَمِّي حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَرْسَلَ إِلَى الأَنْصَارِ فَجَمَعَهُمْ فِي قُبَّةٍ وَقَالَ لَهُمُ اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوُا اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنِّي عَلَى الْحَوْضِ

أطرافه 3146، 3147، 3528، 3778، 3793، 4331، 4332، 4333، 4334، 4337، 5860، 6762 -

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۶۳۶) (حدثني عمي) یہ یعقوب بن ابراہیم بن سعد ہیں، ان کے والد ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں، یعقوب کے اس میں ایک اور شیخ بھی ہیں چنانچہ مسلم نے ان کے حوالے کے ساتھ ابن اخی زہری عن عمہ سے تخریج کیا اور یہ ان کے اپنے والد کے طریق سے اعلیٰ ہے صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔ (أرسل إلى الأنصار الخ) اسی طرح مختصراً وارد کیا، مسلم نے اسے اسی طریق سے نقل کیا اور شروع میں یہ عبارت ذکر کی: (لما أفاء الله على رسوله ما أفاء من أموال هوازن) پھر بقیہ کا اس سے قبل کی یونس عن زہری کی روایت پر احالہ کر دیا جس میں ہے: (فطفق رسول الله ﷺ يعطى رجالا من قريش) تو ان کے معاتبت میں حدیث ذکر کی جس کے آخر میں ہے: (فقالوا بلى يا رسول الله! رضينا قال فإنكم ستجدون بعدى أثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله فإني على الحوض) یہ غزوہ حنین میں ایک اور

سند کے ساتھ گزری وہاں عبداللہ بن زید بن اصم سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کیا تھا، وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی یہاں غرضِ ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے: (حتى تلقوا الله ورسوله) یہ جملہ بقیہ طرق میں واقع نہیں ہوا، اوائل الفتن میں حضرت انس کی روایت سے اسید بن حضیر سے ایک قصہ نقل کیا جس میں یہ الفاظ بھی ذکر ہوئے: (فسترون بعدی أثرة فاصبروا حتى تلقوني) مناقبِ انصار میں اس عنوان سے ایک ترجمہ لائے تھے: (باب قول النبي ﷺ يعني للأنصار اصبروا حتى تلقوني على الحوض) راغب کہتے ہیں لقاء(مقابلة الشيء ومصادفته) ہے ادراک بالحس اور بالبصیرۃ میں بھی یہ کہا جاتا ہے، اسی سے ہے: (وَلَقَدْ كُنتُم تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ)[آل عمران: ۱۴۳] اللہ کی ملاقات کے ساتھ موت سے اور روزِ قیامت سے تعبیر کیا جاتا ہے روزِ قیامت کو(یوم التلاق) بھی کہا گیا ہے کیونکہ اس میں اول وآخر سب باہم ملیں گے۔

- 7442حَدَّثَنِي ثَابِتُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ سُلَيْمَانَ الْأَحْوَلِ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا تَهَجَّدَ مِنَ اللَّيْلِ قَالَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ أَنْتَ الْحَقُّ وَقَوْلُكَ الْحَقُّ وَوَعْدُكَ الْحَقُّ وَلِقَاؤُكَ الْحَقُّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ حَقٌّ اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْكَ خَاصَمْتُ وَبِكَ حَاكَمْتُ فَاغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَ أَسْرَرْتُ وَأَعْلَنْتُ وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَيْسُ بْنُ سَعْدٍ وَأَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ طَاوُسٍ قَيَّامٌ وَقَالَ مُجَاهِدٌ الْقَيُّومُ الْقَائِمُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَقَرَأَ عُمَرُ الْقَيَّامُ وَكِلَاهُمَا مَدْحٌ .

أطرافه 1120، 6317، 7385، - 7499 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص:۳۰)

کتاب التہجد میں اس کی شرحِ مفصل ہوئی یہاں اس کے جملہ: (ولقاؤك حق) سے غرضِ ترجمہ ہے، سند میں سفیان سے ثوری اور سلیمان سے مراد ابن ابومسلم ہیں۔(وقال قيس بن سعد الخ) مراد یہ کہ قیس بن سعد نے یہ روایت طاوس عن ابن عباس سے نقل کی ہے توان کے ہاں: (أنت قيام السموات والأرض) ہے یہی ابوزبیر عن طاوس سے روایت میں بھی، قیس کا طریق مسلم اور ابوداؤد نے عمران بن مسلم عن قیس سے نقل کیا البتہ دونوں نے سیاق ذکر نہیں کیا، نسائی اور مستخرج میں ابونعیم نے بھی اسی طرح ہی نقل کیا ابوزبیر کی روایت مالک نے موطا میں ان سے تخریج کی، مسلم نے بھی ان کے طریق سے نقل کیا اس میں ہے: (قيام السموات الخ)۔

(وقال مجاهد القيوم الخ) اسے فریابی نے اپنی تفسیر میں ورقاء عن ابونجیح عن مجاہد سے نقل کیا، بقول حلیمی قیوم(القائم على كل شيء مِن خَلقه يُدَبِّرُهُ بما يريد) (یعنی القائم کا معنی ہے کہ وہ اپنے ارادہ کے مطابق اپنی خلق کے امور کی تدبیر کرتا ہے) ابوعبیدہ بن مثنی کہتے ہیں قیوم فیعول ہے: (وهو القائم الذي لا يزول) (یعنی وہ ایسا قائم ہے کہ لازوال ہے) بقول خطابی القیوم(في القيام على كل شيء)(یعنی ہرشئ کے ذمہ دار اور نگران ہونے) کے لئے برائے مبالغہ صفت ہے۔(قرأ

عمر القيام) اسے موصول کرنے والے کا تفسیر سورۃ نوح میں ذکر گزرا۔ (و کلاهما مدح) یعنی القیوم اور القیام، کیونکہ دونوں مبالغہ کے صیغوں میں سے ہیں۔

- 7443 حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنِي الْأَعْمَشُ عَنْ خَيْثَمَةَ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ وَلَا حِجَابٌ يَحْجُبُهُ (یعنی اللہ ہر ایک سے بلا ترجمان وحجاب کلام فرمائے گا)

أطرافه 1413، 1417، 3595، 6023، 6539، 6540، 6563، - 7512

(عن خيثمة) حفص بن غیاث کی اعمش سے روایت میں (حدثني خيثمة بن عبدالرحمن) ہے جیسا کہ الرقاق میں اتم سیاق کے ساتھ گزری، آگے اعمش سے ایک اور طریق کے ساتھ بھی آرہی ہے۔

(ولا حجاب) کشمیہنی کے نسخہ میں (ولا حاجب) ہے ابن بطال کہتے ہیں رفعِ حجاب کا مفہوم اہلِ ایمان کی ابصار سے آفت کا ازالہ جو رؤیت سے ان کے لئے مانع تھی (یعنی دنیا میں) تو اس کے ارتفاع کے بعد اس کے عکس کی خلق سے وہ اللہ کا دیدار کرنے کی اہلیت عطا کئے جائیں گے اسی طرف کفار کے حق میں اللہ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) [المطففين : ۱۵] حافظ صلاح الدین علائی قصہِ معاذ میں آپ کے قول: (واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب) کی شرح میں لکھتے ہیں حاجب اور حجاب سے مراد رؤیت سے مانع کی نفی ہے جیسے مظلوم کی دعاء کی عدم قبولیت کی نفی کی پھر رد کے لئے حجاب مستعار لیا تو اسکی نفی ثبوتِ قبول کی دلیل ہے اور نفیِ حجاب کے ساتھ تعبیر تعبیر بالقبول سے ابلغ ہے اس لئے کہ حجاب کی خاصیت مقصود تک وصول سے روکنا ہے تو عدم منع کیلئے اس کی نفی کو مستعار لیا (یعنی بطورِ استعارہ استعمال کیا) کثیر احادیثِ صفات استعارہ تخییلیہ پر متخرج ہیں وہ یہ ہے کہ دو اشیاء کسی وصف میں مشترک ہوں پھر ان میں سے کسی ایک کے لوازم کو معتمد رکھا جائے اس طور کہ جہتِ اشتراک وصف ہو تو مستعار میں اس کا کمال کسی اور شیٔ کے واسطہ سے ثابت کیا جائے تو اسے اثبات مشترک میں مبالغہ کے طریق سے مستعار لہ کے لئے ثابت کیا جائے، کہتے ہیں اس استعارہ تخییلیہ پر محمول کرنے کے ساتھ تجسم کے مہاوی (یعنی گڑھوں) سے تخلص مل سکتا ہے! کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ حجاب سے مراد محسوس کا معقول کے لئے استعارہ ہو کیونکہ حجاب حسی اور روکنا عقلی ہے، بقول ان کے متعدد صحیح احادیث میں حجاب کا ذکر وارد ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ منزہ ہے اس سے جو اس کے لئے حاجب ہو کیونکہ حجاب تو صرف مقدرِ محسوس کا احاطہ کرتا ہوتا ہے لیکن اس کے حجاب سے مراد اس کے خلق کی ابصار اور بصائر کو روکنا ہے جس شیٔ کے ساتھ وہ چاہے اور جیسے چاہے اور جب چاہے اسے ان سے کشف کرلے

اس کی تائید آمدہ حدیث کا یہ قول کرتا ہے: (وما بين القوم و بين أن ينظرو إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه) کہ اس کا ظاہر قطعاً مراد نہیں تو یہ جزماً استعارہ ہے، بعض احادیث میں حجاب سے مراد حسی حجاب ہو سکتا ہے لیکن وہ مخلوقین کی نسبت سے (بقول محشی اس کا ظاہر ہی مراد ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے چہرہ اقدس پر رداءِ کبریاء کا اثبات اور اس کا حجاب نور ہے اگر اسے ہٹائے تو اس کے چہرہ کے سُبحات [یعنی انوار] سب وہ جلا دیں جہاں تک اس کی خلق میں اس کی بصر کی انتہاء ہو تو یہ حجاب حقیقی ہے نہ

کہ مجاز یا استعارہ بلکہ اللہ کے لئے لائق حقیقت پر بغیر تکییف ....الخ کے جیسے اہل سنت والجماعت کا دیگر تمام صفات کی بابت موقف ہے، نصوصِ اسماء کے عموم میں اس قاعدہ کا طرد کرتے ہوئے تو اسکا اعتبار و اِعمال ضروری ہے اللہ کے اس فرمان کے پیش نظر: لیس کمثله شئی وهو السمیع البصیر)

طیبی نے مسلم کے ہاں حضرت ابوموسی کی حدیث: (حجابه النور لو کشفه لَأحرَقَتْ سبحاتُ وجهِه ما أدر که بصره) کی تشریح میں لکھا کہ اس میں اشارہ ہے کہ یہ حجاب معروف حجابات کے برخلاف ہے تو وہ خلق سے اپنی عز وجلال کے انوار اور اپنی عظمت و کبرائی کے شعلوں کے ساتھ محتجب ہے یہی وہ حجاب ہے جس کے آگے عقول مدہش، ابصار مبہوت اور بصائر متحیر ہیں اگر اسے کشف کر دے اور اس کے ماوراء کو حقائقِ صفات اور عظمتِ ذات کے ساتھ تجلی کر دے تو کوئی مخلوق نہ بچے مگر جل جائے اور نہ کوئی منظور رہے مگر مضمحل ہو جائے، اصلِ حجاب رائی اور مرئی کے مابین حائل پردہ ہے یہاں اس سے مراد ابصار کو اس کی رؤیت سے مذکور کے ساتھ روکنا ہے تو یہ رکاوٹ حائل پردہ کے قائمقام ہوئی تو اس کے ساتھ اس سے تعبیر کیا گیا، کتاب وسنت کی نصوص سے ظاہر ہوا ہے کہ اس حدیث میں مشار الیہ حالت اسی دنیائے فانی کی ہے نہ کہ دارِ آخرت کی اور اس حدیث و دیگر میں جو حجاب مذکور ہے وہ خلق کی طرف راجع ہے کیونکہ وہی اس سے محجوب ہوں گے، نووی کہتے ہیں اصلِ حجاب منع من الرؤیت ہے اور حقیقتِ لغت میں حجاب ستر (پردہ) ہے اور یہ دراصل اجسام میں ہوتا ہے اور اللہ اس سے منزہ ہے تو اس سے معلوم پڑا کہ مراد اس کی رؤیت سے رکاوٹ ہے اور نور کا ذکر ہوا کیونکہ عادۃً وہی اپنی شعاع کی وجہ سے ادراک سے مانع ہوتا ہے اور وجہ سے مراد ذات اور اس میں سے جس کی طرف بصر منتہی ہو، تمام مخلوقات اس لئے کہ وہ سب کائنات کو محیط ہے۔

- 7444حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِي عِمْرَانَ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِدَاءُ الْكِبْرِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ

طرفاه 4878، - 4880 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص:۶۱۶)

ابوعمران سے عبدالملک بن حبیب جونی اور ابو بکر سے مراد ابن ابوموسی اشعری ہیں، یہ تفسیر سورۃ الرحمن میں گزری ہے۔ (جنتا ن من ذهب الخ) حماد بن سلمہ کی ثابت بنانی عن ابو بکر بن ابوموسی عن ابیہ سے۔ بقول حماد میرے علم میں یہی ہے کہ مرفوعا بیان کیا، کہتے ہیں (جنتان مِنْ ذَهَبٍ لِلْمقربين ومِنْ دُونِهما جنتان مِنْ وَرَقٍ لأصحاب اليمين) اسے طبری اور ابن ابو حاتم نے نقل کیا اس کے رجال ثقات ہیں اس میں رد ہے جو ترمذی حکیم سے نقل کیا کہ قولہ تعالیٰ: (وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ)[الرحمن : ۶۲] سے مراد دنو بمعنی قرب نہ یہ کہ وہ سابق الذکر جنتین سے کمتر ہیں، ایک جماعت نے تصریح کی ہے کہ پہلی دو جنتیں دوسری دو سے افضل ہیں! بعض مفسرین نے اس کے برعکس کہا، حدیثِ ہذا پہلوں کے لئے حجت ہے! طبری کہتے ہیں (ومن دونهما الخ) میں اختلاف کیا گیا تو بعض نے کہا معنی یہ کہ درجہ میں جب کہ بعض نے کہا فضیلت میں، قولہ (جنتان) اس آیت کی طرف اشارہ ہے اور

اس کی تفسیر ہے، یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے ای (هما جنتان) اور (آنيتهما) مبتدا ہے اور (من فضة) اسکی خبر، یہ بات کرمانی نے کہی، لکھتے ہیں محتمل ہے کہ فاعل فضة ہو جیسے ابن مالک نے یہ مثال ذکر کی: (مرت بوادٍ إبل كله) (یعنی میں ایسی وادی سے گزرا جہاں سب اونٹ تھے) اور کہا (كله) فاعل ہے یعنی (جنتان مُنفَضٌّ آنيتهما) اھ، اور یہ بھی محتمل ہے کہ بدلِ اشتمال ہو، اول کا ظاہر یہ ہے کہ پہلی دو جنتیں سونے کی ہیں ان میں چاندی کا کوئی استعمال نہیں اسی طرح دوسری دو چاندی کی! ابو ہریرہ سے مروی یہ حدیث اس کے معارض ہے کہ ہم نے ایک مرتبہ عرض کی یا رسول اللہ ہمیں جنت اور اس کی بناوٹ کے بارہ میں بتلایئے! فرمایا ایک اینٹ سونے اور ایک اینٹ چاندی کی، اسے احمد اور ترمذی نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، طبرانی کے ہاں حسن سند کے ساتھ ابن عمر سے اس کے لئے شاہد ہے

ایک اور بھی ہے ابوسعید سے، اسے بزار نے تخریج کیا اور اس کے الفاظ ہیں: (خلق الله الجنة لبنة من ذهب و لبنة من فضة) جمع اس طرح سے ہوگا کہ اول ہر جنت میں موجود برتن و دیگر سامان کی صفت ہے اور ثانی تمام جنتوں کی دیواروں کی صفت ہے، اس کی تائید بیہقی کے ہاں موجود البعث کی حدیثِ ابوسعید کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (إن الله أحاط حائط الجنة لبنة من ذهب ولبنة من فضة) اس پر آپ کا قول: (آنيتهما وما فيهما) قوله (من ذهب) سے بدل ہے، احتمالِ ثانی مترجح ہے۔ (إلا رداء الكبرياء الخ) مازری لکھتے ہیں نبی کریم عربوں کو ان اسالیب کے ساتھ مخاطب کرتے تھے جو ان کے ہاں معروف تھے اور ان کے لئے معنوی اشیاء و امور کی حسی کی طرف تخریج کرتے تھے تا کہ ان کی فہم کے لئے آسانی ہو تو زوالِ موانع اور اس کے ابصار سے مرفوع سے اس کے ساتھ تعبیر کیا، عیاض کہتے ہیں عرب بکثرت استعاروں کا استعمال کرتے تھے اور یہ فصاحت و ایجاز کے لحاظ سے بدیع کی ارفع ادوات ہیں اسی سے اللہ کا فرمان ہے: (جِنَاحَ الذُّلِّ)[الإسراء : ۲۴] تو نبی اکرم کی رداء کبریاء اور اس کے نحو کے ساتھ ان سے مخاطبت اسی قبیل سے ہے اور جو اس کی فہم نہ کر پایا وہ حیران اور گم کردہِ راہ ہوا اور جس نے اس کلام کا اس کے ظاہر پر اجراء کیا اسے یہ معاملہ تجسیم تک لے گیا اور جس کے لئے متضح نہ ہوا اور اس نے جانا کہ اللہ اس کے ظاہر کے اقتضاء سے منزہ ہے تو یا تو وہ اس کے رواۃ کی تکذیب وتغلیط کرے گا یا پھر اسکی تاویل کرے گا مثلاً کہے کہ اللہ کی عظیم سلطان، کبریائی، عظمت، ہیبت اور جلال کے لئے بشر کی ابصارِ ضعیفہ کے ادراک کے لئے مانع کے بیان میں رداء الکبریاء کا استعارہ استعمال کیا ہے تو اللہ جب چاہے ان کی ابصار وقلوب کی تقویت کر دے گا تو اپنی ہیبت کا حجاب اور اپنی عظمت کے موانع کا ان سے کشف کر دے گا اھ، مخلصا،

طیبی کہتے ہیں قولہ (على وجهه) رداء الکبریاء سے حال ہے، بقول کرمانی یہ حدیث متشابہات میں سے ہے تو یا تو اسے مفوض کیا جائے (یعنی اس کا معنی ومفہوم اللہ کے حوالے کر دیا جائے) یا تاویل کی جائے کہ وجہ سے مراد ذات ہے (بقول محشی یہ خطا ہے تو جس نے نص کو اس کے ظاہر پر جاری کیا اس وجہ پر جو اللہ کے لئے لائق ہے وہ اہلِ سنت والجماعت کی راہ کا سالک ہوا اور اس کا مقتضی نقص یا تشبیہ نہیں، جہاں تک یہ مسالک کہ یا تو راویوں کی تکذیب ہو یا تاویلِ صفت یا تفویض تو اس باب میں یہ درست روش نہیں بلکہ یہ ان حضرات کا طریقہ ہے جنہوں نے اس صفت کی غلط تاویلیں کیں اور ان کے قلوب نے ان کے اور ان کے امثال کے حقیقت پر اثبات سے انکار کیا اللہ کے لئے وجہِ لائق پر، وجہ کو ذات کے ساتھ مفسر کرنا ایک اور خرابی ہے) رداء لازم اور مخلوقات کی

مشابہت سے منزہ صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے، پھر اس کا ظاہر باعثِ اشکال ہوا کیونکہ وہ مقتضی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت غیر واقع ہے، جواب دیا کہ اس کا مفہوم قربِ نظر کا بیان ہے کیونکہ رداءِ کبریاء رؤیت سے مانع نہیں ہوتی تو ابصار سے زوالِ مانع کو ازالہِ مراد کے ساتھ تعبیر کیا اھ، اس کا حاصل یہ ہے کہ رداء الکبریاء رؤیت سے مانع ہے تو گویا کلام میں حذف ہے تو (إلا رداء الكبرياء) کے بعد اس کی تقدیر ہے: (فإنه يَمُنُّ عليهم برفعه فيحصل لهم ا لفوز بالنظر إليه) (یعنی وہ اس کے رفع کے ساتھ ان پہ احسان کرے گا اور ان کیلئے اسکی طرف نظر کرنے سے فوز کا حصول ہوگا) تو گویا مفہوم یہ ہے کہ اہل جنت جب اپنی منازل میں قرار پکڑ چکے ہوں گے تو اب اگر ان کے لئے ذی الجلال کی ہیبت کی رکاوٹ نہ ہو تو ان کے اور رؤیت باری تعالیٰ کے مابین کوئی حائل نہ ہو تو جب اللہ ان کا (مزید) اِکرام چاہے گا تو اپنی رافت کے ساتھ انہیں ڈھانپ لے گا اور ان پر اپنے دیدار پہ ان کی تقویت کر کے تفضّل کرے گا

بقول ابن حجر پھر میں نے حدیثِ صہیب میں قولہ تعالیٰ: (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ)[یونس: ۲۶] کی تفسیر میں پایا اللہ تعالیٰ اہل جنت کے مزید اکرام کے لئے کشف فرمایا کرے گا (یعنی [وزيادة] کی تفسیر میں یہ کہا) جو دال ہے کہ حدیثِ ابوموسی میں مذکور رداء الکبریاء حدیثِ صہیب میں مذکور حجاب ہے اسے مسلم، ترمذی، نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے نقل کیا مسلم کے الفاظ ہیں: (أن النبي ﷺ قال إذا دخل أهل الجنة الجنة) تو اللہ تعالیٰ کہے گا کیا اور کوئی شیَ چاہیئے؟ وہ کہیں گے کیا تو نے ہمارے چہرے منور نہ کر دئے اور ہمیں جنت میں داخل نہ کر دیا ہے؟ فرمایا تو ان کے لئے کشفِ حجاب کرے گا تو کوئی چیز اس سے احب انہیں عطا نہ کی گئی ہو گی پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) اسے مسلم نے حدیثِ ابوموسی کے عقب میں ذکر کیا شائد اسی تاویل کی طرف اشارہ کرنے کے لئے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں رداء استعارہ ہے جس کے ساتھ عظمت سے کنایہ کیا جیسے ایک اور حدیث میں کہا: (الكبرياء ردائي والعظمة إزاري) تو یہاں بھی ظاہری لباس مراد نہیں لیکن مناسبت یہ ہے کہ جب رداء وازار عرب مخاطبین کا جزوِ لازم (یعنی ان کا لباس) تھے تو عظمت و کبریائی سے ان کے ساتھ تعبیر کیا (محشی نے لکھا قرطبی کا ادعاء کہ رداء استعارہ ہے، باطل ہے[علمائے سعودیہ بعض مقامات پر زیادہ ہی ظاہر پرستی کا مظاہرہ کرتے ہیں، جب عربی زبان میں استعارہ اور مجاز کا وجود ہے تو لازم نہیں کہ ہر مقام پر حقیقت ہی مراد ہو] اسی طرح ابن بطال کی رداء کے لئے تاویل بھی، اس میں ان الفاظ کے لئے نفی ہے جن کی اللہ سے نفی کے ساتھ نص شریف وارد نہیں جیسے جسم و مکان، یہ الفاظ مجمل ہیں جو حق و باطل پر حاوی ہیں تو نفیِ مجمل صحیح نہیں حتی کہ ان کی مراد سے استفصال ہو تا کہ حق باطل سے متبین ہو، اس میں اور اس کے امثال میں استفصال کے لئے متعدد مواضع میں ذکر گزرا، تو واجب یہ ہے کہ حقیقۃً اللہ کے لئے رداءِ کبریاء اور ازارِ عظمت کا اثبات کیا جائے اس طور جو اس کے لئے لائق ہو عظمت، جلالت اور تنزیہہ کے باب میں بغیر تعطیل .... الخ کے، یہی اسماء وصفات کے باب میں سدید ومطرد قاعدہ ہے جس نے اس کا التزام کیا وہ اس توحید کے ساتھ ایمان کی توفیق دیا گیا) حدیثِ باب کا معنی یہ ہے کہ اللہ کی عزت اور اسکی شانِ استغناء کا مقتضا یہ ہے کہ کوئی اسے دیکھ نہ پائے لیکن اہلِ ایمان کے لئے اس کی رحمت مقتضی ہے کہ وہ کمالِ نعمت کے لئے اس کے دیدار سے متشرف ہوں تو جب زوال مانع ہوگا تو کبریاء کے مقتضا کے برخلاف ان سے معاملہ کرے گا تو گویا ان سے مانعِ حجاب رفع فرمائے گا، طبری نے حضرت علی وغیرہ سے (وَ لَدَيْنَا مَزِيْدٌ) [ق:۳۵] کی تفسیر میں نقل کیا کہ اس سے مراد اللہ کے چہرہ کی طرف نظر ہے۔

(فی جنة عدن) ابن بطال کہتے ہیں مجسمہ کے لئے اثباتِ مکان کا یہ متمسک نہیں کیونکہ اس امر کا استحالہ ثابت ہوا کہ اللہ سبحانہ جسم ہو یا کسی مکان میں حال ہو تو رداء کی تاویل یہ ہوگی کہ وہ اہل ایمان کی ابصار کے لئے اللہ کے دیدار سے مانع آفت اور اس کا ازالہ اس کے افعال میں سے ایک فعل ہے جسے وہ ان کی رؤیت کے محل میں کرے گا تو جب تک یہ مانع موجود ہوگا وہ اس کے دیدار سے متمکن نہ ہوسکیں گے تو جب فعلِ رؤیت کا اجراء کرے گا یہ مانع زائل ہو جائے گا، اسے رداء کا نام دیا منع میں رداء کے بمنزلہ تنزل کرتے ہوئے جو (عرف میں) چہرہ پر نظر ڈالنے سے مانع ہوتی ہے تو مجازاً اس پر رداء کے لفظ کا اطلاق کیا، قولہ (فی جنة عدن) قوم کی طرف راجع ہے بقول عیاض اس کا معنی ناظرین کی طرف راجع ہے یعنی وہ جنت عدن میں رہ کر ہی دیدارِ باری تعالیٰ سے مشرف ہوں گے، یہ نہیں کہ انہیں اس غرض سے اللہ کی طرف لے جایا جائے گا کیونکہ اس کی ذات کوا اماکن احاطہ نہیں کر سکتے، قرطبی کہتے ہیں یہ محذوف سے متعلق ہے اور یہ قوم سے موضع الحال میں ہے یعنی (کائنین فی جنة عدن)

طیبی اس بابت کہتے ہیں کہ یہ استقرار فی الظرف کے معنی کے ساتھ متعلق ہے تو اس مفہوم کے ساتھ یہ غیرِ جنت میں اس حصر کے انتفاء کا فائدہ دیتا ہے اسی طرف توربشی نے یہ کہہ کر اشارہ کیا کہ مراد یہ کہ جب مومن اپنی منزل میں متبوئ ہو جائے گا اور سب حجب جو اللہ کے دیدار سے مانع تھے مرفوع و مضمحل کر دیئے جائیں گے اور اب واحد رکاوٹ اس کی ہیبت ہی ہوگی جیسے شاعر نے کہا: (أشتاقهُ فإذا بَدَا أطرَقتُ مِنْ إجلالِه) (یعنی میں اسکا مشتاق ہوا لیکن جب وہ ظاہر ہوا تو میں نے اسکے جلال و ہیبت کی وجہ سے نگاہیں جھکا لیں) تو جب اللہ تعالیٰ اپنی رافت و رحمت کے سائے میں انہیں لے گا تو اس ہیبت کا بھی رفع کر کے اپنے دیدار کا انہیں موقع دے گا۔

- 7445 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَعْيَنَ وَجَامِعُ بْنُ أَبِي رَاشِدٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنِ اقْتَطَعَ مَالَ امْرِءٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينٍ كَاذِبَةٍ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِصْدَاقَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ ﴾ الآيَةَ .(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۵۶)

أطرافه 2356، 2416، 2515، 2666، 2669، 2673، 2676، 4549، 6659، 6676، 7183 -

(قال عبدالله) راویِ حدیث ابن مسعود مراد ہیں، یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (مصدقه) ضمیر کا مرجع حدیث ہے، مصداق میم کی کسر کے ساتھ بروزنِ مفعال، موافقت کے معنی میں ہے۔ (ولایکلمهم، الآیة) ابوذر وغیرہ کے ہاں یہی ہے یہاں مراد اس آیت کا یہ جملہ: (ولا ینظر إلیهم) اس سے (لقی الله وهو غضبان) کی تفسیر ماخوذ ہے اس کا مقتضایہ ہے کہ غضب منعِ کلام کا سبب ہے جبکہ رؤیت و رضا ان کے وجود کا سبب ہیں، باقی شرح حدیث الایمان والنذور میں گزری۔

- 7446 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ ثَلاَثَةٌ لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ رَجُلٌ حَلَفَ عَلَى سِلْعَةٍ لَقَدْ أَعْطَى بِهَا أَكْثَرَ مِمَّا أَعْطَى وَهُوَ كَاذِبٌ وَ رَجُلٌ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ كَاذِبَةٍ بَعْدَ

الْعَصْرِ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِءٍ مُسْلِمٍ وَ رَجُلٌ مَنَعَ فَضْلَ مَاءٍ فَيَقُولُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْيَوْمَ أَمْنَعُكَ فَضْلِي كَمَا مَنَعْتَ فَضْلَ مَا لَمْ تَعْمَلْ يَدَاكَ .

أطرافه 2358، 2369، 2672، - 7212 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۵۷)

عمرو سے مراد ابن دینار مکی ہیں یہ حدیث اسی سند ومتن کے ساتھ کتاب الشرب میں گزری ہے اس کی مفصل شرح کتاب الاحکام کے اواخر میں ہوئی۔

- 7447حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الزَّمَانُ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ثَلَاثٌ مُتَوَالِيَاتٌ ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ وَالْمُحَرَّمُ وَ رَجَبُ مُضَرَ الَّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ أَيُّ شَهْرٍ هَذَا قُلْنَا اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ يُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ ذَا الْحِجَّةِ قُلْنَا بَلَى . قَالَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا قُلْنَا اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ الْبَلْدَةَ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَأَيُّ يَوْمٍ هَذَا قُلْنَا اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ يَوْمَ النَّحْرِ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَ كُمْ وَأَمْوَالَكُمْ قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَحْسِبُهُ قَالَ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا وَ سَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا فَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي ضُلَّالًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ أَلَا لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَلَعَلَّ بَعْضَ مَنْ يَبْلُغُهُ أَنْ يَكُونَ أَوْعَى مِنْ بَعْضِ مَنْ سَمِعَهُ فَكَانَ مُحَمَّدٌ إِذَا ذَكَرَهُ قَالَ صَدَقَ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ قَالَ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ

أطرافه 67، 105، 1741، 3197، 4406، 4662، 5550، - 7078 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۶،ص:۴۳۱)

عبدالوہاب سے ابن عبدالمجید ثقفی اور ایوب سے مراد سختیانی ہیں محمد، ابن سیرین اور ابن ابوبکر کا نام عبدالرحمٰن تھا جیسا کہ کتاب الحج میں اس کی تصریح گزری، سند کے سب راوی بصری ہیں یہ بعینہ بدء الخلق اور المغازی میں گزری، مزی التوحید اور المغازی میں اس سند کے ذکر سے غافل رہے حالانکہ ان میں ثابت ہے انہوں نے زعم کیا کہ التفسیر میں ابوموسی سے اسے تخریج کیا ہے مگر میں نے وہاں نہیں دیکھا بدء الخلق میں اس سے ایک قطعہ یسیرہ (وشعبان) تک ذکر کیا ہے، المغازی میں تاماً ذکر کیا اور یہاں بھی البتہ یہاں درمیان سے ابوذر عن سرخسی کے نسخہ سے کچھ ساقط ہوا ہے۔ (فأي يوم ۔ ۔۔فإن دماء كم الخ) مفرقاً (یعنی کئی مواضع میں) اس کی شرح گزری ہے مثلاً اول یعنی (إن الزمان استدار الخ) کی تشریح تفسیر سورۃ براءت، اشہر حرام اور بلد حرام بارے کتاب الحج کے باب (

الخطبة أيام منى) میں، باہمی قتل وغارت گری بارے بحث کتاب الفتن میں، اور تبلیغ سے متعلق بحث کتاب العلم میں گزری! یہاں غرضِ ترجمہ اس کے الفاظ: (وتلقون ربكم الخ) سے ہے، لقاء کی تفسیر پانچویں حدیث میں گزری ہے، بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں دارقطنی نے آخرت میں اللہ تعالی کی رؤیت میں وارد احادیث کے طرق جمع کئے ہیں جو بیس سے زائد ہیں، ابن قیم نے حادی الارواح سے تیس ذکر کئے ان میں سے اکثر جیاد ہیں دارقطنی نے یحی بن معین سے نقل کیا کہتے ہیں میرے پاس رؤیت بارے سترہ صحیح احادیث ہیں۔

25 - باب مَا جَاءَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾
(فرمانِ خداوندی: اللہ کی رحمت مومنوں کے قریب ہے)

ابن بطال کہتے ہیں رحمت صفتِ ذات اور صفتِ فعل کی طرف منقسم ہے یہاں محتمل ہے کہ صفتِ ذات ہو اس کا معنی ہوگا: (إرادةُ إثابة الطائعين) (یعنی اہلِ طاعت کو ثواب دینے کا ارادہ) یہ بھی محتمل ہے کہ صفتِ فعل ہو تب اس کا معنی ہوگا کہ اللہ کا فضل بادل چلانے اور بارش نازل کرنے کے ساتھ محسنین سے قریب ہے تو یہ ان کیلئے رحمت ہے کیونکہ یہ اس کی قدرت وارادہ کے ساتھ ہے (یہاں محشی نے وہی نوٹ لکھا جو اس قسم کے مواضع میں لکھتے رہے ہیں) اور جیسے جنت کو رحمۃ کا نام دیا کیونکہ یہ اسکے افعال میں سے ایک فعل ہے جو اس کی قدرت کے ساتھ حادث ہے، بیہقی کتاب الاسماء والصفات میں لکھتے ہیں ان اسماء کا باب جو اللہ ہی کیلئے اثباتِ تدبیر کو تتبع کرتے ہیں ان میں سے: (الرحمن الرحيم) ہیں، بقول خطابی رحمٰن کا معنی ہے ایسی رحمت والا جو تمام مخلوقات کو شامل ہے ان کے ارزاق اور اسبابِ معایش اور مصالح میں! کہتے ہیں الرحیم مومنین کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ اللہ نے فرمایا: (وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَحِيماً) [الأحزاب: ٤٣] ان کے غیر نے کہا الرحمٰن تسمیہ میں عام اور فعل میں خاص ہے جبکہ الرحیم تسمیہ میں عام اور فعل میں خاص ہے اور اس میں سے کچھ بحث اوائل التوحید کے باب (قُلِ ادْعُوا الله أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ الخ) میں گزری،

اہلِ عربیت نے قریب کی تذکیر کی حکمت بارے کلام کی ہے حالانکہ وہ رحمت کا وصف ہے چنانچہ فراء نے کہا قریبہ اور بعیدہ کے ساتھ اگر ثبوتاً ونفیاً نسب مراد ہو تو جزماً یہ مونث ہوں گے، تم کہو گے: (فلانة قريبة لى) لیکن اگر مکان مراد ہے تب دونوں طرح جائز ہے کیونکہ صفتِ مکان ہے تب تم کہو گے: (فلان قريبة أو قريب) اگر ایسے مکان (یعنی جگہ) میں ہو جو بعید نہیں، اسی سے شاعر کا قول ہے: (عشية لا عفراء منك قريبة فتدنو ولا عفراء منك بعيد) (یعنی اس شام جب عفراء تجھ سے ایسی قریب بھی نہ تھی کہ تمہیں قرب حاصل ہوتا اور نہ وہ تجھ سے دور تھی) امرو القیس کا ایک شعر ہے: (له الويل إن أمسى ولا أم سلام قريب البيت) (یعنی اس کیلئے ویل اگر اس حال میں شام کرے کہ ام سلام قریب البیت نہ ہو) جہاں تک ان کے بعض کا قول کہ مذکر ومونث کا سبیل یہ ہے کہ اپنے افعال پر یہ جاری ہوں تو یہ مردود ہے اس لئے کہ یہ جائز کا مشہور کے ساتھ رد ہے اللہ تعالی کا فرمان ہے: (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيباً)[الأحزاب:٦٣] ابوعبیدہ کہتے ہیں آیت: (قَرِيْبٌ مِنَ الْمُحْسِنِيْنَ) میں قریب رحمت کی صفت نہیں ہے یہ دراصل اس کے لئے ظرف ہے تو اس میں تانیث وتذکیر دونوں جائز ہیں اور مفرد، مثنی اور جمع سب کیلئے صالح ہے، اگر صفت مراد لی جائے تب مطابقت واجب ہوگی، اخفش نے تعقب کیا کہ اگر یہ لفظ ظرف

ہوتا تو منصوب ہوتا، جواب دیا گیا کہ یہ ظرف میں متسع ہے اس کے علاوہ کئی اور متقارب اجوبہ بھی ہیں، کہا جاتا ہے سب سے اقوی جواب ابو عبیدہ کا ہے تو کہا گیا یہ محذوف موصوف کی صفت ہے ای (شیء قریب) بعض نے کہا جب یہ بمعنی غفران یا عفو یا مطر یا احسان ہے تو اسی پر محمول ہوا، بعض نے کہا رُحم ضمہ کے ساتھ اور رحمت ہم معنی ہیں تو یہ باعتبارِ رُحم مذکر ہوا (یعنی قریب) بعض نے کہا معنی یہ کہ یہ (ذات قرب) ہے جیسے حائض کہتے ہیں کیونکہ یہ (ذات حیض) ہے! بعض نے کہا یہ مصدر ہے جو فعیل کے وزن پر آیا جیسے نقیق ہے، مینڈک کی آواز (ٹرانا) بعض نے کہا جب اس کا وزن وزنِ مصدر ہے جیسے زفیر وشہیق تو استوائے تذکیر و تانیث میں اسی کا حکم دیا گیا، بعض نے کہا رحمت بمعنی مفعلہ ہے تو یہ بمعنی مفعول ہوگا اور فعیل بمعنی مفعول کثیر ہے، ایک قول یہ ہے کہ فعیل بمعنی فاعل فعیل بمعنی مفعول کا حکم دیا گیا، بعض نے کہا یہ تانیثِ مجازی سے ہے جیسے (طلع الشمس) کہا جاتا ہے، ابن تین نے اس پر جزم کیا، اس کا تعقب کیا کہ اس کی شرط تقدمِ فعل ہے جبکہ یہاں وہ متاخر ہے تو یہ جائز نہیں مگر ضرورتِ شعری میں، جواب دیا گیا کہ بعض نے مطلقا بھی جائز قرار دیا ہے۔

علامہ انور باب (إن رحمة الله قريب الخ) کی بابت کہتے ہیں رحمت کا اثبات اور قرب مرادِ ترجمہ ہے۔

- 7448حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ قَالَ كَانَ ابْنٌ لِبَعْضِ بَنَاتِ النَّبِيِّ ﷺ يَقْضِي فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ أَنْ يَأْتِيَهَا فَأَرْسَلَ إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَ لَهُ مَا أَعْطَى وَكُلٌّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَلْتَصْبِرْ وَ لْتَحْتَسِبْ فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ فَأَقْسَمَتْ عَلَيْهِ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقُمْتُ مَعَهُ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ وَعُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ فَلَمَّا دَخَلْنَا نَاوَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الصَّبِيَّ وَ نَفْسُهُ تَقَلْقَلُ فِي صَدْرِه حَسِبْتُهُ قَالَ كَأَنَّهَا شَنَّةٌ فَبَكَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ أَتَبْكِي فَقَالَ إِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ

أطرافه 1284، 5655، 6602، 6655، - 7377 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص:۱۸۴)

اسی کتاب کے اوائل میں اس پر تنبیہ گزری۔ (إنما يرحم الله) اس سے غرضِ ترجمہ ہے کہ اس میں صفتِ رحمت کا اثبات ہے۔

- 7449حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اخْتَصَمَتِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ إِلَى رَبِّهِمَا فَقَالَتِ الْجَنَّةُ يَا رَبِّ مَا لَهَا لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ وَقَالَتِ النَّارُ يَعْنِي أُوثِرْتُ بِالْمُتَكَبِّرِينَ فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْجَنَّةِ أَنْتِ رَحْمَتِي وَ قَالَ لِلنَّارِ أَنْتِ عَذَابِي أُصِيبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمَا مِلْؤُهَا قَالَ فَأَمَّا الْجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا وَ إِنَّهُ يُنْشِئُ لِلنَّارِ مَنْ يَشَاءُ فَيُلْقَوْنَ فِيهَا فَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ثَلَاثًا حَتَّى يَضَعَ فِيهَا قَدَمَهُ

فَتَمۡتَلِءُ وَ يُرَدُّ بَعۡضُهَا إِلَى بَعۡضٍ وَتَقُولُ قَطۡ قَطۡ قَطۡ

طرفاه 4849، - 4850 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص:۵۸۰)

سند میں یعقوب سے مراد ابن ابراہیم بن سعد ہیں جو سابقہ باب کی پانچویں حدیث میں مذکور رہوئے اعرج، عبدالرحمٰن بن ہرمز ہیں صالح بن کیسان کی صحیحین میں ان سے بس یہی ایک حدیث ہے۔(اختصمت) ہمام عن ابو ہریرہ کی تفسیر سورۃ ق کی روایت میں(تحاجت) تھا، مسلم کی ابوزنادعن اعرج سے روایت میں(احتجت) ہے یہی ان کی ابن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے اسی طرح ان کی حدیثِ ابوسعید میں بھی، طیبی کہتے ہیں (تحاجت) کا اصل (تحاججت) ہے، یہ حجاج سے مفاعلہ ہے جو خصام کا ہم وزن وہم معنی ہے، کہا جاتا ہے: (حاججته محاججة ومحاجة ومحاجا أي عالجته بالحجة) (یعنی دلیل سے اسکا رد کیا) اسی سے ہے: (فَحَجَّ آدَمُ مُوسیٰ) لیکن حدیثِ باب میں کسی ایک کا غلبہ ظاہر نہیں ، بقول ابن حجر(فحج آدم موسی) کی مثال تب صحیح ٹھہرے اگر یہ وارد ہو: (تحاجت الجنة والنار فحاجت الجنةُ النارَ) وگرنہ(صرف) وقوعِ خصام (کے ذکر) سے غلبہ لازم نہیں ، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں جائز ہے کہ یہ خصام حقیقت میں ہو اس طور کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں حیات ،فہم اور کلام (کی صلاحیت) پیدا کر دی ہو اور اللہ ہر شئ پر قادر ہے، جائز ہے کہ یہ مجاز ہو جیسے ان کا قول: (امتلأ الحوض وقال قَطۡنی) حالانکہ حوض کلام نہیں کرتا یہ دراصل اس کے امتلاء سے عبارت ہے کہ اگر بول سکتا تو یہ کہتا اسی طرح دوزخ کا یہ کہنا: (هَلۡ مِنۡ مَزِيۡد) [ق: ۳۰] کہتے ہیں ان کے اختصام کا حاصل ایک کا دوسرے پر اپنے ساکنین کے ساتھ افتخار ہے تو دوزخ گمان کرے گی کہ وہ اپنے میں عظمائے دنیا کے ڈالے جانے کے سبب اللہ کے ہاں جنت سے أبرّ (یعنی برتر) ہے اور جنت کا دعویٰ ہوگا کہ وہ بسبب اولیاء اللہ کے اپنے اندر سکونت پذیر ہونے کے اللہ کے ہاں ابر ہے تو دونوں کو جواب ملا کہ اس جہت سے کسی کو دوسری پر فضیلت حاصل نہیں، دونوں میں اپنے رب کے حضور شکائت کا شائبہ ہے جب ہر ایک نے وہی کچھ ذکر کیا جس کے ساتھ وہ مختص ہوئی، اللہ نے اس ضمن میں معاملہ اپنی مشیت کی طرف لوٹا دیا

نووی کی اس بارے کلام تفسیر سورہ ق میں گزری ہے، صاحبِ مفہم لکھتے ہیں جائز ہے کہ اللہ تعالی اس قول کو جنت وجہنم کے اجزاء میں سے جس جزو میں چاہے خلق کرے اس لئے کہ راجح یہ ہے کہ عقلی لحاظ سے اصوات میں مشترط نہیں کہ ان کا محل کوئی جاندار ہو، اگر ہم یہ شرط تسلیم بھی کر لیں تو جائز ہے کہ اللہ تعالی ان کے بعض جمادی اجزاء میں حیات تخلیق کر دے پھر بعض مفسرین نے آیت: (وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الۡحَيَوَان)[العنكبوت: ۶۴] کی تفسیر میں لکھا ہے کہ جنت کی ہر چیز حی ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں کا یہ مکالمہ بلسانِ حال ہوا ہو، اول اولیٰ ہے۔

(فقالت الجنة يا رب ما لها) اس میں التفات ہے کیونکہ نسقِ کلام تھا کہ کہا جاتا:(مالی) ہمام کی روایت میں یہی واقع ہے اسی طرح مسلم کے ہاں ابوزناد کی روایت میں بھی۔ (وسقطهم) مسلم نے (وعجزهم) بھی مزاد کیا ان کی ایک روایت میں (وغرثهم) ہے ،ضعفاء سے مراد کا بیان تفسیر سورہ ق میں گزرا، سقط ساقط کی جمع ہے وہ ساقط المرتبہ جو کسی شمار قطار میں نہیں ۔ (سقط المتاع) ردیئہ (یعنی ردی سامان والا) عجز عاجز کی جمع ہے، عیاض نے اسی طرح ضبط کیا، قرطبی نے ان کا تعاقب کیا اس امر

کے ساتھ کہ لازم ہے کہ یہ تائے تانیث کے ساتھ ہو جسے کاتب کی جمع کَتَبَۃ ہے، اس جمع میں سقوطِ تاء نادر ہے، کہتے ہیں صواب اول کی پیش اور تشدیدِ جیم کے ساتھ ہے جیسے شاھد/شُھَّد، اور جو غرث ہے یہ غرثان کی جمع ہے ای جیعان (یعنی بھوکے)، طبری کی روایت میں یہ غین کی زیر اور رائے مشدد کے ساتھ ہے ای (غفلتھم) اس سے مراد وہ اہلِ ایمان جو شبہ کیلئے متفطن نہ ہوئے اور نہ شیاطین کے وسوسوں کا شکار بنے تو یہ عقائدِ صحیحہ اور ایمانِ ثابت والے ہیں اور یہ جمہور ہیں! جہاں تک اہلِ علم و معرفت ہیں تو نسبۃً یہ قلیل ہوتے ہیں۔

(وقالت النار فقال للجنة) یہاں مختصرا واقع ہوئی بقول ابن بطال یہاں تمام نسخوں سے دوزخ کا قول ساقط ہے اور حدیث میں وہ محفوظ ہے، ابن وہب نے مالک سے (أو ثرت بالمتكبرين والمتجبرين) کے الفاظ سے نقل کیا بقول ابن حجر یہ دار قطنی کی غرائبِ مالک میں ہے اسی طرح مسلم کے ہاں ورقاء عن ابو زناد کی روایت میں، انہی کی سفیان عن ابو زناد سے روایت میں ہے: (يدخلني الجبارون والمتكبرون) ابن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (مالي لا يدخلني إلا الخ) اسے نسائی نے تخریج کیا ابو یعلی کی روایتِ ابو سعید میں ہے: (فقالت النار فی) مسلم نے اس کی سند نقل کی۔ (أنت رحمتي) ابو زناد نے یہ الفاظ بھی مزاد کئے: (أرْحَمُ بك مَنْ أشاء مِنْ عبادي) بھی ہے۔ (فإنه يُنْشِئُ للنار مَنْ يشاء) ابو حسن قابسی لکھتے ہیں اس جگہ میں معروف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جنت کیلئے کوئی مخلوق پیدا کرے گا، جہاں تک دوزخ تو اس میں وہ اپنا پاؤں رکھے گا، سوائے اس کے کسی اور روایت کو نہیں جانتا جس میں دوزخ کیلئے کسی مخلوق کے اِنشاء کا ذکر ہو اھ، تفسیر سورہ ق میں ابن سیرین عن ابو ہریرہ کے طریق سے روایت میں تھا کہ جہنم سے کہا جائے گا: (هل امتلأت وتقول هل من مزيد فيضع الرب عليها قدمه فتقول قط قط) ہمام کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول قط قط فهنالك تمتلئ ويُزوى بعضها إلى بعض ولا يظلم الله من خلقه أحدا) وہاں قدم سے مراد بارے اختلاف کا مفصلا ذکر کیا تھا، عیاض نے جواب دیا کہ اس بابت یکے از اقوال یہ ہے کہ قدم نامی یہ ایک مخلوق ہے جو اللہ تعالیٰ کے سابق علم میں ہے کہ اس کی تخلیق کرے گا، کہتے ہیں تو یہ انشاء کیلئے مطابق ہے انشاء کے بعد قدم کا ذکر اس امر کیلئے مرجح ہے کہ دونوں باہم متغایر ہیں،

مہلب سے منقول ہے کہ اس زیادت میں اہلِ سنت کے لئے ان کے قول کہ اللہ انہیں بھی عذاب دے سکتا ہے جنہیں دنیا میں اپنی عبادت کا مکلّف نہیں بنایا تھا، کیلئے حجت ہے اس لئے کہ ہر شئ اس کی مِلک ہے تو اگر وہ انہیں عذاب دے تو ظالم نہ ہوگا، اہلِ سنت کا اس ضمن میں اس آیت سے تمسک ہے: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ)[الأنبياء: ۲۳] اور (وَيَفْعَلُ مَا يَشَاءُ)[آل عمران: ۴۰] اور دیگر آیات (یہ آیات بھی اس بابت ان کا متمسک ہو سکتی ہیں: إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّم اور: وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ) یہ ان کے نزدیک جہتِ جواز و اِمکان سے ہے جہاں تک بالفعل اس کا وقوع تو یہ محلِ نظر ہے، حدیث میں کوئی حجت نہیں اس کے مروی اختلافِ الفاظ اور قابلِ تاویل ہونے کے مدنظر، ائمہ کی ایک جماعت نے کہا یہاں قلب واقع ہو گیا ہے، ابن قیم نے جزم سے لکھا کہ یہ غلط ہے اس بات سے احتجاج کیا کہ اللہ نے خبر دی ہے کہ وہ جہنم کو ابلیس اور اسکے اتباع سے بھرے گا اسی طرح ہمارے شیخ بلقینی نے بھی اس روایت کا انکار کیا اور اس آیت سے احتجاج کیا: (وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً)[الكهف: ۴۹] پھر کہا اسے ان احجار پر محمول کرنا جو دوزخ میں ڈالے جائیں گے اقرب ہے بنسبت کسی ذی روح پر محمول کرنے کے جو بغیر کسی گناہ کے عذاب دیا جائے

یہ التزام بھی ممکن ہے کہ وہ ذوی الارواح میں سے ہوں لیکن وہ معذب نہ ہوں جیسے خزنۃ (یعنی جہنم کے نگران فرشتے) بارے ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ انشاء سے مراد کفار کے جہنم میں ادخال کی ابتداء ہو اور اس ابتدائے ادخال سے انشاء کے ساتھ تعبیر کیا گیا نہ کہ انشاء بمعنی ابتدائے خلق، بدلیل اس قولہ کے: (فیلقون فیھا وتقول ھل من مزید) اس کا تین مرتبہ اعادہ کیا پھر کہا: (حتی یضع فیھا قدمہ فحینئذ تمتلئ) تو جو اسے بھر دے گا حتی کہ جہنم کہے گی: (حسبی) وہ قدم ہے جیسا کہ صریح الخبر ہے، ابن ابو جمرہ نے اسے اس کے غیر ظاہر پر محمول کرنے کی اس آیت کے ساتھ تائید کی: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُوْنَ)[المطففین:۱۵] کہ اگر اپنے ظاہر پر ہو تو اہلِ نار تو نعیم المشاہدہ (یعنی مشاہدہ کی نعمت میں متلذذ) میں ہونگے جیسے اہلِ جنت اپنے رب کی رؤیت کے ساتھ متنعم ہوں گے اس لئے کہ مشاہدۂ حق کے ساتھ عذاب نہیں ہوسکتا، بقول عیاض محتمل ہے کہ ذکرِ جنت کے وقت یہ کہنے کا کہ اللہ اپنی مخلوق میں سے کسی پر ظلم نہ کرے گا، کا معنی یہ ہو کہ وہ جسے چاہے عذاب دے اور وہ اس کے لئے غیر ظالم ہوگا جیسے کہا: (أعذب بك من أشاء) اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اہلِ جنت اور اہلِ نار کے باہمی تخاصم کی طرف راجع ہو (یعنی بجائے جہنم اور جنت کے باہم تخاصم کے) تو ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے بنایا گیا وہ عدل وحکمت ہے اور ہر ایک کے استحقاق کے مطابق بغیر اس کے کہ کسی پر ظلم کرے، ان کے غیر نے کہا محتمل ہے کہ یہ اس آیت کے ساتھ علی سبیل التلمیح ہو: (الذین آمَنُوا وَعَمِلُوا الصالحاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلا)[الکھف:۳۰] تو تضییع اجر کے ترک کو ترکِ ظلم کے ساتھ تعبیر کیا اور مراد یہ کہ محسنین کو اپنی رحمت کے طفیل جنت میں داخل کرے گا جس کا وعدہ متقین کے ساتھ کیا اور جنت سے کہا کہ تو میری رحمت (کا مظہر) ہے اور کہا: (إِنَّ رَحْمَةَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِيْنَ)، [الأعراف : ۵۶]اسی سے حدیث کی ترجمہ سے مناسبت ظاہر ہوئی، حدیث میں جنت اور جہنم کے اتساع پر دلالت ہے اس طور کہ قیامت تک پیدا ہونے والے مستحقین کے دخول کے بعد بھی ابھی مزید گنجائش ہوگی، آخر الرقاق میں گزرا کہ آخری جنت میں داخل ہونے والا فرد اس دنیا کی دس مثل دیا جائے گا، داودی کہتے ہیں حدیث سے ماخوذ ہوگا کہ اشیاء کا وصف بالغالب کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ جنت میں غیر ضعفاء بھی داخل ہوں گے اسی طرح دوزخ میں متکبرین کے سوا بھی بے شمار داخل ہوں گے، اس میں ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ (ھل من مزید)[ق:۳۰]استفہامِ انکاری ہے اور یہ کہ اس میں مزید کی گنجائش نہ ہوگی۔

علامہ انور (فأما الجنة فإن الله لايظلم من خلقه أحدا وإنه يُنشيء للنار من يشاء فيلقون فيها) کی بابت کہتے ہیں یہ بلا ریب راوی کی غلطی ہے، ارحم الراحمین کے لائق نہیں کہ وہ جہنم کیلئے کسی خلق کا انشاء کرے جنہیں اس میں ڈال دے لیکن معاملہ اسکے برعکس ہے کہ وہ اپنے فضل سے جنت میں داخل کرنے کیلئے مخلوق کی تخلیق کرے گا اور کسی پر ظلم نہ کرے گا کہ آگ میں کسی کو بغیر (اس کا مستحق کرنے والے) عمل کے ڈالے (حاشیہ میں مولانا بدر لکھتے ہیں مولانا عبد العزیز کے پاس مجھے اس ضمن ایک اور شئ ملی جو نہایت لطیف ہے وہ یہ کہ اللہ تعالی کافر کی جسامت و بدانت میں اضافہ کر دے گا حتی کہ اسکی داڑھ احد پہاڑ کی مانند ہو جائے گی تو اس طرح بھی اسے امتلاء [یعنی بھر جانا] حاصل ہوگا)۔

- 7450حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيُصِيبَنَّ أَقْوَامًا سَفْعٌ مِنَ النَّارِ بِذُنُوبٍ أَصَابُوهَا عُقُوبَةً ثُمَّ يُدْخِلُهُمُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ

رَحْمَتِهِ يُقَالُ لَهُمُ الْجَهَنَّمِيُّونَ وَقَالَ هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه 6559 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۵۸۰)

(وقال همام حدثنا قتادة الخ) یہ کتاب الرقاق میں موصولا اور مشروحا گزری ، یہاں یہ مراد ہے کہ ہشام کے طریق میں موجود عنعنہ سماع پر محمول ہے بدلیل روایتِ ہمام کے۔

- 26 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا ﴾

(قرآن کا فرمان: آسمانوں کو گرنے سے اللہ نے روک رکھا ہے)

بعض کے ہاں عنوانِ ترجمہ یہ واقع ہوا: (يمسك السموات على إصبع) یہ خطا ہے۔

علامہ انور باب قول اللہ (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ کچھ اشیاء ایسی ہیں جنہیں ہم اپنی آنکھوں کے ساتھ موجود دیکھتے ہیں جیسے تمام حیوانات اور نباتات! تو ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات کا وجود ہے پھر منعدم ہو جاتے ہیں اسی طرح نباتات اگتی اور لہلہاتی ہیں پھر مصفر ہو کر ہوائیں انہیں اڑا لے جاتی ہیں اور ایسی بھی اشیاء ہیں جن کا انعدام ہم نے نہیں دیکھا جیسے آسمان اور تمام اثیری اجسام جیسے سورج اور چاند، اس وجہ سے بعض درایت سے محروم حضرات نے کہا کہ یہ قدیمہ بالشخص ہیں، کس قدر جاہل ہیں یہ؟ انہیں استحالتِ خرق اور اس میں التئام نے اس دھوکہ میں کیا آج ثابت ہو چکا ہے کہ سورج مرکب ہے حتی کہ (سائنسدانوں نے) اس کے عناصر کو مدون کیا وہ اس میں مشاہدہ کے مدعی ہیں، کم از کم یہ ہے کہ انعدام جب عالمِ سفلی میں ثابت ہے جو کہ اس کی جنس سے ہے تو عالمِ علوی میں بھی اس کا قائل ہونا پڑے گا اسی طرح اشتراک ہے، ارسطو نے اثولوجیا میں اس کا قرار کیا، اس دلیل کے مدنظر وہ قیامت قائم ہونے کا معترف ہے اس میں پھر پتہ نہیں کیونکر رجعتِ قہقریٰ کی؟ ہاں تقدیر غالب آجاتی ہے آخراً انسان اسی کی طرف لوٹ جاتا ہے بالجملہ اگر ممکن حقیقتِ عدم کے ساتھ معدوم ہے تو اس کا امساک کرنے والے کے وجود کو ماننا ضروری ہوا اور یہی اس آیت کا معنی ہے۔

- 7451 حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَ حَبْرٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ يَضَعُ السَّمَاءَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْأَرْضَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْجِبَالَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالشَّجَرَ وَالْأَنْهَارَ عَلَى إِصْبَعٍ وَسَائِرَ الْخَلْقِ عَلَى إِصْبَعٍ ثُمَّ يَقُولُ بِيَدِهِ أَنَا الْمَلِكُ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾

أطرافه 4811، 7414، 7415، 7513 (اس کا سابقہ نمبر)

مہلب کہتے ہیں آیت مقتضی ہے کہ وہ دونوں بغیر کسی آلہ کے ممسک ہوں جبکہ حدیث کا اقتضاء ہے کہ دونوں اصبع کے ساتھ

ممسک ہیں! جواب یہ ہے کہ امساک بالاصبع محال ہے کیونکہ وہ ممسک کا مفتقر ہے، ان کے غیر نے جواب دیا کہ آیت میں مذکور امساک دنیا سے متعلق ہے جبکہ حدیث کا تعلق روزِ آخرت سے ہے، اصبع کی اہلِ سنت کے نقطہ نظر سے توجیہہ مع الشرح باب (لما خلقت بیدی) میں گزری بقول راغب امساک الشیء اس کے ساتھ تعلق اور اس کا حفظ ہے، ثانی سے یہ قولہ تعالی ہے: (وَ يُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ)[الحج: ۶۵] کہا جاتا ہے: (أمسكت عن كذا) أي امتنعت عنه (یعنی اس سے رک گیا) اسی سے یہ آیت ہے: (هَلْ هِنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ)[الزمر: ۳۸]۔

(إن الله يضع السموات) وہاں یہ الفاظ تھے: (إن الله يمسك) یہ ترجمہ کے لئے مطابق ہے لیکن حسبِ عادت اشارت کا انداز استعمال کیا اور یہاں ایک اور طریق کے ساتھ اعمش سے تخریج کیا اس میں ابراہیم نخعی سے ان کے سماع کی تصریح ہے، شیخِ بخاری موسی، ابن اسماعیل ہیں جیسا کہ مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا۔ (جاء حبر) حبر کی حاء پر زبر اور زیر دونوں جائز ہیں، احبار کی واحد ہے صاحب المشارق نے ذکر کیا کہ بعض روایات میں (جاء جبريل) واقع ہوا، کہتے ہیں یہ فحش تصحیف ہے ان کی بات درست ہے مشار الیہ باب میں (جاء رجل) ہے، ایک سابق الذکر روایت میں: (إن يهوديا جاء) تھا مسلم کی روایت میں ہے: (جاء حبر من اليهود) ہے۔

27 - باب مَا جَاءَ فِي تَخْلِيقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْخَلائِقِ

(آسمانوں ، زمین اور دیگر خلائق کی تخلیق)

وَهُوَ فِعْلُ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَأَمْرُهُ فَالرَّبُّ بِصِفَاتِهِ وَفِعْلِهِ وَأَمْرِهِ وَهُوَ الْخَالِقُ هُوَ الْمُكَوِّنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَمَا كَانَ بِفِعْلِهِ وَأَمْرِهِ وَتَخْلِيقِهِ وَتَكْوِينِهِ فَهُوَ مَفْعُولٌ مَخْلُوقٌ مُكَوَّنٌ (اور یہ اللہ تعالی کا ہی فعل اور اسکا امر ہے تو وہ اپنی صفات اور اپنے فعل و امر کے ساتھ خالق ہے وہی تکوین کرنے والا اور خود غیر مخلوق ہے اور جو کچھ بھی اسکے فعل، اسکے امر، اسکی تخلیق اور اسکی تکوین سے معرضِ وجود میں آئی ہے وہ مخلوق اور مکوَن ہے)

کشمیہنی کے ہاں (خلق السموات) ہے اسی پر ابن بطال نے شرح کی، اور آیت کے یہی مطابق ہے، جہاں تک تخلیق تو یہ بابِ تفعیل ہے اس آیت میں یہ باب استعمال ہوا ہے: (مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ)[الحج:۵] کتاب الحیض میں اس کی تفسیر کی طرف اشارہ ہوا۔ (وأمره) امر سے یہاں مراد اس کا کلمہِ (کُن) کہنا، امر کا اطلاق کئی معانی کیلئے ہوا ہے ان میں صیغہِ (افعل) اور انہی سے صفت وشان، اول یہاں مراد ہے۔ (وهو الخالق المكون الخ) المکون اسمائے حسنی میں وارد نہیں ہوا لیکن اس کا معنی وارد ہے جو(المصور) میں ہے۔(وقوله وكلامه) کے بعد (بعض نسخوں میں یہ عبارت ہے) (و أمره) عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے کیونکہ امر سے یہاں مراد اسکا کلمہ (كن) کہنا ہے اور یہ اس کی جملہِ کلام سے ہے، کرمانی کہتے ہیں اس کا غیر موجود ہونا اولی ہے تا کہ لفظ (غير مخلوق) صحیح الوقوع ہو، یہی کہا مگر مصنف کا سیاق فعل اور جو فعل سے ناشیٔ ہو، کے مابین تفرقہ کو مقتضی ہے تو اول صفۃ الفاعل سے ہے اور باریٔ غیر مخلوق ہے تو اسکی صفات بھی غیر مخلوق ہیں، جہاں تک اس کا مفعول جو اس کے فعل سے ناشیٔ ہے تو وہ مخلوق ہے اسی لئے اس کے بعد یہ الفاظ ذکر کیے: (وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكون) اور امر سے یہاں مراد مامور بہ ہے اور یہی اس آیت کے ساتھ مراد ہے: (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا)[الأحزاب: ۳۷]

اور یہ آیت: ﴿ وَاللهُ غَالِبٌ عَلیٰ أَمْرِہٖ﴾[یوسف: ۲۱] اگر کہیں کہ ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے اور اس آیت میں بھی: ﴿ لَعَلَّ اللهَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ أَمْراً﴾ [الطلاق: ۱]اور اس آیت میں: ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّیْ﴾[الإسراء : ۸۵] صحیح حدیث میں ہے: (إن الله یحدث من أمره ما یشاء) اور اس میں ہے: (سبوح قدوس رب الملائکة والروح) جہاں تک اللہ کا یہ فرمان: ﴿ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾[الأعراف: ۵۴] تو کتاب التوحید کے اواخر میں اس کے ساتھ ابن عیینہ وغیرہ کا قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر احتجاج کا ذکر ہوگا کیونکہ امر سے مراد اللہ کا (کُنْ) کہنا ہے اور اسے (الخلق) پر معطوف کیا ہے اور معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت ہوتی ہے اور (کن) اس کی کلام سے ہے تو یہ ان کا استدلال صحیح ہے! بعض کا یہ ظن وہم ہے کہ یہاں مراد وہی جو اس آیت میں مراد ہے: ﴿ وَکَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُوْلاً﴾ کیونکہ اس آیت میں اس سے مراد مامور ہے وہی جو کلمہِ کن کے ساتھ معرضِ وجود میں آتا ہے اور (کن) صیغہ امر ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی کلام سے ہے جو کہ غیر مخلوق ہے اور جو اس کے ساتھ وجود میں آتا ہے وہ مخلوق ہے اور اس پر امر (کے لفظ) کا اطلاق ہوا کیونکہ یہ اس سے ناشئ ہے، بقول ابن حجر پھر میں نے ان کی مراد کا بیان اس کتاب میں پایا جو خلق افعال العباد بارے تالیف کی چنانچہ کہتے ہیں لوگوں نے فاعل، فعل اور مفعول بارے باہم اختلاف کیا تو قدریہ نے کہا افاعیل سب کے سب بشر (کے فعل) سے ہیں، جبریہ کا موقف ہے کہ افاعیل سب اللہ سے ہیں، جہمیہ نے رائے دی کہ فعل اور مفعول واحد ہے اسی لئے انہوں نے کہا کہ (کن) مخلوق ہے، سلف نے کہا کہ تخلیق اللہ کا فعل ہے جبکہ ہمارے افاعیل مخلوق ہیں تو اللہ کا فعل اللہ کی صفت اور مفعول اس کے سوا سے ہے جو مخلوقات ہیں اھ

مسئلہِ تکوین متکلمین کے درمیان مشہور مسئلہ ہے، اس کی اصل یہ ہے کہ انہوں نے باہم اختلاف کیا ہے کہ کیا صفت قدیم ہے یا حادث؟) تو سلف کی ایک جماعت جس میں ابوحنیفہ بھی ہیں کہا، یہ قدیمی ہے دیگر نے جن میں ابن کلاب اور اشعری ہیں، کہا یہ حادث ہے تا کہ یہ لازم نہ آئے کہ مخلوق (بھی) قدیم (ہوسکتی) ہے، پہلوں نے جواب دیا کہ ازل میں صفتِ خلق موجود تھی وہ لیکن مخلوق نہیں، اشعری نے اس کا جواب دیا کہ صورتحال یہ تھی کہ نہ خلق تھی اور نہ مخلوق جیسے نہ ضارب ہوتا ہے اور نہ مضروب تو انہیں حدوثِ صفات کا اِلزام دیا جس سے اللہ کے ساتھ حلولِ حوادث لازم آتا ہے، انہوں نے جواب دیا کہ یہ صفات ذات میں کسی شئ جدید کی محدِث نہیں! اس پر ان کا تعاقب کیا کہ اس سے لازم آتا ہے کہ ازل میں نہ کسی کا نام خالق ہوا اور نہ رازق جبکہ اللہ کی کلام قدیم ہے اور اس میں (الخالق، الرزاق) کے الفاظ ثابت ہیں تو بعض اشعریہ یہ کہہ کر منفصل ہوئے کہ اس کا اطلاق بطریق المجاز ہے اور عدم تسمیہ سے بطریق حقیقت اس کا عدم مراد نہیں، ان کے بعض اس پر مرتضی نہ ہوئے بلکہ کہا۔ اور یہ خود اشعری سے منقول ہے۔ کہ اسامی اعلام کے جارِی مجریٰ ہیں اور علم لغت میں نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز! جہاں تک شرع تو خالق و رازق کے الفاظ اللہ پر حقیقتِ شرعیہ کے لحاظ سے صادق آتے ہیں، بحث تو اس میں ہے نہ کہ حقیقتِ لغویہ میں، اس پر انہیں (إطلاق اسم الفاعل علی من لم یقم به الفعل) کا الزام دیا (یعنی اس پہ اسم فاعل کا اطلاق جس کے ساتھ فعل قائم نہ ہوا) جس کا انہوں نے یہ جواب دیا کہ یہاں اطلاق شرعی ہے نہ کہ لغوی اھ

بخاری کا اس جگہ کا تصرف قولِ اول کی موافقت کو مقتضی ہے (یعنی ابوحنیفہ وغیرہ کا قول) اور اسے اختیار کرنے والا مسئلہ حوادث میں وقوع سے سالم رہے گا جن کے لئے کوئی اول نہیں (محشی لکھتے ہیں یہ کلام بخاری کا ماحصل نہیں یہ تو متکلمین کا قول ہے،

صواب یہ ہے کہ اللہ تعالی کے افعال نوع کے لحاظ سے قدیم اور جزئیات میں متجدد ہیں اللہ کی مشیت کے مقتضا کے لحاظ سے، وہ اپنی ذات، صفات اور افعال کے ساتھ [ازل میں] تھا اور اس سے قبل کوئی شئ نہ تھی جیسا کہ حضرت عمران بن حصین کی حدیث میں ثابت ہے، جہاں تک بخاری مرحوم کی مراد تو وہ فعل اور مفعول کے مابین تفریق اور ان کے مابین عدم تفریق کرنے والوں کا رد ہے جیسا کہ ان کے ترجمہ سے یہ بین ہے نہ کہ وہ جس کی طرف ابن بطال نے اشارہ کیا)

جہاں تک ابن بطال ہیں تو انہوں نے کہا بخاری کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ تمام آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے مابین ہے وہ مخلوق ہے کیونکہ اس پر دلائلِ حدوث قائم ہیں اور یہ برہان بھی کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں اور ان حضرات کے قول کا بطلان جو کہتے ہیں طبائع خالق ہیں یا افلاک یا نور یا ظلمت اور یا عرش! تو یہ سب اقوال فاسد ثابت ہوتے ہیں اس سب کے حدوث اور محدث کی طرف ان کے مفتقر ہونے پر قیامِ دلیل کے مدنظر کیونکہ کسی ایسے محدث کا وجود مستحیل ہے جس کے لئے کوئی (اور) محدث نہ ہو اور کتاب اللہ اس کی شاہد ہے جیسے آیتِ باب، آيات السموات والأرض کے ساتھ اللہ کی وحدانیت وقدرت پر استدلال کیا گیا ہے اور یہ کہ وہ خلاقِ عظیم ہے اور وہی تمام مخلوقات کا خلاق ہے کیونکہ اسی سے حوادث منتفی ہیں جو اپنے ساتھ قائم کے حدوث پر دال ہوتے ہیں اور یہ کہ اس کی ذات وصفات غیر مخلوق ہیں اور قرآن اس کے لئے صفت ہے لہذا وہ غیر مخلوق ہے اس سے لازم آیا کہ جو کچھ بھی اسکے ماسوا ہے وہ اس کے امر، فعل اور تکوین سے ہے اور یہ سب اس کے لئے مخلوق ہے اھ، بقول ابن حجر وہ بخاری کی مراد کو پا نہیں سکے، و لله الحمد على ما أنعم۔

علامہ انور باب(ما جاء في تخليق السموات والأرض الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ اللہ تعالی کا فعل وامر ہے تو وہ اپنی صفات، امر، فعل اور اپنی کلام کے ساتھ خالقِ مکوِّن ہے، غیر مخلوق ہے اور جو اس کے فعل، امر، اس کی تخلیق اور تکوین کے ساتھ ہو وہ مفعول ومخلوق اور مکوَّن ہے، مصنف نے اس ترجمہ میں دو امور کی طرف اشارہ کیا ہے ایک صفتِ تکوین کا اثبات، ہمارے علمائے ماتریدیہ جس کے قائل ہیں حتی کہ حافظ (یعنی ابن حجر) نے تصریح کی حالانکہ وہ ان حضرات میں سے ہیں جن سے ایک لفظ ایسا بولنے کی امید نہیں جس سے حنفیہ کو کوئی نفع ہو، اشاعرہ نے اس کا انکار کیا، تفصیل یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات سات ہیں اور اللہ تعالی اپنی ان ساتوں صفات کے ساتھ قدیم ہے، احیاء، اماتت وترزیق جیسی صفات کی بابت انہوں نے کہا کہ ان کے ساتھ تعلق قدرت سے عبارت ہے اور إرادة مع حياة أحد! اسی طرح اس کی امثال! تو وہ صفتِ تکوین سے مستغنی ہوئے پھر کہا یہ صفات اگرچہ قدیم ہیں مگر مرزوقات ونحوہا کے ساتھ ان کا تعلق حادث ہے اور رائے دی کہ ان کیلئے مجموعِ قدرت و ارادہ کے ساتھ تکوین سے غُنیہ ہے، ماتریدیہ نے ایک آٹھویں صفت کا اضافہ کیا جسے تکوین کا نام دیا اور کہا بے شک قدرت علی الجانبین ہوتی ہے اسی طرح ارادہ بھی جانبین سے متعلق ہے اگرچہ یہ بدل ہے تو کبھی کسی شئ کے وجود سے متعلق ہوتا ہے اور کبھی اس کے عدم کے ساتھ بخلاف تکوین کے کہ وہ صرف وجودِ شئ سے متعلق ہے عدم کے ساتھ اصلا ہی اس کا تعلق نہیں،

میں کہتا ہوں شائد انہوں نے اس کا اخذ اس آیت سے کیا: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْن) میرے نزدیک مشیت وہ جس کے ساتھ شئ میں شیئیت حاصل ہوتی ہے تو جب اللہ کسی شئ کو لباسِ وجود پہنانا چاہتا ہے تو تکوین کا کردار شروع ہوتا ہے اور وہ کلمہِ کن کہتا ہے تو آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ شئ میں شیئیت اس کی تکوین پر مقدم ہوتی ہے، بالجملہ قدرت

اور ارادہ جب شیَٔ کے دونوں جوانب سے متعلق ہوتے ہیں اور اس کے وجود کی فعلیت کا افادہ نہیں دیتے تو ایسی صفت کی ضرورت پڑتی ہے جو فعلیت کیلئے منشأ ہو اور یہ تکوین ہے تو جب فعلیت کا ارادہ کیا تو اسے (کُنْ) کہا یعنی تب بھی تکوین کا کردار ہوتا ہے تو اس کا ایجاد عمل میں آتا ہے پھر یہ عقلی مراتب ہیں، یہ نہیں کہ اس کے درمیان زمان متخلل ہے لیکن جب وہ کسی شیَٔ کا ارادہ کرتا ہے تو اسکی مراد اس سے لمحہ بھر بھی متخلف نہیں ہوتی تو ہمارے علماء کے نزدیک صفات جیسا کہ درِمختار کے باب الایمان میں ہے دو طرح کی ہیں: صفاتِ ذاتیہ اور صفاتِ فعلیہ، اول جو اللہ کیلئے ایسی صفات ہیں اجن کی معاکس اس کیلئے موجود نہیں جیسے علم تو یہ اللہ کی صفت ہے اس کا عکس نہیں یعنی جہل اللہ کی صفت نہیں اسی طرح حیات ہے تو موت اس کی صفات میں سے نہیں اسی طرح اس پر باقی صفات کو قیاس کرو!

دوم وہ صفات جن کی اضداد بھی اللہ کی صفات ہیں جیسے احیاء تو اس کا عکس اِماتت ہے اور وہ بھی اللہ کی صفت ہے، یہ دونوں طرح کی صفات قدیم ہیں ذاتی ہوں یا فعلی! ہاں ان کے تعلقات حادث ہیں تو اب ہمارے سامنے اشاعرہ کے مدنظر تین امور ہیں جبکہ ماتریدیہ کے ہاں چار ہیں: ذات اور اس کی سات صفات اور یہ دونوں بالاتفاق ہیں! جہاں تک فعلی صفات ہیں تو ان کے فقط ماتریدی قائل ہیں اشاعرہ ان سے مستغنی ہوئے اور انہون نے کہا یہ بجز قدرت کے تعلقات کچھ نہیں اور یہ تعلقات ان کے نزدیک حادث ہیں تو تین میں سے دو تو ان کے نزدیک قدیم ہیں اور ایک (آگے شائد کوئی لفظ سہو سے رہ گیا جو [حادث] ہوسکتا ہے) جبکہ ہمارے نزدیک فعلی صفات بھی ذاتی صفات کی طرح قدیم ہیں، تو مراتب چار ہیں تین ان میں سے قدیم اور چوتھا حادث ہے پھر صفتِ تکوین کیا یہ صفاتِ فعلیہ کے مبادی میں سے ہے یا دونوں کے مابین قدرِ مشترک؟ تو اس میں ہمارے اصحاب کے ہاں اختلاف ہے بعض قائل ہیں کہ یہ قدرِ مشترک کا نام ہے اور دوسروں کے نزدیک یہ ان صفات کے مبادیٔ ہیں، میں کہتا ہوں ماتردیوں نے اچھا کیا جب اسے برأسہا مستقل صفت مانا قرآن بھی اسکے مستقل ہونے کا مشعر ہے کیونکہ اس نے اللہ کو محیی اور ممیت کا نام دیا اور ان سب کا قدرت و ارادہ کی طرف اِرجاع بعید ہے

اولی یہ ہے کہ ان کا بھی کوئی مستقل نام رکھا جائے اور یہ صفتِ تکوین ہے! باقی رہے اللہ کی طرف مسند جزوی افعال مثلا نزول ،استواء اور ان کے امثال تو اس بابت بھی اختلاف ہے کہ یہ قائم بالباریٔ تعالی ہیں یا اس سے منفصل؟ البتہ ان کے حادث ہونے پر اتفاق ہے تو جمہور کا موقف ہے کہ یہ منفصل ہیں، حافظ ابن تیمیہ ان کے بھی قائم بالباری ہونے کے قائل ہیں انہوں نے باری تعالٰی کے ساتھ قیامِ حوادث کے استحالہ کا انکار کیا اور اصرار کیا کہ شیَٔ کا محلِ حوادث ہونا خود اس کے حادث ہونے کو موجب نہیں، دیگر نے اسے مستبشع قرار دیا اسلئے کہ اس کے ساتھ حوادث کا قیام اس کے ان کیلئے محل ہونے کو مستلزم ہے اور وہ اس کے حدوث کا مستتبع ہے والعیاذ باللہ

میں کہتا ہوں جہاں تک اللہ تعالٰی کے محلِ حوادث ہونے کی بات ہے تو میں اس تعبیر کو مکروہ سمجھتا ہوں البتہ منقولات ان کے اس کی طرف نسبت کے ساتھ وارد ہیں، تمام متکلمین کی رائے ہے کہ یہ تمام افعال مخلوق وحادث ہیں ابن تیمیہ ان کے حادث ہونے کے قائل ہونے کے باوجود انہیں مخلوق قرار نہیں دیتے، انہوں نے حدوث وتخلیق کے مابین تفرقہ کیا ہے بخاری کا میلان بھی یہی ہے تو انہوں نے افعال کو حادث اور اللہ تعالٰی کے ساتھ قائم بتلایا اس طور جو اسکی شان کے لائق ہے اور کہ یہ غیر مخلوق ہیں، جہاں تک ثانی ہے تو یہ جواب کیلئے تاسیس ہے اس چیز سے جو کلامِ باریٔ کے مسئلہ میں ان پر اعتراض وارد کیا گیا اور یہی مسئلہ ہے جو ان کی ابتلاء کا باعث بنا

اور کئی مصائب بھگتے تو اولا ایک جامع وطویل ترجمہ قائم کیا جیسے یہ ترجمہ پھر اس معنی میں کئی اور تراجم لائے جو اسکے لئے فصول کی حیثیت رکھتے ہیں جیسے کتاب الایمان میں کیا تھا کہ اولا ایک مبسوط و مفصل ترجمہ باندھا تھا پھر کئی ذیلی تراجم لائے تھے البتہ انہوں نے جواب کے ساتھ اِفصاح نہ کیا لیکن اشارات کے ساتھ انہیں پیش کیا، جانو کہ ائمہ میں سے کوئی بھی قرآن کو مخلوق قرار نہیں دیتا وگرنہ تو یہ حادث ہو، وہ اسکے لئے مخلوق کے لفظ کے اطلاق سے ممتنع رہے کیونکہ یہ رب کی صفت ہے اور اس کی صفات مخلوق نہیں بخاری لوگوں کے درمیان اس کا افشاء نہ چاہتے تھے مگر مسلم کے شیخ محمد بن یحیی ذہلی نے ان سے اس موضوع پر بات کرا کے چھوڑی اس بابت بار بار سوال کئے حتی کہ جب بخاری نے سوائے اسکے کہ افصاحِ مراد کریں کوئی چارہ نہ پایا تو اس بارے سوال کرنے والوں سے کہا: (لفظی بالقرآن مخلوق) لوگ ان کی مراد کا ادراک نہ کر سکے تو شور وشرابہ برپا ہوا اور ان پر ابتداع واعتزال کا الزام عائد کیا حتی کہ اس وجہ سے انہیں کئی مصائب سہنے پڑے اور اللہ ہمیں اور انہیں معاف کرے

ہمارے لئے ضروری ہے کہ ان کی مراد کی توضیح کریں تو اولا ایک مقدمہ پیش کرتے ہیں تا کہ فہمِ مراد میں معاون ثابت ہو وہ یہ کہ مفعولِ مطلق تمام مفاعیل کی اصل ہے اسی لئے اسے مقدم فی الذکر کیا اور یہ اسلئے کہ وہی حقیقۃً فاعل کا فعل ہے جیسے: (ضربت ضربا) تو اب کوئی شک نہیں کہ تمہارا جو فعل ہے وہ ضرب ہے نہ کہ کچھ اور، جہاں تک مفعول ہے تو یہ اصلاً تیرے فعل سے نہیں اور اس کی اس میں کوئی تاثیر نہیں تو یہ باعتبارِ ذات مستغنی عنہ ہے اگرچہ یہ اس کے فعل کیلئے مورد ہے ہاں اس کے فعل کا اثر مفعول مطلق ہے! بقول ابن حاجب قولہ تعالیٰ: (خلق السموٰات والأرض) میں السموات اور (الأرض) مفعول مطلق ہے جبکہ جمہور کی رائے میں یہ مفعول بہ ہے اور یہ اس لئے کہ ابن حاجب کے نزدیک مفعول مطلق پہلے سے موجود نہیں ہوتا بلکہ یہ فعلِ فاعل سے وجود میں آتا ہے اور مفعول بہ پہلے سے موجود نہیں ہوتا پھر اس پر فاعل کا فعل واقع ہوتا ہے اور جب سموات وارض قبل ازیں معدوم تھے اللہ تعالیٰ کے فعل نے انہیں ایجاد کیا تو اپنی اصطلاح کے مطابق اسے مفعول مطلق کا نام دیا جیسے دیگر سب افعال الممکنات ہیں تو یہ فاعلین کے افعال سے ہوتے ہیں ان کے فعل کے سبب معرضِ وجود میں آتے ہیں تو ضرب متحقق نہیں مگر ضربِ زید کے ساتھ اس طرح جزوی خاص افعال ان کیلئے متحقق نہیں ہوتے مگر اپنے فاعل کی جہت سے اور تم جانتے ہو ہر فاعل اپنے فعل میں محتاجِ مادہ نہیں ہوتا لیکن اس کی احتیاج تب ہوتی ہے جب مادہ موردِ فعل ہو تو ضارب اپنی ضرب میں مادہ کا محتاج نہیں لیکن وہ کتمِ عدم سے اسکا اِحداث کرتا ہے اسی سے میں کہتا ہوں کہ سارا جگ اللہ تعالی کیلئے فعل ہے جیسے مفعول مطلق اپنے فاعل کا، تو یہ بلا مادہ حادث ہوتا ہے

اگر غبی فلسفی اسے سمجھتے ہوتے تو اس کی قدامت کے قول کی طرف تسارُع نہ کرتے لیکن ان محرموں کو دونوں مفعولوں کے باہمی فرق کی پہچان نہ ہو پائی تو اللہ تعالی کو محتاجِ مادہ قرار دے دیا تا کہ وہ اس میں اپنی خلق وتصویر کا اظہار کر سکے، یہ کیسے جبکہ خود اس کے لئے مخلوق ہے، ہماری اس میں طویل کلام ہے جسے اپنے رسالہ حدوث العالم میں تفصیل سے لکھا ہے یہ اس کے بسط کا محل نہیں یہاں صرف اس امر کا بیان مقصود ہے کہ ابن حاجب کی رائے یہ ہے کہ سموات وارض مفعولِ مطلق ہیں کیونکہ ان کے ہاں متقرر یہ ہے کہ جو فعلِ فاعل سے وجود میں آئے وہ مفعولِ مطلق ہوتا ہے اور جس پر اس کا فعل واقع ہو وہ مفعول بہ ہے، جہاں تک مصدری معانی ہیں تو یہ سب ان کے نزدیک مفعول مطلق ہیں البتہ جرجانی کا موقف ہے کہ مفعول مطلق وہی ہے جو حاصل بالمصدر ہو ان کے علاوہ کسی اور نحوی کی یہ

رائے نہیں اور یہ اس لئے کہ حاصل بالمصدر ان کے ہاں مخفی ہے، دراصل معقولیوں نے اسکا اہتمامِ شان کیا، اگر کہو جرجانی نے کس وجہ سے حاصل بالمصدر کو جو کہ فعلِ فاعل کا اثر ہے مفعول مطلق قرار دیا؟ جواب یہ ہے کہ اس امر نے انہیں یہ کہنے پر آمادہ کیا کہ حاصلِ مصدر کبھی ہیئتِ مبصرَہ ہوتی ہے جیسے ہاتھ کی حرکت جیسا کہ بحر العلوم نے حاشیہ ملا جلال میں تصریح کی تو اگر ہم نے مصدری معنی کو مفعول مطلق اور مثلاً (زیدا) کو مفعول بہ بنایا تو اس ہیئتِ مشہودہ کو کیا نام دیں گے؟ تو اس تشویش کے باعث انہوں نے اسے مفعول مطلق میں داخل کر دیا، بعبارتِ دیگر ضرب اگر فاعل سے صادر ہوئی تو وہاں تین امور ہیں: اول ضرب جو کہ اس کا فعل ہے، میری مراد مصدری معنی سے ہے! دوم اس ضرب کا اثر جو قائم بالفاعل ہے یعنی ہیئتِ ضرب اور اس حرکت کی ہیئت اور بلا شبہ یہ غیر معنی مصدری ہے کہ یہ تابع اور اس کے لئے اثر ہے اور سوم اس فعل کا محلِ وقوع تو جب اول مفعول مطلق اور ثالث ان کے ہاں مفعول بہ ہے تو ثانی بارے تردد لاحق ہوا کہ اسے کیا نام دیں؟ اور اسکی بابت کیا کہیں تو اسے مفعول مطلق سے اشبہ دیکھا تو اسی کے تحت اس کا ادراج کر دیا، یہی ابن حاجب کیلئے عارض ہوا جب سموات اور ارض کو اس مذکورہ آیت میں مفعول مطلق قرار دیا، جمہور کے نزدیک حاصل بالمصدر مفعول بہ میں داخل ہے تو (ضربت ضربا) میں ضرباً ان کے نزدیک مفعولِ مطلق ہے، اگر ہم کہیں کہ یہ مصدر ہے اور اگر چہ اسے حاصلِ مصدر کے بطور اخذ کریں تو جرجانی کے ہاں بھی یہی ہے، بالجملہ وہ اس امر پر متفق ہیں کہ حاصل بالمصدر قسمِ ثالث نہیں، وہ یا تو مفعول مطلق میں داخل ہے جو جرجانی کا مختار ہے یا مفعول بہ میں جو جمہور نے اختیار کیا کہ مفعولِ مطلق غیرِ مفعول بہ ہے اور فاعل کے فعل اور اس کے فعل کے مورد کے مابین فرق نہ کرنا غباوت ہے اور فعلِ عبد اور اس کے فعل کے مورد کے مابین خلط شقاوت ہے، آگے اس کی تفصیل آتی ہے

یہ جان لینے کے بعد اب جانو کہ بخاری نے یہ نہیں کہا کہ قرآن مخلوق ہے، کیسے جبکہ یہ اللہ تعالی کی صفت ہے البتہ یہ کہا: (لفظی بالقرآن مخلوق) تو یہاں دو اشیاء ہیں: ایک تلفظ جو کہ اس (یعنی قاری) کا فعل ہے اور دوم قرآن اور یہ وہ جس پر فعل (یعنی قراءت و تلفظ کا) وارد ہوا تو مخلوق ہونے کا حکم قاری کے لفظ (یعنی اس کے فعلِ قراءت) پر ہے نہ کہ قرآن پر، اول مفعولِ مطلق کا نائب مناب اور ثانی مفعول بہ کا مناب ہے اور تم جانتے ہو مفعول بہ فعلِ متکلم کے تاثر سے مفروغ ہوتا ہے اور اس کے ایجاد کیلئے دخل نہیں ہوتا مگر اس کے فعل میں اور یہ مفعول مطلق ہے اور مثالِ مذکور میں بجز تلفظ کے کچھ اور نہیں، ان کی کلام کا حاصلِ معنی یہ ہے کہ تلفظ جو کہ فعلِ عبد سے ہے، مخلوق ہے اور یہ تلفظ قرآن سے متعلق ہے جو غیر مخلوق اور رب تعالی کی صفت ہے اور جو فعلِ عبد اور صفتِ رب کے مابین فرق نہیں کرتا وہ خبط میں واقع ہوتا ہے! تو یہ ہے ان کا اصل جواب جس کی طرف ترجمہ میں ایماء کیا جب کہا: (إن الرب بصفاته وأمره وفعله وكلامه هو الخالق المكون) تو کلام اللہ اس حیثیت سے کہ وہ اللہ کیلئے صفت ہے جانبِ خالق میں ہے اور کس میں جرات ہے کہ کہے یہ اس جہت سے مخلوق ہے! جہاں تک ہمارا اس کے ساتھ تلفظ تو یہ اللہ تعالی کی صفت میں سے نہیں بلکہ یہ ہماری صفات میں سے ہے اور ہم اپنی صفات سمیت اللہ کی مخلوق ہیں، اس کا تتمہ یہ کہ وارد مخلوق اور مورد غیر مخلوق ہے اور یہ اس کی نمایاں مثال ہے! تم جب کوئی کتاب پڑھتے ہو تو وہاں سب سے پہلے تمہاری قراءت ہوتی ہے اور کسی کو شک نہیں کہ وہ تمہارا فعل ہے پھر ثانیاً وہ چیز جو تم پڑھ رہے ہو اور اس میں بھی کسی کو شک نہیں کہ وہ تمہارے فعل سے نہیں بلکہ وہ (مثلاً) شیخ سعدی (کے فعل) سے ہے تو اسی طرح قرآن اور ہماری اس کی قراءت کا معاملہ ہے تو اس ترجمہ کا محصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور جو اس سے صفات و امر متعلق ہیں سب

غیر مخلوق ہیں اور عالم بقضہ وقضیضہ (یعنی کلی طور پر) مخلوق ہے۔

- 7452حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بِتُّ فِي بَيْتِ مَيْمُونَةَ لَيْلَةً وَالنَّبِيُّ ﷺ عِنْدَهَا لأَنْظُرَ كَيْفَ صَلاَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِاللَّيْلِ فَتَحَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَعَ أَهْلِهِ سَاعَةً ثُمَّ رَقَدَ فَلَمَّا كَانَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ أَوْ بَعْضُهُ قَعَدَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ فَقَرَأَ ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ لأُولِي الأَلْبَابِ ﴾ ثُمَّ قَامَ فَتَوَضَّأَ وَاسْتَنَّ ثُمَّ صَلَّى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً ثُمَّ أَذَّنَ بِلاَلٌ بِالصَّلاَةِ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى لِلنَّاسِ الصُّبْحَ

أطرافه 117، 138، 183، 697، 698، 699، 726، 728، 859، 1198، 4569، 4570، 4571، 4572، 5919، 6215، - 6316 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۱۰۸)

(أو بعضه) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (أو نصفه) یہ اسی سند ومتن کے ساتھ تفسیر آل عمران میں گزری لیکن اس میں یہ لفظ مذکور نہ کیا تھا۔

-28 باب قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ﴾ (انبیاء کے بارہ میں تقدیر کا فیصلہ)

علامہ انور باب قولہ: (ولقد سبقت كلمتنا الخ) کی بابت رقمطراز ہیں یعنی کلمہ، کلام اور قرآن ان سب کا اللہ کی جناب میں اطلاق ہے بخلاف لفظ کے کہ یہ اسکی جناب میں مستعمل نہیں حواشی شرحِ جامی میں اس کی وجہ مذکور ہے، مصنف نے اطلاقِ صوت بھی مجوز کیا مگر جمہور نے اس سے انکار کیا، آگے بیان آتا ہے۔

- 7453حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي .

أطرافه 3194، 7404، 7412، 7553، - 7554 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اس کی شرح باب (ويحذركم الله نفسه) میں گزری اس کے ساتھ اس قول کی ترجیح کا اشارہ کیا ہے کہ رحمت صفاتِ ذات میں سے ہے تو جو اشکال صفتِ رحمت کے سابق اطلاق میں سمجھا تو اس کا مثل صفتِ کلمہ میں آئے گا، تو جو اس کا جواب (سبقت كلمتنا) میں دیا جائے گا وہی جواب یہاں مذکور (سبقت رحمتی) کا ہوگا، ان کی مراد سے وہ لوگ غافل رہے جنہوں نے کہا رحمت کا سبق کے ساتھ وصف دال ہے کہ وہ صفاتِ فعل میں سے ہے، شرحِ حدیث میں بعض کا یہ قول گزرا کہ رحمت سے مراد ایصالِ ثواب کا ارادہ ہے اسی طرح غضب سے مراد ایصالِ عقوبت کا ارادہ (محشی لکھتے ہیں حافظ۔ اللہ انہیں معاف کرے۔ اپنی اول کلام میں صفتِ رحمت کا اثبات کرتے ہیں پھر بعد ازاں اسے ارادہِ ثواب کی صفت کی طرف مؤول کرتے ہیں [مگر وہ تو کسی کے حوالے سے یہ نقل کر رہے ہیں] اور یہ باطل ہے تو

رحمت اللہ کیلئے لائق صفتِ حقیقی ہے اور اس کے آثار میں سے ایصالِ ثواب اور طاعت گزاروں کا اکرام ہے یہی بات صفت وغضب بارے کہی جائے گی) تو تب سبقت ارادہ کے متعلقین کے درمیان ہے لہذا کوئی اشکال نہیں۔ (لما قضى الله الخلق) أي خلقهم (یعنی ان کی تخلیق کی) ہر محکم ومتقن صنعت قضاء ہے اسی سے یہ قول ہے: (إِذَا قَضَىٰ أَمْراً)[البقرة: ۱۱۷]۔

- 7454حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ سَمِعْتُ زَيْدَ بْنَ وَهْبٍ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ ؓ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ إِنَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَهُ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَهُ ثُمَّ يُبْعَثُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيُؤْذَنُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ فَيَكْتُبُ رِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَعَمَلَهُ وَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ ثُمَّ يَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى لَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُ النَّارَ وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا

.أطرافه 3208، 3332، - 6594 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص:۱۱۷)

کتاب القدر میں اس کی مفصل شرح گزری، یہاں غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (فيسبق عليه الكتاب) سے ہے اس بارے سابقہ باب میں بحث گزری ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ اس حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی جمیع کلام کے ساتھ ہمیشہ سے متکلم رہا، یہ اس جملہ کے مدنظر کہا: (فيؤمر بأربع كلمات) کیونکہ امر بالکلمات تو تخلق کے وقت واقع ہوتا ہے اسی طرح قولہ: (ثم ينفخ فيه الروح) اور اس کا وقوع اس کے (کن) کہنے سے ہوتا ہے اور یہ اللہ کی کلام سے ہے، کہتے ہیں کہ اگر اللہ چاہے تو اہلِ طاعت کو بھی عذاب دے! وجہِ رد یہ ہے کہ حکیم کی صفت نہیں کہ اس کا علم متبدل ہو اور ازل سے وہ اس امر کا عالم ہے کہ کنہیں عذاب دینا اور کن پر رحم کرنا ہے، ابن تین نے تعقب کیا اور کہا کہ یہ دونوں اہلِ سنت کے موقف ہیں ان کی حجت ذکر نہیں کی، داؤدی کے ادعاء کی وجہِ رد یہ ہے کہ جہاں تک اول رائے تو آمر دراصل فرشتہ ہے، یہ اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس کی تلقی لوح محفوظ سے کرتا ہے اور جو ثانی ہے تو مراد یہ کہ اگر ازل میں اسے مقدر کیا ہوتا تو اس کا وقوع بھی ہوتا لہذا ان کا کہا لازم نہیں۔

مولانا انور (ثم ينفخ فيه الروح) کی بابت لکھتے ہیں تم تسمیہ اور روح کے مابین فرق جان چکے ہو، تسمیہ موصوف بالولادت ہے ایک حدیث میں ہے: (ما من نسمة مولودة الخ) بخلاف روح کے کہ وہ اس کے ساتھ متصف نہیں اگرچہ یہ نفخ اور خلق کے ساتھ متصف ہے، بالجملہ روح جسد میں پھونکے جانے کے بعد کئی ایسے احوال کی مکتسب ہوتی ہے کہ ان کے باعث اس کے احوال متغیر ہو جاتے ہیں تو اسے نسمہ وغیر کا نام دیا جاتا ہے، اس کا بسط گزرا، تو شیٔ ایک ہے لیکن اس کے لئے متعدد کا تب ہیں تو مرتبہِ تحتانیہ میں یہ نسمہ ہے اور ایسا ہی رہے گی جب تک کسی جسد سے متعلق نہیں ہو جاتی اور اللہ کی طرف مسند کی جاتی ہے اور اس کا امر روح ہے اور شائد اس سے اوپر بھی کئی اور مراتب ہیں، بعض بعض سے فائق فی التجرد ہیں، صوفیہ نے ان کا ادراک کیا اسی سے سلسلہِ اَکوان اپنے رب کے ساتھ متصل ہے

علماء اس سے متعرض نہیں ہوئے کہ ہر فن کیلئے موضوع اور ہر موضوع کیلئے باحث ہے (یا جیسے کہا گیا: لِكُلِّ فَنٍّ رِجَالٌ)۔

- 7455حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ ذَرٍّ سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَا جِبْرِيلُ مَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَزُورَنَا أَكْثَرَ مِمَّا تَزُورُنَا . فَنَزَلَتْ ﴿ وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا ﴾ إِلَى آخِرِ الآيَةِ .قَالَ هَذَا كَانَ الْجَوَابَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ .

طرفاه 3218، - 4731 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۷۱۵)

تفسیر سورہ مریم میں مشروحا گزری یہاں یہ جملہ مزاد ہے: (كان هذا الجواب لمحمد) کشمیہنی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (هذا كان الجواب لمحمد) یہاں قولہ: (بأمر ربك) میں امر اذن کے معنی میں سے ہے یعنی اس کی اذن سے ہی نیچے آتے ہیں، محتمل ہے کہ مراد ہو وحی کے ساتھ اور باء برائے مصاحبت ہے آگے قول جبریل: (بِأَمْرِ رَبِّكَ)[مریم : ۶۴] بارے بحث آئے گی جو داؤدی سے گزری اور اس کا جواب بھی۔

- 7456حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنْتُ أَمْشِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي حَرْثٍ بِالْمَدِينَةِ وَهُوَ مُتَّكِءٌ عَلَى عَسِيبٍ فَمَرَّ بِقَوْمٍ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ لاَ تَسْأَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ . فَسَأَلُوهُ فَقَامَ مُتَوَكِّئًا عَلَى الْعَسِيبِ وَأَنَا خَلْفَهُ فَظَنَنْتُ أَنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ فَقَالَ ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ قَدْ قُلْنَا لَكُمْ لاَ تَسْأَلُوهُ .

أطرافه 125، 4721، 7297، - 7462 (ترجمہ کیلئے جلد ۷،ص:۳۳۴)

شیخِ بخاری یحی، ابن جعفر ہیں اس کی شرح التفسیر میں گزری کچھ بحث آمدہ باب میں آئے گی۔ (فظننت أنه يوحى إليه) آمدہ روایت میں (علمت) ہے تو بعض نے کہا کہ علم کے اطلاق سے ظن مراد لیا بعض نے اس کا عکس کہا بعض نے کہا اولا ظن کیا پھر آخر متحقق ہوئے تو ظن کا اطلاق اول امر اور علم کا آخر امر کے لحاظ سے ہے۔

مولانا انور (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمرِ ربي) کے تحت کہتے ہیں کتاب العلم میں اس پر کچھ بحث گزری، حاصل یہ ہے کہ عالمِ امر و تخلیق کی تحدید بارے اختلاف کیا گیا، غزالی قائل ہیں کہ اس میں کئی اصطلاحات ہیں تو کہا گیا حواس جس کے مدرک ہوں وہ عالمِ خلق ہے اور جو ایسا نہیں وہ عالمِ امر ہے! شیخ مجدد سرہندی کہتے ہیں عرش کے نیچے سب عالمِ خلق اور اس سے اوپر جو ہے وہ عالمِ امر ہے، شیخ اکبر نے کہا اللہ نے جو کچھ بلا واسطہ تخلیق کیا وہ عالمِ امر اور جس شیٔ کو کسی اور شیٔ سے تخلیق کیا یعنی بالواسطہ وہ عالمِ خلق ہے تو روح عالمِ امر سے ہے کیونکہ وہ بلا واسطہ تخلیق کی گئی بخلاف جسم کے کہ یہ عناصر سے (مرکب) ہے، بعض نے یہ رائے دی کہ نفسِ جسمیت عالمِ خلق

اور اس کی تحریک عالمِ امر سے ہے جیسے مشینی آلات جو لوہے سے بنے ہوتے ہیں جب ان کے ساتھ کہربائیہ (یعنی جب ان کا بٹن آن کیا جائے) متعلق ہو تو ان میں تحرک ہوتا ہے تو یہ چار فروق ہیں چار اوجہ کے نحو سے۔

- 7457 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ تَكَفَّلَ اللَّهُ لِمَنْ جَاهَدَ فِي سَبِيلِهِ لاَ يُخْرِجُهُ إِلاَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ وَتَصْدِيقُ كَلِمَاتِهِ بِأَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ أَوْ يَرْجِعَهُ إِلَى مَسْكَنِهِ الَّذِي خَرَجَ مِنْهُ مَعَ مَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ

أطرافه 36، 2787، 2797، 2972، 3123، 7226، 7227، - 7463 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۲۹۹)

یہاں اس کے جملہ: (و تصديق كلماته) سے غرضِ ترجمہ ہے یعنی جو قرآن میں جہاد پر ترغیب اور اس بارے وعدِ ثواب بارے وارد ہوئے، اسماعیل سے مراد ابن ابو اویس ہیں اسی سند کے ساتھ یہ فرض الخمس میں گزری اور اس کی شرح کتاب الجہاد میں گزری ایک باب کے بعد بھی اس کی طرف اشارہ آئے گا۔

- 7458 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ الرَّجُلُ يُقَاتِلُ حَمِيَّةً وَيُقَاتِلُ شَجَاعَةً وَيُقَاتِلُ رِيَاءً فَأَيُّ ذَلِكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

أطرافه 123، 2810، - 3126 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۳۲۹)

کتاب الجہاد میں یہ مشروح ہوئی۔ (كلمة الله هي العليا) سے مراد کلمۂ توحید ہے جو اس آیت میں مراد ہے: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ) [آل عمران: ۶۴] یہ بھی محتمل ہے کہ مراد بالکلمۃ قضیہ ہو، راغب کہتے ہیں ہر قضیہ کلمہ کہلاتا ہے چاہے قول یا فعل ہو اور یہاں مراد اس کا حکم وشرع ہے۔

- 29 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ ﴾ (اللہ کا کلمہ کُنْ)

غیرِ ابوذر نے (أن نقول له كن فيكون) بھی مزاد کیا۔ (إذا أردنا) مروزی کے ہاں ناقص ہوا عیاض لکھتے ہیں ابوذر، اصیلی اور قابسی وغیرہم کے حوالوں کے ساتھ فربری سے سب رواۃ کے ہاں یہی واقع ہوا، نسفی کے ہاں بھی یہی ہے اور تلاوت کے لحاظ سے درست: (إنما قولنا) ہے گویا ارادہ کیا کہ ایک اور آیت کے ساتھ مترجم کریں جو یہ ہے: (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ) [القمر: ۵۰] تو یہ سبقتِ قلم ہے، بقول ابن حجر ابوذر کی روایت سے ایک معتمد نسخہ میں (إنما قولنا) ہے جیسے ازروئے تلاوت ہے اسی پر ابن تین نے شرح کی تو اگر یہ بعد میں کسی کی اصلاح سے نہیں تو قول وہی جو عیاض نے کہا، ابن ابو حاتم کتاب (الرد على الجهمية) میں اپنے والد (قال قال أحمد بن حنبل) سے ناقل ہیں کہ قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر دال حضرت

عبادہ کی یہ حدیث ہے: (أول ما خلق الله القلم فقال اكتب) کہتے ہیں قلم دراصل اس کی کلام کے ساتھ ناطق ہوئی کیونکہ کہا (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[النحل : ۴۰] کہتے ہیں تو اللہ کی کلام اس کی اولین مخلوق (یعنی قلم) پر بھی سابق ہے لہذا یہ غیر مخلوق ہے، ربیع بن سلیمان سے منقول ہے کہ میں نے بویطی سے سنا کہتے ہیں اللہ نے اپنی سب مخلوق اپنے قول: (كن) سے تخلیق کی تو اگر (كن) مخلوق ہوتی تو اس کا مطلب ہوا کہ اس نے مخلوق کے ساتھ مخلوق کی تخلیق کی اور ایسا نہیں۔

- 7459حَدَّثَنَا شِهَابُ بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي قَوْمٌ ظَاهِرِينَ عَلَى النَّاسِ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ

طرفاه 3640، - 7311 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۳۵۸)

اسماعیل سے ابن ابو خالد اور قیس سے مراد ابن ابو حازم ہیں اس سے اور آمدہ سے غرضِ ترجمہ (حتى يأتيهم أمر الله) ہے اس سے مراد کا بیان الاعتصام میں اس کی شرح کی اثناء ہوا، بقول ابن بطال اس حدیث میں امر اللہ سے مراد روزِ قیامت ہے اور صواب ہے: (أمر الله بقيام الساعة) تو یہ اس کے حکم وقضاء کی طرف راجع ہے۔

- 7460حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جَابِرٍ حَدَّثَنِي عُمَيْرُ بْنُ هَانِئٍ أَنَّهُ سَمِعَ مُعَاوِيَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللَّهِ مَا يَضُرُّهُمْ مَنْ كَذَّبَهُمْ وَلاَ مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ فَقَالَ مَالِكُ بْنُ يُخَامِرَ سَمِعْتُ مُعَاذًا يَقُولُ وَهُمْ بِالشَّأْمِ فَقَالَ مُعَاوِيَةُ هَذَا مَالِكٌ يَزْعُمُ أَنَّهُ سَمِعَ مُعَاذًا يَقُولُ وَهُمْ بِالشَّأْمِ

.أطرافه 71، 3116، 3641، - 7312 (سابقہ، اس میں مزید یہ کہ مالک بن یخامر نے یہ سن کر کہا میں نے حضرت معاذ سے سنا تھا کہ یہ لوگ شام میں ہونگے تو امیر معاویہ نے ان کے حوالے سے یہ بات لوگوں کو بتلائی)

اسی بارے حضرت معاویہ کی حدیث! (خذلهم) اصیلی کے نسخہ میں (حذاهم) واقع ہوا، کہتے ہیں یہ بھی قابلِ توجیہہ ہے یعنی (من جاورهم من لايوافقهم)(یعنی ان کے مدِ مقابل) کہتے ہیں لیکن درست فائے مفتوح اور لام کے ساتھ ہے خذلان سے، ابن جابر مذکور، عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر ہیں۔

علامہ انور(وهم بالشام) کے تحت کہتے ہیں امیر معاویہ کی مراد یہ ہے کہ نبی اکرم کی اس حدیث کا وہ اور ان کے ساتھی مصداق ہیں کیونکہ وہ شام میں ہیں حالانکہ حدیث میں ہے کہ وہ ابدال ہوں گے، چالیس ان میں سے ملکِ شام میں ہوں گے، اس حدیث کا ان حضرات نے اثبات کیا ہے جو صوفیہ کے طریق پر ہیں، محدثین کے ہاں یہ (ضعیف و) ساقط ہے تو اگر ان کے حق میں یہ نہیں تو حضرت عیسیٰؑ اور ان کے ان ہمرائیوں کے بارہ میں ہے جو آسمان سے نزول کے بعد ان کے ساتھ ہوں گے۔

- 7461حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ

جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ وَقَفَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى مُسَيْلِمَةَ فِي أَصْحَابِهِ فَقَالَ لَوْ سَأَلْتَنِي هَذِهِ الْقِطْعَةَ مَا أَعْطَيْتُكَهَا وَلَنْ تَعْدُوَ أَمْرَ اللَّهِ فِيكَ وَلَئِنْ أَدْبَرْتَ لَيَعْقِرَنَّكَ اللَّهِ

أطرافه 3620، 4373، 4378، - 7033(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۴۸)

مسیلمہ بارے حدیثِ ابن عباس، ایک حصہ نقل کیا یہ بتمامہ مع الشرح کتاب المغازی میں گزری، غرضِ ترجمہ: (ولن يعدو أمر الله فيك) سے ہے یعنی جو تیرے لئے شقاء یا سعادت مقدر کی اس سے آگے نہ بڑھ پاؤ گے۔

- 7462حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ بَيْنَا أَنَا أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي بَعْضِ حَرْثِ الْمَدِينَةِ وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى عَسِيبٍ مَعَهُ فَمَرَرْنَا عَلَى نَفَرٍ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لاَ تَسْأَلُوهُ أَنْ يَجِيءَ فِيهِ بِشَيْءٍ تَكْرَهُونَهُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَنَسْأَلَنَّهُ .فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ مَا الرُّوحُ فَسَكَتَ عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ فَعَلِمْتُ أَنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ فَقَالَ ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتُوا مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾ .قَالَ الأَعْمَشُ هَكَذَا فِي قِرَاءَتِنَا .

أطرافه 125، 4721، 7297، - 7456 (کچھ قبل اسکا حوالہ ذکر ہوا)

(قل الروح الخ) اس سے تمسک کیا ان حضرات نے جو زعم کرتے ہیں کہ روح قدیم ہے یہ زعم کرتے ہوئے کہ یہاں امر سے مراد وہ امر ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہوا: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)[الأعراف: ۵۴] اور یہ فاسد ہے کیونکہ امر قرآن میں کئی معانی کیلئے وارد ہوا ہر ایک کی مراد کا تبین سیاقِ کلام سے ہوتا ہے، باب (وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ) میں اس مذکورہ آیت میں موجود امر کی بابت تذکرہ ہوگا کہ یہ طلب کے معنی میں ہے جو یکے از انواعِ کلام ہے اور جو امر کا لفظ ابن مسعود کی اس حدیث میں ہے تو اس سے مراد مامور ہے جیسے خلق بول کر مخلوق مراد لیا جاتا ہے، حدیث کے بعض طرق میں اس کی تصریح بھی ہے چنانچہ تفسیر سدی میں (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيْ) کی بابت ابو مالک عن ابن عباس وغیرہ سے منقول ہے کہ (هو خلق الله ليس هو شيء من أمر الله)

مسئول عنہا روح بارے اختلاف ہے کہ آیا ان کی اس سے مراد وہ روح تھی جس کے ساتھ حیات قائم ہے یا وہ روح جس کا ذکر اس آیت میں ہوا: (يَوْمَ يَقُوْمُ الرُّوْحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا)[الأنبياء : ۳۸] اور اس آیت میں: (تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا)[القدر: ۴] ثانی کے قائلین نے اس امر سے تمسک کیا کہ سوال عادۃً اسی بابت ہوتا ہے (یعنی کسی نبی سے) جس کا علم وحی کے ذریعہ ہی ہوتا ہو اور جس روح سے مراد حیات ہے اسکا تو قدیم وحدیث میں لوگوں کی زبانوں پر ذکر جاری رہا بخلاف اس روحِ مذکور کے کہ اکثر لوگوں کو اس کا کوئی علم نہیں تھا بلکہ یہ علم غیب سے ہے بخلاف اول کے! اللہ تعالی نے اس آیت میں روح کے لفظ کا اطلاق وحی پر کیا ہے: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا)[الشورى: ۵۲] اور اس آیت میں: (وَيُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ)[غافر: ۱۵] اسی طرح قوت، ثبات اور نصرت کے معانی میں اس آیت میں مستعمل ہوا: (وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ

مِنۡهُ)[المجادلة: ۲۲]

متعدد آیات میں حضرت جبریلؑ اور حضرت عیسیٰؑ پر اس کا اطلاق ہوا ہے، قرآن میں کسی جگہ بنی آدم کی روح پر اس کا اطلاق نہیں ہوا بلکہ اسے نفس کا نام دیا گیا ہے جیسے یہ آیات ہیں: (يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ) (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ) اسی طرح (النَّفْسُ اللَّوَّامَة) (أَخْرِجُوْا أَنْفُسَكُمْ) (وَنَفْسٍ وَّمَا سَوَّاهَا) (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) وغیرہ، اسے قدیم قرار دینے والوں نے اس امر سے تمسک کیا کہ درج ذیل آیت میں اس کی اللہ کی طرف اضافت کی گئی ہے: (وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنۡ رُوْحِيْ)[ص: ۷۲] لیکن اس میں حجت نہیں کیونکہ اضافت قائم بالموصوف صفت پر واقع ہوتی ہے جیسے علم وقدرت، اس پر جو اس سے منفصل ہو جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ اور روح اللہ اسی قبیل سے ہے! ثانی ــ یہ اضافتِ تخصیص وتشریف ہے اور یہ اضافتِ عامہ سے فائق ہے جو بمعنی الایجاد ہے تو اضافت کے تین مراتب ہیں: اضافتِ ایجاد، اضافتِ تشریف اور اضافتِ صفت، اس امر پر دال کہ روح مخلوق ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا عموم ہے: (اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ، وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ، رَبُّكُمۡ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِيۡنَ) ارواح مربوب ہیں اور ہر مربوب مخلوق ہے اللہ کا حضرت زکریا سے کہنا: (وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِنۡ قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡئاً)[مریم: ۹] یہ خطاب اکٹھے ان کے جسد وروح سے تھا، اسی سے اللہ کا فرمان ہے: (هَلۡ أَتَىٰ عَلَى الْإِنۡسَانِ حِيۡنٌ مِنَ الدَّهۡرِ لَمۡ يَكُنۡ شَيۡئاً مَذۡكُوراً) [الدهر: ۱] اور اس کا فرمان: (وَلَقَدۡ خَلَقۡنَاكُمۡ ثُمَّ صَوَّرۡنَاكُمۡ) چاہے ہم کہیں کہ اس کا قول (خلقنا) ارواح واجساد دونوں کو متناول ہے یا فقط ارواح کو! صحیح احادیث میں سے عمران بن حصین کی یہ حدیث ہے: (كان الله ولم يكن شيء وغيره)(یعنی اللہ تھا اور اسکے ساتھ کوئی شیٔ نہ تھی) اس پر کتاب بدء الخلق میں تنبیہ گزری

اس امر پر اتفاق واقع ہوا ہے کہ ملائکہ مخلوقین ہیں اور وہ ارواح ہیں اسی طرح یہ حدیث: (الأرواح جنودٌ مُجَنَّدَةٌ) اور جنود مجندۃ بھی مخلوق ہی ہیں یہ حدیث اور اس کی شرح کتاب الادب میں گزری ہے اور ابوقتادہ کی حدیث میں حضرت بلال کا یہ قول جب لوگ اثنائے سفر وادی میں مع رسول اللہ سوتے رہ گئے (اور ان کی ڈیوٹی لگی کہ جاگتے رہیں اور نمازِ صبح کیلئے سب کو جگائیں تو انہیں بھی نیند نے آن لیا) کہ یا رسول اللہ (أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك) اور نفس سے مراد قطعا روح ہے کیونکہ اس حدیث میں آپکا یہ قول مذکور ہے: (إن الله قبض أرواحكم حين شاء) جیسے اس آیت میں ہے: (اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنۡفُسَ حِيۡنَ مَوۡتِهَا)[الزمر: ۴۲] اس حدیث کے بقیہ فوائد پر کلام تفسیر سورہ سبحان میں گزری، آخر میں قولہ: (وما أوتوا من العلم إلا قليلا) اکثر کے ہاں یہی ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (وما أوتيتم) ہے جیسا کہ مشہور قراءت میں ہے، اول کی تائید بقیہ میں یہ جملہ مذکور کرتا ہے: (قال الأعمش هكذا في قراء تنا) ابن بطال کہتے ہیں بخاری کی مراد معتزلہ کا رد ہے ان کے اس زعم میں کہ اللہ کا امر مخلوق ہے تو متبین ہوا کہ امر سے مراد اللہ تعالیٰ کا کسی شیٔ کیلئے (كن) کہنا تو وہ اس کے اس امر سے ہو جاتی ہے اور اس کا امر اور قول ایک ہی معنی میں ہے اور وہ حقیقۃً (كن) کہتا ہے اور امر غیرِ خلق ہے کیونکہ اس پر واو کے ساتھ یہ معطوف ہے اور آگے باب (والله خلقكم وما تعملون) میں اس کی مزید تفصیل آئے گی۔

30 - باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾

(اللہ کے کلمات کا شمار سب ممکن وغیر ممکن وسائل استعمال کرنے کے باوجود ناممکن ہے)

﴿ وَ لَوْ أَنَّ مَا فِى الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللّٰهِ ﴾ ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (قرآن میں ہے: اگر روئے زمین کے درخت قلمیں بن جائیں اور ساتوں سمندر روشنائی تو پھر بھی اللہ کے کلمات ختم نہ ہوں، اور کہا : بے شک تمہارا رب وہ جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں تخلیق کیا پھر وہ عرش پر مستوی ہوا دن کو رات سے ڈھانپ دیتا ہے جو ایک دوسرے کے پیچھے سرگرداں ہیں اور سورج، چاند اور ستارے اسی کے امر سے مسخر ہیں، سنو اسی کیلئے خلق وامر ہے اللہ جہانوں کا رب برکت والا ہے)

(ولو أن ما فى الأرض الخ) اس کے سببِ نزول میں ابن ابوحاتم کی بسند صحیح ابن عباس سے نقل کردہ یہود کے روح بارے سوال کے قصہ میں روایت ہے کہ آیت سن کر کہنے لگے: (قالوا كيف وقد أُوتِينَا التوراة) (یعنی ہمارا علم قلیل کیونکر ہوسکتا ہے جبکہ اللہ نے ہمیں تورات دی) تو یہ آیت نازل ہوئی: (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّى) تو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں ابوالحوزاء کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں اگر زمین کا ہر درخت قلمیں اور سمندر روشنائی ہو جائیں تو سمندر ختم ہو جائیں اور قلمیں گھس جائیں قبل اس کے کہ اللہ کے کلمات ختم ہوں! معمر عن قتادہ سے منقول ہے کہ مشرکین نے اس قرآن بارے کہا قریب ہے کہ یہ فنا ہو جائے تو اس آیت کا نزول ہوا، ابن ابوحاتم نے سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ سے اس کا نحو نقل کیا اور اس میں ہے تو اللہ تعالیٰ نے نازل کیا: (لو كان شجر الأرض أقلاما الخ) بقول ابن ابوحاتم والد صاحب نے بیان کیا کہ میں نے بعض اہلِ علم سے سنا کہتے تھے اللہ کا فرمان: (إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ)[القمر: ۴۹] اور اس کا قول: (لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ) دال ہیں کہ قرآن غیر مخلوق ہے کیونکہ اگر یہ مخلوق ہوتا تو اس کے لئے قدر ہوتا اور عنایت ہوتی اور نفادِ مخلوقین کی مانند اس کا بھی مقدر نفاد ہوتا اور یہ آیت تلاوت کی: (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّى) الآية۔

(إن ربكم الله الذى--- سخر ذلل) ابوذر کی اکیلے مستملی سے نسخہ بخاری میں یہی ہے ابوزید مروزی کے ہاں ہے: (وقوله إن ربكم الله--- على العرش--- تبارك الله رب العالمين) تک نقل کیا (یعنی پوری آیت کی بجائے اس کے مذکورہ جملے ذکر کئے) کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے۔

علامہ انور (إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام) کی نسبت سے لکھتے ہیں قرآن نے علی الاعلان کہا کہ کائنات کی تخلیق چھ ایام میں ہوئی ہے پھر اس کے بعد استواء حاصل ہوا (یعنی اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوا) تو تخلیقی کام کا آغاز ہفتہ کے دن ہوا اور جمعرات کو مکمل ہو گیا اسی طرح مسلم کی حضرت ابوہریرہ سے روایت میں منقول ہے، مسندِ شافعی میں حضرت انس سے ہے کہ استواء جمعہ کے روز ہوا بعد ازاں کئی متطاول ازمان جنہیں بجز اسکے کوئی نہیں جانتا ہے کے بعد جب اللہ کی مشیت ہوئی کہ

حضرت آدم کی تخلیق کرے تو بعض ذہنوں میں آیا کہ یہ اس جمعہ کی بات ہے جو ان چھ ایام کے بعد آیا جن میں کائنات کی تخلیق ہوئی لیکن ایسا نہیں، ابن دقیق العید نے یہی مقرر کیا ہے کہ ان چھ ایام کے بعد والا یومِ جمعہ تعطیل تھی اللہ تعالیٰ نے اس میں کوئی شئ پیدا نہیں کی (یہ جمعہ کی چھٹی کی بڑی مضبوط دلیل ہے، اگر چھٹی کرنا ہے، اس بابت بات گزری) یہی استواء کا معنی ہے، لوگ اس کے معنی میں مضطرب ہوئے، رزیہ یہ ہے کہ قرآن وحدیث مغیبات کی بابت اس چیز کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں جو ہماری دنیا میں ہے تو قلیل الفہم قلیل الدیانت اور کثیر الجہل لوگ ان تعبیرات کو ظاہر پر محمول کر لیتے ہیں پھر عین ان امور واشیاء کے ساتھ انہیں موول کرتے ہیں جو ہمارے عالم میں ہیں اسی وجہ سے وہ الحاد میں واقع ہوئے حالانکہ اعدل الامور یہ ہے کہ ان کا ان کے ظواہر پر اِمرار کیا جائے ان کے معانی میں عدم تکلم کے ساتھ جیسے ائمہ دین کے بارہ میں گزرا، ابن تیمیہ کی رائے ہے کہ تخلیق کی ابتداء اتوار کے روز ہوئی اور بروزِ جمعہ اسکی تکمیل ہوئی اور تعطیل ہفتہ کے دن تھی یہ اس لئے کہ انہوں نے دیکھا کہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ حضرت آدمؑ بروزِ جمعہ پیدا کئے گئے اور یہ آخری وہ دن ہے جس میں تخلیق کا عمل مکمل ہوا اور قرآن دال ہے کہ خلق چھ ایام میں ہے لہذا یہ چھ صرف اتوار کے دن کو پہلا قرار دے کر بنتے ہیں اور تعطیل ہفتہ کے دن کی ہوئی، باقی رہی مسلم کی حدیث تو اس کی بابت کہا اس کی اصل ابی بن کعب سے ہے نبی اکرم سے نہیں ابو ہریرہ نے حضرت ابی سے اس کا سماع کیا ہے، مگر درست وہ جو ہم نے ذکر کیا۔

- 7463حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ تَكَفَّلَ اللَّهُ لِمَنْ جَاهَدَ فِي سَبِيلِهِ لاَ يُخْرِجُهُ مِنْ بَيْتِهِ إِلاَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ وَ تَصْدِيقُ كَلِمَتِهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ أَوْ يَرُدَّهُ إِلَى مَسْكَنِهِ بِمَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ

.أطرافه 36، 2787، 2797، 2972، 3123، 7226، 7227، - 7457 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (وتصديق كلمته) سے ہے، ابوذر کے طریق سے ایک نسخہ میں ہے: (وكلمات) جمع کے صیغہ کے ساتھ، ابن تین کہتے ہیں احتمال ہے کہ کلمات سے مراد جہاد سے متعلق وارد اوامر ہوں اور جو اس پر ثواب کا وعدہ کیا اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس سے مراد شہادتین (یعنی کلمہ طیبہ) کے الفاظ ہوں اور اس کی تصدیق اس کے نفس میں ان کی تکذیب کرنے والوں سے عداوت اور اسکے قتل پر حرص ثبت کر دے گی اور قولہ: (خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِيْ سِتَّةِ أَيَّامٍ) ان ستہ کا بیان ابن عباس کی حدیث پر کلام کے اثناء تفسیر سورۃ حم فصلت میں گزرا۔ (يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ) أي ويغشى النهار الليل، اس پر دلالتِ سیاق کی وجہ سے اسے حذف کر دیا اور یہ اللہ کا قول: (يُوْلِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ ويُوْلِجُ النهارَ في اللَّيْل)[فاطر: ۳۱] آیتِ ہذا کے اس جملہ سے غرضِ ترجمہ ہے: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ) اس بارے بسطِ قول اواخر کتاب کے باب (والله خلقكم وما تعملون) میں آئے گا، ابن بطال کے ہاں یہ سارا باب محذوف ہے۔

31 - باب فِي الْمَشِيئَةِ وَالإِرَادَةِ (اللہ کی مشیت وارادہ)

﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ وَقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ ﴾ . ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ . قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ نَزَلَتْ فِي أَبِي طَالِبٍ ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (اللہ تعالیٰ کا ارشاد: تمہاری مشیت کارگر نہیں مگر جو اللہ کی مشیت ہو اور قرآن میں ہے: تو ہی ہے جو بادشاہی عطا کرے جسے تو چاہے اور کہا: کسی شئ کی بابت یہ نہ کہو کہ میں اسے کل کروں گا ساتھ میں ان شاء اللہ بھی کہا کرو، اور کہا: بے شک آپ جسے چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے لیکن اللہ جسے چاہے ہدایت دے، سعید بن میسب نے اپنے والد سے بیان کیا کہ اسکا نزول ابو طالب کے بارہ میں ہوا)

راغب لکھتے ہیں اکثر کے نزدیک مشیت کلیاً ارادہ کی مانند ہے (یعنی دونوں ہم معنی ہیں) بعض کے نزدیک مشیت اصل میں شئ کا ایجاد اور اس کی اِصابت ہے تو اللہ کی طرف سے ایجاد اور لوگوں کی طرف سے اصابت ہے (یعنی ان تک پہنچنا) عرف میں دونوں ہم معنی مستعمل ہیں۔ (وقول الله تؤتي الملك الخ) بیہقی ربیع بن سلیمان تک سند ذکر کر کے شافعی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ مشیت اللہ کا ارادہ ہے اور اللہ نے اپنی خلق کو باور کرایا ہے کہ (اصل) مشیت اس کیلئے ہے نہ کہ ان کیلئے تو ارشاد ہوا: (وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ)[التكوير:۲۹] تو خلق کیلئے کوئی مشیت نہیں الا یہ کہ اللہ چاہے! بحوالہ ربیع نقل کیا کہ امام شافعی سے تقدیر بارے سوال ہوا تو کہا: (مَا شِئْتَ كَانَ وَإِنْ لم أشأْ وما شِئْتُ وإِنْ لَمْ تَشَأْ لَمْ يَكُنْ)(یعنی۔ اے اللہ۔ جو تو چاہے ہوگا اگرچہ میں نہ چاہوں اور جو میں چاہوں لیکن تو نہ چاہے تو وہ نہیں ہوگا) کئی اشعار پیش کئے پھر قرآن پاک سے سابق الذکر مشیت کی دیگر امثلہ پیش کیں جو چالیس مواضع سے اکثر ہیں مثلا سورۃ البقرۃ میں ارشاد ہوا: (وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ)[البقرة: ۲۲۰] اور: (وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ) اور آل عمران میں اللہ کا فرمان: (قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ)[آل عمران: ۷۳] اور: (لٰكِنَّ اللهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ)[آل عمران: ۱۷۹] اور سورہ النساء میں اللہ کا فرمان: (إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)[النساء: ۴۸] جہاں تک سورہ انعام میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْشَاءَ اللّٰهُ مَآأَشْرَكْنَا وَلَآ اٰبَآؤُنَا)[۱۴۸] تو اس کے ساتھ معتزلہ نے تمسک کیا اور کہا اس میں اہلِ سنت کا رد ہے، جواب یہ ہے کہ اہل سنت نے اصل کے ساتھ تمسک کیا ہے جس پر براہین قائم ہیں اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ ہر مخلوق کا خالق ہے اور مستحیل ہے کہ مخلوق کوئی شئ تخلیق کرے اور ارادۂ خلق میں شرط ہے اور شرط کے بغیر ثبوت مشروط مستحیل ہے تو جب مشرکین نے معقول کی معاندت اور منقول کی تکذیب کی جو رسل ان کے پاس لے کر آئے اور اس کے ساتھ حجت کا الزام کیا اور مشیت اور تقدیرِ سابق کے ساتھ تمسک کیا اور یہ مردود حجت ہے اس لئے کہ تقدیر کا سہارا لے کر شریعت کا بطلان نہیں کیا جا سکتا، احکام کا عباد پر جریان ان کے اکساب کے لحاظ سے ہے تو جس پر معصیت مقدر کی گئی تو یہ اس امر کی علامت ہے کہ اس کے لئے عقاب مقدر ہے الا یہ کہ اللہ غیر مشرکین میں سے کسی کی مغفرت چاہے اسی طرح جس پر طاعت مقدر کی گئی تو یہ اس امر کی علامت ہے کہ اس کیلئے ثواب مقدر ہے (محشی لکھتے ہیں اس قول سے نفیِ اسباب کا شبہ ہوسکتا ہے جو باطل ہے اس لئے کہ عقیدہ اور شریعت میں مقدر ہے کہ معصیت عقاب کا اور طاعت ثواب کا سبب ہے اور اللہ تعالیٰ نے سب کو مقدر کیا ہے اور بندے کیلئے اختیار میں مشیت رکھی ہے وگرنہ تو کہا: إِنَّ اللّٰهَ

لَایَظْلِمُ بِثْقَالَ ذَرَّۃٍ و إِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفُهَا وَيُؤتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجراً عَظِيماً ، اور : وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحداً)

حرف المسئلہ یہ ہے کہ معتزلہ نے خالق کومخلوق پر قیاس کیا جو کہ باطل نظریہ ہے اسلئے کہ مخلوق اگر اپنے مطیع کی معاقبت کرے گی تو ظالم شمار ہوگی کیونکہ وہ اس کی مالک نہیں اور خالق اگر اپنے مطیع کو عذاب دے تو وہ ظالم شمار نہ ہوگا اسلئے کہ سبھی اس کی ملک ہیں پس اسی کیلئے سارا امر ہے وہ جو چاہے کرتا ہے اور اپنے کسی فعل بارے مسئول نہیں ! راغب لکھتے ہیں اس امر پر دال کہ سارے امور اللہ کی مشیت پر موقوف ہیں اور بندوں کے افعال اس کے ساتھ متعلق اور اس پر موقوف ہیں جو لوگوں کا تمام افعال میں اسکے ساتھ تعلیقِ استثناء پہ اجتماع منعقد ہوا، ابونعیم نے حلیہ میں زہری کے ترجمہ میں ابن اخی زہری عنہ کے حوالے سے نقل کیا کہ حضرت عمر حضرت لبید کی یہ نظم پڑھنے پڑھانے کا حکم دیتے تھے جس کے یہ اشعار ہیں:

(إِنَّ تقویٰ رَبِّنا خیر نفل — و بإذنِ الله ریثی و عجل
أَحْمَدُ اللهَ فلا نِدَّ لَه — بِيَدَيْهِ الخير ما شاءَ فَعَل
مَنْ هَدَاهُ سبل الخير اهتدی — ناعم البال وَمَنْ أشاءَ أَضَلَّ)

(ترجمہ: بے شک ہمارے رب کا تقوی بہترین عطیہ ہے اور اللہ کی اذن سے ہی حیات و ممات ہے، میں اسکی تعریف کرتا ہوں، اسکا کوئی شریک نہیں، اسکے دونوں ہاتھوں میں خیر ہے جو چاہے وہ کرتا ہے، جسے اس نے خیر کے راستوں کی ہدایت دی وہ مہتدی اور مطمئن دل والا ہوا، اور جسے اس نے چاہا گمراہ کیا)

معتزلہ اور اہل سنت کے درمیان حرفِ نزاع یہ ہے کہ اہلِ سنت کے نزدیک ارادہ علم کے تابع ہے جبکہ ان کے ہاں امر کے تابع ہے اہلِ سنت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (يُرِيْدُ اللهُ أَنْ لَايَجْعَلَ لَهُمْ حَظّاً فِي الآخِرَةِ)[آل عمران: ۱۷۶] ابن بطال کے بقول بخاری کی غرض مشیت وارادہ کا اثبات ہے اور دونوں ہم معنی ہیں اور اس کا ارادہ صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے، معتزلہ کا زعم ہے کہ یہ اس کی صفاتِ فعل میں سے ہے لیکن یہ فاسد ہے اس لئے کہ اس کا ارادہ اگر محدث ہو تو یہ اس امر سے خالی نہیں کہ اس کا احداث اپنے آپ میں کرے یا اپنے غیر میں؟ یا پھر دونوں میں یا دونوں میں نہیں، ثانی اور ثالث محال ہے کیونکہ یہ حوادث کیلئے محل نہیں اور ثانی بھی فاسد ہے کیونکہ لازم آتا ہے کہ غیرِ ارادہ کیلئے وہ مرید ہو اور یہ بھی باطل ہے کہ باری تعالیٰ مرید ہو کیونکہ مرید وہ جس سے ارادہ صادر ہو اور یہ بھی باطل ہے کہ وہ عالم ہو اگر غیر میں وہ اِحداث علم کرے، حقیقتِ مرید یہ ہے کہ ارادہ اسی سے ہو نہ کہ اس کے غیر سے

اور رابع باطل ہے اس لئے کہ یہ بنفسہا اس کے قیام کو مستلزم ہے اور جب یہ اقسام فاسد ہوئیں تو یہ کہنا صحیح ہوا کہ وہ ارادہِ قدیمہ کے ساتھ مرید ہے جو قائم بذاتہ صفت ہے اور یہ متعلق ہوگی اس کے ساتھ جس کا مراد ہونا صحیح ہوا تو اس کا وقوع اس کے ارادہ سے نہ ہوا، کہتے ہیں یہ مسئلہ اس قول پر مبنی ہے کہ اللہ سبحانہ بندوں کے افعال کا خالق ہے اور وہ وہی کچھ کرتے ہیں جو اس کی مشیت ہو ،اسی پر یہ قولہ تعالیٰ دال ہے: (وما تَشَاؤُونَ إِلا أَنْ يَشَاءَ اللهُ) اور دیگر آیات ! اورفرمایا: (ولو شاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوْا) پھر اسے اس قولہ تعالیٰ کے ساتھ موکد کیا: (وَلٰكِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيْدُ)[البقرة : ۲۵۳] تو دلالت ملی کہ ان سے واقع اقتتال اس کا فعل ہے کیونکہ وہ اس کیلئے مرید ہے اور جب ان کے اقتتال کا وہی فاعلِ (حقیقی) ہے تو ان کی مشیت بھی اس کے ارادہ کے تحت ہے اور وہی اسکا فاعل ہے تو اس آیت کے ساتھ ثابت ہوا کہ کسبِ عباد در اصل اللہ کی مشیت و ارادہ کے ساتھ ہے اور اگر وہ اس کے وقوع کا

مرید نہ ہوتو یہ واقع بھی نہ ہو

ان کے بعض نے کہا ارادہ دو اقسام پر ہے: ارادۂ امر و تشریع اور ارادۂ قضاء و تقدیر تو اول طاعت و معصیت سے متعلق ہے چاہے اس کا وقوع ہو یا نہ ہو اور دوسری جمیع کائنات کو شامل اور جمیع حادثات کو محیط ہے طاعۃً اور معصیۃً! اول کی طرف یہ آیت اشارت کناں ہے: (يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)[البقرة : ۱۸۵] اور ثانی قسم کی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے: (فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَيِّقاً حَرَجاً)[الأنعام: ۱۲۵] بعض نے ارادہ و رضا کے مابین تفرقہ کیا اور کہا اللہ تعالی وقوعِ معصیت کا مرید (یعنی یہ اس کے ارادہ کے تحت) ہے مگر وہ اس پر راضی نہیں کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: (وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا) [السجدة: ۱۳] اس آیت سے بھی تمسک کیا: (وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) [الزمر: ۷] اہل سنت نے جواب میں طبری وغیرہ کے ثقات رجال کی سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کردہ قولہ تعالیٰ: (إِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) کی تفسیر میں روایت پیش کی جس میں ہے: (يعني بعباده الكفار الذين أراد الله أن يُطَهِّرَ قلوبهم بقولهم لا إله إلا الله) (یعنی عباد سے مراد کفار ہیں جن کے دلوں کی تطہیر ان کے لا الہ الا اللہ کہہ دینے سے چاہی) تو اس نے اپنے مخلص بندوں کا ارادہ کیا جن کے بارہ میں کہا: (إِنَّ عِبَادِيْ لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ)[الإسراء: ۶۵] تو ان کی طرف ایمان کو محبب کیا اور ان پر کلمۂ تقوی لازم کیا جو(شهادة أن لا إله إلا الله) ہے

معتزلہ آیت(وما تَشَاؤُوْنَ إلا أَنْ يَشَاءَ اللهُ) کی بابت کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (وما تشاؤون الطاعة إلا أن يشاء الله قسر كم عليها) (یعنی تم نہیں چاہتے کہ طاعت کرو الا یہ کہ اللہ تمہیں اس پر مجبور کرنا چاہے) تعقب کیا گیا کہ اگر ایسا ہوتا تو(ما شاء) کی بجائے(إلا أن يشاء) کہتا کیونکہ حرفِ شرط استقبال کیلئے ہے اور مشیت کا قسر کی طرف پھیرنا تحریف ہے، آیتِ ہذا کیلئے اس سے کسی شئ کا اِشعار نہیں، آیت میں مذکور در اصل کسباً مشیت الاستقامت ہے جو بندوں سے مطلوب ہے، قولہ تعالی: (تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ)[آل عمران: ۲۶] کے بارہ میں کہا یعنی اسے بادشاہت عطا کرتا ہے جس کی حکمت مقتضی ہوتی ہے، ان کی مراد یہ کہ حکمت مصلحت کی رعایت کی مقتضی ہوتی ہے اور اللہ کی نسبت اس کے وجوب کا وہ ادعاء کرتے ہیں، اللہ ان کے اس قول سے بلند ہے، ظاہرِ آیت یہ ہے کہ وہ بادشاہت جسے چاہے عطا کرے چاہے وہ ایسی صفات سے متصف ہو جو صالح للملک میں ہونی چاہیں یا نہ ہو! بغیر استحقاق، وجوب اور اصلح کی رعایت کرتے ہوئے بلکہ وہ تو ایسوں کو بھی بادشاہت عطا کرتا ہے جو اس کے ساتھ کفر کرتے ہیں اور انہیں بھی جو اس کی نعمتوں کا کفران کرتے ہیں حتی کہ (آخر کار) اللہ انہیں ہلاک کر ڈالتا ہے جیسے نمرود اور فراعنہ! اور کئی دفعہ جب چاہے اپنے پر ایمان رکھنے والوں اور اپنے دین کے داعی لوگوں کو بادشاہت سے نوازتا ہے اور یہ اس کی طرف سے مخلوق پر مہربانی ہے جیسے حضرات یوسف، داود اور سلیمان علیہم السلام، اور ان دونوں امور میں اس کی حکمت اس کا علم ہے اور اس کے ارادہ کے ساتھ اس کے احکام اس کی مقدورات کی تخصیص ہے۔

(قال سعيد بن المسيب الخ) یہ بتمامہ تفسیر سورۃ القصص میں موصولا گزری وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی بعض مباحث الجنائز میں گزرے، معتزلہ کہتے ہیں (لا تهدى من أحببت الخ) کا معنی ہے کیونکہ (اے رسول) آپ مطبوع علی قلبہ (یعنی جس دل پر

مہر لگا دی گئی ہے) کو نہیں جانتے تو اس کے ساتھ لطف مقرون کر دیا جاتا ہے حتی کہ وہ قبولیت کا داعیہ بن جاتا ہے اور اللہ ہی مہتدین کا اعلم ہے جو اسکے قابل ہیں، تعقب کیا گیا کہ لطف جس کی طرف وہ استناد کرتے ہیں اس کی کوئی دلیل نہیں اور ان کی قابل اور غیر قابل سے مراد جس سے لذاتہٖ اس کا وقوع ہو نہ کہ اللہ کے حکم کے ساتھ اور قولہ (وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) سے مراد کہ جنہیں ازل میں اسکے ساتھ مخصص کیا۔

(یرید اللہ بکم الیسر الخ) یہ بھی ان آیات میں سے ہے جو معتزلہ کا ان کے موقف کیلئے متمسک ہیں تو کہا یہ دال ہے کہ اللہ معصیت کا ارادہ کرنے والا نہیں ہے ! تعقب کیا گیا کہ ارادہِ یسر کا (یہاں) معنی ہے سفر میں روزہ رکھنے اور اس کی شرط ملحوظ رکھتے ہوئے نہ رکھنے کے درمیان تخییر اور جس ارادہِ عسر کی نفی کی گئی یہ سفر میں تمام حالات میں روزہ رکھنے کو لازم کر دینا تو یہ لازم کر دینا واقع نہیں ہوتا کیونکہ وہ اس کا ارادہ کرنے والا نہیں ہے اسی سے حدیثِ مذکور سے اس کی تاخیر اور آیاتِ مشیت اور آیاتِ ارادہ کے مابین فصل میں حکمت ہے، قرآن کے کثیر مواضع میں ذکرِ ارادہ متکرر رہا ہے، اہلِ سنت کا اس امر پہ اتفاق ہے کہ نہیں واقع ہوتا مگر وہی جو اللہ کا ارادہ ہو اور وہ جمیع کائنات کیلئے ارادہ کرنے والا ہے اگرچہ اس کا آمر نہیں، معتزلہ کہتے ہیں اللہ تعالی شر کا ارادہ کرنے والا نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو (گویا) وہ شر کا طالب ہوا، ان کا زعم ہے کہ امر نفسِ ارادہ ہے اہلِ سنت پر الزام دھرا کہ انہیں یہ کہنا لازم ہے کہ فحشاء اللہ کیلئے مراد ہے (یعنی اس کا بھی وہ ارادہ کرنے والا ہے) حالانکہ چاہیے کہ اسے اس سے منزہ کیا جائے، اہلِ سنت اس سے یہ کہہ کر منفصل ہوئے کہ اللہ تعالی کبھی کسی شیٔ کا ارادہ کرنے والا ہوتا ہے تا کہ اس پر عقوبت دے کیونکہ ثابت ہے کہ اللہ نے آگ کی تخلیق کی اور اس کے اہل تخلیق کیے اسی طرح جنت اور اس کے اہل تخلیق کیے، معتزلہ کو الزام دیا کہ ان کے موقف کا مطلب ہوا کہ اللہ کی بادشاہی میں وہ کچھ واقع ہو رہا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا، کہا جاتا ہے کہ کوئی امامِ اہلسنت ایک معتزلی عالم سے مناظرہ کیلئے آئے مناظرہ شروع ہوا تو معتزلی نے کہا: (سبحانَ مَنْ تَنَزَّهَ عن الفحشاء) (یعنی پاک ہے جو فحشاء سے منزہ ہے) تو سنی نے کہا: (سبحان من لا یقع فی ملکه إلا ما یشاء) (یعنی پاک ہے وہ جس کی بادشاہی میں نہیں واقع ہوتا مگر جو وہ چاہے) تو معتزلی بولا کیا ہمارا رب چاہتا ہے کہ اس کی نافرمانی ہو؟ تو سنی نے جواب دیا تو کیا پھر ہمارے رب کی نافرمانی زبردستی کی جاتی ہے؟ معتزلی نے کہا آپ کی کیا رائے ہے اگر اللہ مجھے ہدایت سے روکتا اور میرے لئے ہلاکت کا فیصلہ کرتا ہے تو یہ میرے ساتھ احسان ہوتا یا اساءت تھی؟ سنی نے کہا اگر تجھے اس سے منع کیا جو تمہارے لئے تھا تب تو یہ اساءت ہے اور اگر وہ شیٔ تجھ سے روکی جو اس کی مِلک ہے تو وہ اپنی رحمت کے ساتھ جسے چاہے مختص کرے، اس پر وہ لاجواب ہوا، اس معلق حدیث کے بعد بخاری نے اسکے تحت سترہ احادیث نقل کی ہیں اور سب میں ذکرِ مشیت موجود ہے اور سب مختلف ابواب کے تحت ذکر کی جا چکی ہیں۔

علامہ انور باب (المشیئة والإرادة) کے تحت لکھتے ہیں متکلمین نے اللہ کی جناب میں ان دونوں کے اتحاد پر جزم کیا ہے (یعنی دونوں مترادف ہیں) تو مشیت جس کے ساتھ شیت ہو کسی شیٔ کی تو یہ مساوقۃ للعلم ہے یعنی اس کے مرتبہ میں، سوائے اسکے کہ علم وہ جس کے ساتھ انکشاف ہو اور یہ وہ ہے کہ شیت اس کے ساتھ نہیں ہوتی تو معلوم ہے کہ اللہ تعالی کی جناب میں خارج سے کچھ نہیں آتا لیکن یہ اللہ کا علم ہے جو موجدِ معلوم ہے، جہاں تک ارادہ ہے تو وہ سواء ایجاد و اعدام کے ساتھ متعقل ہے بالجملہ مشیت ارادہ سے قوی ہے حتی کہ اس سے فائق کوئی شیٔ نہیں اور اس مرتبہ میں صفتِ علم ہے، اس سے جانا کہ صفتِ مشیت اور علم وجودِ شیٔ پر متقدم ہیں

اور اللہ کی جناب میں مرتبہِ معلوم موجود نہیں مگر اس کی مشیت کی جانب سے بخلاف ممکنات کے توصفتِ مشیت کا معنی یہ ہے کہ اللہ کیلئے کوئی مستکرہ نہیں، تو اس سے فائق کوئی مخصص ومرجح نہیں تو یہ ارادہ پر متقدم صفت ہے۔

- 7464حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا دَعَوْتُمُ اللَّهَ فَاعْزِمُوا فِي الدُّعَاءِ وَلاَ يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ إِنْ شِئْتَ فَأَعْطِنِي فَإِنَّ اللَّهَ لاَ مُسْتَكْرِهَ لَهُ

طرفه - 6338 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص:۲۰۰)

(فاعزموا) یعنی جزم وتیقن سے مانگو اور تردد نہ کرو، (عزمت علی الشیء) سے جب اس کے فعل پر مصمم ارادہ ہو، بعض نے کہا عزم المسئلہ (الجزم بها من غير ضعف في الطلب) (یعنی اس کے ساتھ جزم کرنا طلب میں ضعف کے بغیر) بعض نے کہا یہ قبولیت کے بارہ میں اللہ کے ساتھ حسنِ ظن ہے، اس میں حکمت یہ ہے کہ تعلیق (یعنی یہ کہنا: اگر تو چاہے) میں مطلوب منہ اور مطلوب سے ایک طرح کی استغناء کا اظہار ہوتا ہے۔ (لا مستكره له) یعنی اس لئے کہ تعلیق غیرِ مشیت پر اسکے امکانِ اعطاء کا موہم ہے اور مشیت کے بعد نہیں مگر اِکراہ اور اللہ کیلئے کوئی مکرِہ نہیں، اس کی شرح کتاب الدعوات میں گزری۔

علامہ انور (ولايقولن أحد كم إن شئت الخ) کی بابت کہتے ہیں یعنی تم کسی مسئلہ میں ارخائے عنان نہیں کرتے کہ اللہ تعالی جس چیز کا چاہے فاعل ہے، چاہے تم کہو: (إن شئت) یا نہ کہو، اسے کوئی مجبور کرنے والا نہیں لہذا تمہارا یہ کہنا لغو ہے۔

- 7465حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي أَخِي عَبْدُ الْحَمِيدِ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ أَنَّ حُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلاَمُ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ طَرَقَهُ وَفَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةً فَقَالَ لَهُمْ أَلاَ تُصَلُّونَ قَالَ عَلِيٌّ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا أَنْفُسُنَا بِيَدِ اللَّهِ فَإِذَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَنَا بَعَثَنَا فَانْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ قُلْتُ ذَلِكَ وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيَّ شَيْئًا ثُمَّ سَمِعْتُهُ وَهْوَ مُدْبِرٌ يَضْرِبُ فَخِذَهُ وَيَقُولُ ﴿ وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾ .

أطرافه 1127، 4724، - 7347 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

کتاب التہجد میں یہ مشروحا گزری اس سے موضعِ دلالت یہ قولِ علی ہے: (إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا) اور اس کلام پر نبی اکرم کی تقریر حاصل ہوئی، شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں ان کے بھائی عبدالحمید ہیں جو ابوبکر کنیت کے ساتھ، نام کی نسبت زیادہ مشہور ہے سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں اسماعیل بن سلیمان سے بلاواسطہ بھی ان کا سماع ہے جیسا کہ متعدد مواضع میں گزرا۔

- 7466حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ حَدَّثَنَا هِلاَلُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ

أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ خَامَةِ الزَّرْعِ يَفِيءُ وَرَقُهُ مِنْ حَيْثُ أَتَتْهَا الرِّيحُ تُكَفِّئُهَا فَإِذَا سَكَنَتِ اعْتَدَلَتْ وَكَذَلِكَ الْمُؤْمِنُ يُكَفَّأُ بِالْبَلاَءِ وَمَثَلُ الْكَافِرِ كَمَثَلِ الأَرْزَةِ صَمَّاءَ مُعْتَدِلَةً حَتَّى يَقْصِمَهَا اللَّهُ إِذَا شَاءَ .

طرفه 5644 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۹،ص: ۲۵۳)

7467 - حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى الْمِنْبَرِ إِنَّمَا بَقَاؤُكُمْ فِيمَا سَلَفَ قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ كَمَا بَيْنَ صَلاَةِ الْعَصْرِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ أُعْطِيَ أَهْلُ التَّوْرَاةِ التَّوْرَاةَ فَعَمِلُوا بِهَا حَتَّى انْتَصَفَ النَّهَارُ ثُمَّ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا ثُمَّ أُعْطِيَ أَهْلُ الإِنْجِيلِ الإِنْجِيلَ فَعَمِلُوا بِهِ حَتَّى صَلاَةِ الْعَصْرِ ثُمَّ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا ثُمَّ أُعْطِيتُمُ الْقُرْآنَ فَعَمِلْتُمْ بِهِ حَتَّى غُرُوبِ الشَّمْسِ فَأُعْطِيتُمْ قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ قَالَ أَهْلُ التَّوْرَاةِ رَبَّنَا هَؤُلاَءِ أَقَلُّ عَمَلاً وَأَكْثَرُ أَجْرًا قَالَ هَلْ ظَلَمْتُكُمْ مِنْ أَجْرِكُمْ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لاَ فَقَالَ فَذَلِكَ فَضْلِي أُوتِيهِ مَنْ أَشَاءُ.

أطرافه 557، 2268، 2269، 3459، 5021، 7533 - (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۴۵۷)

یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری اس کے جملہ: (ذلك فضل أوتيه من أشاء) کی مناسبت سے اسے یہاں ذکر کیا اور قولہ (ذلك) کے ساتھ اشارہ دینے کیلئے جمیع ثواب کی طرف نہ کہ بس اسی قدر کی طرف جو مقابل عمل ہے جیسا کہ اہل اعتزال کا زعم ہے۔

7468 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ الْمُسْنَدِيُّ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ فَقَالَ أُبَايِعُكُمْ عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلاَ تَسْرِقُوا وَلاَ تَزْنُوا وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ وَلاَ تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلاَ تَعْصُونِي فِي مَعْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَأُخِذَ بِهِ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ لَهُ كَفَّارَةٌ وَطَهُورٌ وَمَنْ سَتَرَهُ اللَّهُ فَذَلِكَ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ وَإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص: ۲۳۶)

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6801، 6873، 7055، 7199، 7213 -

مبایعت بارے عبادہ بن صامت کی حدیث، کتاب الایمان میں اسکی شرح گزری یہاں اس کے جملہ: (إن شاء الله عذبه) کی وجہ سے ذکر کیا۔

7469 - حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ نَبِيَّ

اللَّهِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ لَهُ سِتُّونَ امْرَأَةً فَقَالَ لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى نِسَائِي فَلْتَحْمِلْنَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَلْتَلِدْنَ فَارِسًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَطَافَ عَلَى نِسَائِهِ فَمَا وَلَدَتْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةٌ وَلَدَتْ شِقَّ غُلَامٍ قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ لَوْ كَانَ سُلَيْمَانُ اسْتَثْنَى لَحَمَلَتْ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ فَوَلَدَتْ فَارِسًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

أطرافه 2819، 3424، 5242، 6639، - 6720 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۳۳۹)

احادیث الانبیاء میں اسکی شرح گزری اوران کی ازواج کی تعداد میں اختلاف کا بیان گزرا یہاں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا: (لو کان سليمان استثنیٰ) یعنی اگر ان شاءاللہ کہہ لیتے! دوسری روایت میں یہی الفاظ ہیں، استثناء کا ان شاءاللہ پر اطلاق حسبِ لغت ہے۔

- 7470حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ حَدَّثَنَا خَالِدٌ الْحَذَّاءُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَى أَعْرَابِيٍّ يَعُودُهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ عَلَيْكَ طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ قَالَ الْأَعْرَابِيُّ طَهُورٌ بَلْ هِيَ حُمَّى تَفُورُ عَلَى شَيْخٍ كَبِيرٍ تُزِيرُهُ الْقُبُورَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَعَمْ إِذًا

.أطرافه 3616، 5656، - 5662 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۳۴۶)

الطب میں اسکی شرح گزری۔ (طهور إن شاء الله) سے مناسبت ہے۔

- 7471حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ عَنْ حُصَيْنٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ حِينَ نَامُوا عَنِ الصَّلَاةِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ قَبَضَ أَرْوَاحَكُمْ حِينَ شَاءَ وَرَدَّهَا حِينَ شَاءَ فَقَضَوْا حَوَائِجَهُمْ وَتَوَضَّئُوا إِلَى أَنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَابْيَضَّتْ فَقَامَ فَصَلَّى .

طرفه - 595

ترجمہ: ابوقتادہ اس واقعہ میں جس میں صحابہ کرام نماز سے سوتے رہ گئے تھے، بیان کیا کہ نبی پاک نے فرمایا تھا کہ اللہ نے جب چاہا تمہاری ارواح کو قبض کر لیا اور جب چاہا انہیں واپس کر دیا تو صحابہ نے قضائے حاجات سے فارغ ہوکر وضوء کیا اور سورج چڑھ چکا تھا تو آپ کھڑے ہوئے اور نماز کرائی۔

یہاں مختصراً ذکر کیا اتم سیاق کے ساتھ کتاب الصلاۃ کے باب (الأذان بعد ذهاب الوقت) میں گزری ہے۔

علامہ انور (إن الله قبض أرواحكم حين شاء) کی بابت لکھتے ہیں بعض سلف سے منقول ہے کہ انسان میں دو روحیں ہوتی ہیں ایک عالمِ بیداری کیلئے اور ایک جو اس کی نیند کی حالت میں ادھر ادھر تیرتی رہتی ہے، میں کہتا ہوں ان حضرات کے پاس جب روح کے اطوار ملتئم نہ ہوئے تو تعددِ ارواح کی یہ بات کی حالانکہ دونوں حالتوں میں وہ ایک ہے فرق اس کے لئے صَرف کا ہے تو بیداری میں وہ عالمِ مشہود کی طرف مصروف ہے جبکہ حالتِ نوم میں اس سے متعطل ہوکر ایک اور عالم کی طرف مصروف کر دی جاتی ہے! معنائے قبض یہ نہیں کہ اللہ اسے لے جاتا ہے تا کہ تعدد کہنے کی ضرورت پیش آئے بلکہ اس کا معنی ہے عصر (یعنی نچوڑ لینا) تو جب اللہ اسے

قبض کرتا ہے یعنی جیسے (القطن المنفوش المتفنح)(یعنی جیسے دھنکی اور پھولی ہوئی روئی) قبض کی جاتی ہے تو وہ تمہارے ہاتھ میں منقبض ہو (یعنی سمٹ) جاتی ہے تو اکثر باطن میں اس کے افعال ظاہر ہوتے ہیں بنسبت ظاہر کے باطن کی طرف اس کے انزواء (یعنی سمٹنے) کی وجہ سے اور یہ قبض ہے جیسے شعبدہ بازوں کی جانب سے قبض ہے جیسا کہ تاریخ میں مذکور ہے، میری مراد نظر بندی ہے۔

- 7472حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَالأَعْرَجِ . وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَرَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ الْمُسْلِمُ وَالَّذِي اصْطَفَى مُحَمَّدًا عَلَى الْعَالَمِينَ فِي قَسَمٍ يُقْسِمُ بِهِ فَقَالَ الْيَهُودِيُّ وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْعَالَمِينَ فَرَفَعَ الْمُسْلِمُ يَدَهُ عِنْدَ ذَلِكَ فَلَطَمَ الْيَهُودِيَّ فَذَهَبَ الْيَهُودِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرَهُ بِالَّذِي كَانَ مِنْ أَمْرِهِ وَأَمْرِ الْمُسْلِمِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ بِجَانِبِ الْعَرْشِ فَلاَ أَدْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِي أَوْ كَانَ مِمَّنِ اسْتَثْنَى اللَّهُ .

أطرافه 2411، 3408، 3414، 6517، 6518، 7428 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

ایک مسلمان کے یہودی کو تھپڑ مارنے کے ذکر میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث، دو طرق سے ذکر کیا، (أو كان ممن استثنى الله) سے غرضِ ترجمہ ہے اسکے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ ہے: (**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰه**) ۔

- 7473حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ أَبِي عِيسَى أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةُ يَأْتِيهَا الدَّجَّالُ فَيَجِدُ الْمَلاَئِكَةَ يَحْرُسُونَهَا فَلاَ يَقْرَبُهَا الدَّجَّالُ وَلاَ الطَّاعُونُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

أطرافه 1881، 7124، - 7134 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اس کی کتاب الفتن میں شرح گزری، اس شیخ سے بخاری میں صرف یہی ایک حدیث تخریج کی ہے۔

علامہ انور (فلا يقربها الدجال ولا الطاعون إن شاء الله) کی بابت کہتے ہیں یہی ترتیب میں صواب ہے، دجال کا مدینہ میں عدم دخول حتمی امر ہے استثناء کا تعلق فقط دخولِ طاعون کے ساتھ ہے بعض رواۃ کی سوئے ترتیب سے تو ھم ہوا کہ دجال کا عدم دخول بھی امرِ متوقع ہے، حتمی نہیں مگر ایسا نہیں۔

- 7474حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ

الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ فَأُرِيدُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَنْ أَخْتَبِيَ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ

طرفه - 6304 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۱۴۲)

کتاب الدعوات کے اوائل میں اس کی شرح گزری۔

7475 - حَدَّثَنَا يَسَرَةُ بْنُ صَفْوَانَ بْنِ جَمِيلٍ اللَّخْمِيُّ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي عَلَى قَلِيبٍ فَنَزَعْتُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ أَنْزِعَ ثُمَّ أَخَذَهَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ فَنَزَعَ ذَنُوبًا أَوْ ذَنُوبَيْنِ وَفِي نَزْعِهِ ضَعْفٌ وَاللَّهُ يَغْفِرُ لَهُ ثُمَّ أَخَذَهَا عُمَرُ فَاسْتَحَالَتْ غَرْبًا فَلَمْ أَرَ عَبْقَرِيًّا مِنَ النَّاسِ يَفْرِي فَرِيَّهُ حَتَّى ضَرَبَ النَّاسُ حَوْلَهُ بِعَطَنٍ .

أطرافه 3664، 7021، - 7022 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۳۸۹)

مناقبِ عمراور الفتن میں اس کی شرح گزری۔(حدثنا إبراهيم بن سعد عن الزهري) يعقوب بن ابراہیم بن سعد عن ابیہ نے مخالفت کرتے ہوئے: (عن صالح بن كيسان عن الزهري) کہا اسے مسلم نے نقل کیا، ابومسعود نے اس طرف توجہ دلائی ان سے قبل اسماعیلی نے تعقب کرتے ہوئے لکھا یہ ابراہیم عن صالح عن زہری سے ہی معروف ہے پھر اسے انہی حضرات کے واسطوں کے ساتھ عن ابراہیم بن سعد سے بھی اس طرح نقل کیا اور کہا غلطی پر ان کا اکٹھ بعید ہے! برقانی کہتے ہیں ہر جس نے اسے ابراہیم سے نقل کیا اس نے ان کے اور زہری کے مابین صالح کا واسطہ ذکر کیا ہے۔

7476 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَتَاهُ السَّائِلُ وَ رُبَّمَا قَالَ جَاءَهُ السَّائِلُ أَوْ صَاحِبُ الْحَاجَةِ قَالَ اشْفَعُوا فَلْتُؤْجَرُوا وَيَقْضِي اللَّهُ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ مَا شَاءَ .

أطرافه 1432، 6027، - 6028 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۳۳۷)

اسی سند کے ساتھ یہ کتاب الادب میں مشروحاً گزری ہے اس کے جملہ: (ويقضى الله على لسان رسوله ما شاء) سے غرضِ ترجمہ ہے، یعنی وحی یا الہام کے ذریعہ اللہ تعالی اپنے رسول کی زبان پہ ظاہر کرتا ہے وہ جس کا وقوع اس کے حسبِ علم مقدر کے مطابق ہوتا ہے۔

7477 - حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَقُلْ أَحَدُكُمُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي إِنْ شِئْتَ ارْحَمْنِي إِنْ شِئْتَ ارْزُقْنِي إِنْ شِئْتَ وَلْيَعْزِمْ مَسْأَلَتَهُ إِنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ لَا مُكْرِهَ لَهُ

طرفه - 6339 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۲۰۱)

کتاب الدعوات میں اس باب کے آغاز میں ذکر کردہ حدیثِ انس کے ساتھ اس کی شرح گزری۔

- 7478حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عَمْرٌو حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ تَمَارَى هُوَ وَالْحُرُّ بْنُ قَيْسِ بْنِ حِصْنٍ الْفَزَارِيُّ فِي صَاحِبِ مُوسَى أَهُوَ خَضِرٌ فَمَرَّ بِهِمَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ الْأَنْصَارِيُّ فَدَعَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ إِنِّي تَمَارَيْتُ أَنَا وَصَاحِبِي هَذَا فِي صَاحِبِ مُوسَى الَّذِي سَأَلَ السَّبِيلَ إِلَى لُقِيِّهِ هَلْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَذْكُرُ شَأْنَهُ قَالَ نَعَمْ إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بَيْنَا مُوسَى فِي مَلَإٍ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ هَلْ تَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنْكَ فَقَالَ مُوسَى لَا فَأُوحِيَ إِلَى مُوسَى بَلَى عَبْدُنَا خَضِرٌ فَسَأَلَ مُوسَى السَّبِيلَ إِلَى لُقِيِّهِ فَجَعَلَ اللَّهُ لَهُ الْحُوتَ آيَةً وَقِيلَ لَهُ إِذَا فَقَدْتَ الْحُوتَ فَارْجِعْ فَإِنَّكَ سَتَلْقَاهُ فَكَانَ مُوسَى يَتْبَعُ أَثَرَ الْحُوتِ فِي الْبَحْرِ فَقَالَ فَتَى مُوسَى لِمُوسَى أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ قَالَ مُوسَى ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِي فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا فَوَجَدَا خَضِرًا وَكَانَ مِنْ شَأْنِهِمَا مَا قَصَّ اللَّهُ .(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۱۱۲)

أطرافه 74، 78، 122، 2267، 2728، 3278، 3400، 3401، 4725، 4726، 4727، - 6672

کتاب التفسیر میں اس کی شرح گزری کچھ مباحث العلم میں گزرے شیخ بخاری مسندی ہیں اور ان کے شیخ ابوحفص عمرو بن ابو سلمہ تنیسی ہیں ان کے والد ابوسلمہ کے نام سے واقف نہ ہو سکا، (سَتَجِدُنِیْ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ صَابِراً) سے غرضِ ترجمہ ہے اس میں اشارہ ہے کہ ان کے یہ کہنے میں رجائے نجاح اور غالباً وقوع مطلوب ہے اور کبھی یہ متخلف ہوتا ہے اگر اللہ نے اس کا وقوع مقدر نہ کیا ہو جیسے دوسری حدیث میں اس کی مثال آئے گی۔

- 7479حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ .وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ نَنْزِلُ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِخَيْفِ بَنِي كِنَانَةَ حَيْثُ تَقَاسَمُوا عَلَى الْكُفْرِ يُرِيدُ الْمُحَصَّبَ

أطرافه 1589، 1590، 3882، 4284، - 4285 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۵۱۲)

یہ اتم سیاق کے ساتھ مع الشرح کتاب الحج میں گزری۔

- 7480حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرٍو عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ حَاصَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَهْلَ الطَّائِفِ فَلَمْ يَفْتَحْهَا فَقَالَ إِنَّا قَافِلُونَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَالَ الْمُسْلِمُونَ نَقْفُلُ وَلَمْ نَفْتَحْ قَالَ فَاغْدُوا عَلَى الْقِتَالِ فَغَدَوْا فَأَصَابَتْهُمْ جِرَاحَاتٌ. قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَكَأَنَّ ذَلِكَ أَعْجَبَهُمْ فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

طرفاه 4325، - 6086 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ٦،ص: ٣٤٨)

محاصرہِ طائف کے بارہ میں ابن عمر کی حدیث جس کی المغازی میں شرح گزری اور اس کے تابعی ابو العباس کی بابت اختلاف کا بیان بھی کہ کیا یہ ابن عمر سے ہے یا ابن عمرو سے؟ وجہِ صواب بھی ذکر کی۔

- 32 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾

(اس آیتِ کریمہ کی تفسیر میں)

وَلَمْ يَقُلْ مَاذَا خَلَقَ رَبُّكُمْ وَقَالَ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ وَقَالَ مَسْرُوقٌ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ إِذَا تَكَلَّمَ اللَّهُ بِالْوَحْيِ سَمِعَ أَهْلُ السَّمَوَاتِ شَيْئًا فَإِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ وَسَكَنَ الصَّوْتُ عَرَفُوا أَنَّهُ الْحَقُّ وَنَادَوْا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَ يُذْكَرُ عَنْ جَابِرٍ عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ أُنَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يَحْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الدَّيَّانُ (اور یہ نہیں کہا کہ تمہارے رب نے کیا چیز تخلیق کی ہے؟ اور اللہ نے قرآن میں کہا: کون ہے جو اسکے پاس شفاعت کرے مگر اسکی اذن سے، مسروق ابن مسعود سے راوی ہیں کہ جب اللہ وحی کے ساتھ تکلم فرماتا ہے تو اہلِ ساوات ایک شیٔ سنتے ہیں تو جب ان کے دلوں سے خوف کی یہ کیفیت دور ہوتی ہے اور آواز تھم جاتی ہے تو جان لیتے ہیں کہ یہ کلامِ حق ہے اور وہ ندا دیتے ہیں کہ تمہارے رب نے کیا کہا؟ جواب ملتا ہے حق کہا، جابر عن عبداللہ بن انیس سے منقول ہے کہ میں نے نبی پاک سے سنا کہتے تھے اللہ لوگوں کو اکٹھا کرے گا تو ایسی آواز کے ساتھ انہیں ندا دے گا جسے دور سے بھی ایسے ہی سنا جائے گا جیسے قریب سے، کہ میں ہوں حقیقی بادشاہ! میں ہوں اعمال کا بدلہ دینے والا)

(لمن أذن له الخ) آخرِ آیت تک ذکر کیا پھر کہا: (ولم يقل ما ذا خلق ربكم) ابن بطال کہتے ہیں اس کے ساتھ بخاری نے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول قدیم لذاتہٖ اس کی صفات کے ساتھ قائم ہے وہ ہمیشہ سے اس کے ساتھ موجود ہے اور ہمیشہ رہے گا مخلوقین سے مشابہ نہیں (محشی لکھتے ہیں یہ اشاعرہ کے کلام اللہ بارے رائے کی تقریر ہے، ان کے نزدیک اس سے مراد معنائے نفسی ہے جو قائم بذات اللہ ہے! صائب یہ ہے کہ کلام اللہ اللہ کی صفاتِ کمال میں سے ایک صفت اور اس کی نوع قدیم ہے لیکن اس کے اجزاء متجدد [یعنی مختلف ادوار میں ظہور پذیر ہونے والے] ہیں کیونکہ اس کی مشیت کے ساتھ مرتبط ہے تو وہ جب چاہے اور جو چاہے اور جیسے چاہے تکلم کرتا ہے، یہی اہلِ سنت کا موقف ہے اور بخاری اس فاسد اعتقاد سے منزہ ہیں) معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے جو اللہ کی صفتِ کلام کی نفی کرتے ہیں اسی طرح کلابیہ کا ان کے موقف میں کہ یہ فعل وتکوین سے کنایہ ہے، عربوں کے اس قول سے

تمسک کیا: (قُلتُ بيدي هذا أي حر كتها) (یعنی ہاتھوں کو حرکت دی) اس امر سے احتجاج کیا کہ کلام نہیں سمجھی جاتی مگر اعضاء وزبان کے ساتھ اور باری تعالیٰ اس سے منزہ ہے تو بخاری نے حدیثِ باب اور یہ آیت کے ساتھ ان کا رد کیا ہے اس میں ہے کہ جب ان کا فزع دور ہوگا تو اوپر والوں سے کہیں گے: (ماذا قال ربكم) تو یہ اس امر پر دال ہے کہ انہوں نے ایک قول سنا مگر اپنی فزع کی وجہ سے اس کا معنی نہ سمجھ سکے تبھی کہا: (منا ذا قال الخ) یہ نہیں کہا: (ما ذا خلق الخ) اسی طرح ان سے اوپر والے فرشتوں نے یہ کہہ کر جواب دیا: (قالوا الحق) اور حق ذات کی دوصفتوں میں سے ایک ہے جس پر اس کا غیر جائز نہیں اس لئے کہ اس کی کلام پر باطل جائز نہیں تو اگر یہ خلق یا فعل ہوتا تو وہ (مثلا) کہتے: (خلق إنسانا وغيره) تو جب اسے اس چیز کے ساتھ موصوف کیا جس کے ساتھ کلام کو موصوف کیا جاتا ہے تو جائز نہیں کہ قول بمعنی تکوین ہو اھ

بقول ابن حجر یہ جو کلابیہ کی طرف منسوب کیا یہ ان کی کلام سے بعید ہے، یہ دراصل بعض معتزلہ کہ کلام ہے، بخاری نے (خلق أفعال العباد) میں ابوعبید قاسم بن سلام سے نقل کیا کہ مریسی نے آیت: (إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ)[النحل: ۴۰] کی بابت کہا کہ یہ عربوں کے اس قول کی مانند ہے: (قالَتِ السماءُ فأمْطَرَتْ) اور (قال الجدارُ هكذا) جب دیوار کچھ لڑھک جائے، تو (إذا أردنا) کا معنی ہے: (إذا كوّناه) ابوعبید نے ان کا تعقب کیا کہ یہ اغلوط ہے اس لئے کہ قائل جب کہے: (قالت السماء) تو یہ کلام صحیح نہ ہوگی حتی کہ (فأمطرت) (بھی ساتھ) کہے بخلاف کسی کے: (قال الإنسان) کہنے کے تو اس سے یہ بات سمجھ آئے گی کہ اس نے کوئی بات کہی ہے تو اگر (فأمطرت) نہ کہا جائے تو یہ کلامِ باطل ہوگی کیونکہ آسمان کے لئے کوئی قول نہیں تو اسی طرف بخاری اشارت کناں ہیں اور یہ پہلا باب ہے جس میں بخاری نے کلام کے مسئلہ میں تکلم کیا ہے اور یہ بہت طویل موضوع ہے

مختلف فرق کے ائمہ نے اس بارے تفصیل سے بحث کی ہے اس کا ملخص وہ جو بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں لکھا کہ قرآن اللہ کی کلام ہے اور کلام اللہ اس کی صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے اور اس کی صفاتِ ذات میں سے کچھ بھی مخلوق نہیں اور نہ محدث اور حادث، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ) تو اگر قرآن مخلوق ہوتا تو کلمۂ کن کے ذریعہ مخلوق ہوتا اور مستحیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کسی شیٔ کے لئے قول بذریعہ قول (یعنی کلمہ کن کے ذریعہ) ہو کیونکہ اس صورت میں یہ قولِ ثانی کو موجب ہوگا اور پھر ثالث کو تو ایک تسلسل سا معرضِ وجود میں آئے گا اور یہ فاسد ہے، اللہ کا فرمان ہے: (ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ) تو قرآن کو تعلیم کے ساتھ خاص کیا اس لئے کہ یہ اس کی کلام وصفت ہے اور انسان کو تخلق کے ساتھ خاص کیا کیونکہ وہ اس کی تخلیق ومصنوع ہے، اگر یوں نہ ہوتا تو (خَلَقَ القُرآنَ وَالإنسَانَ) کہتا، اللہ کا دوسری آیت میں فرمان ہے: (وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا)[النساء: ۱۶۴] اور جائز نہیں کہ متکلم کی کلام اسکے غیر کے ساتھ قائم ہو، ایک آیت میں کہا: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا)[الشورى: ۵۱] تو اگر موجود نہیں مگر مخلوق کسی مخلوق شیٔ میں تو آیت میں مذکور وجوہ کے تمام خلق کے غیر اللہ سے اپنے سماع میں استواء کے مدنظر اشتراط کا کوئی مقصد نہ ہو

توجہمیہ کا یہ قول باطل ثابت ہوتا ہے کہ وہ غیر اللہ میں مخلوق ہے، ان کے قول کہ اللہ نے درخت میں کلام خلق کردی تھی تو اس

کے ساتھ حضرت موسیٰ سے ہمکلام ہوا تھا، پر لازم آتا ہے کہ جس نے بھی اللہ کی کلام فرشتہ یا نبی سے سنی وہ حضرت موسیٰ سے سماعِ کلام میں افضل ہو، یہ بھی لازم آئے کہ درخت نے یہ بات کہی جو اللہ نے قرآن میں ذکر کیا کہ: ﴿إِنَّنِیۡ أَنَا اللّٰهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعۡبُدۡنِیۡ﴾[طه : ۱۴] اللہ نے مشرکین کے اس قول پر ان کا انکار ورد کیا ہے: ﴿إِنۡ هٰذَا إِلَّا قَوۡلُ الۡبَشَرِ﴾ اور اس قولہ تعالیٰ کے ساتھ یہ معترض نہیں: ﴿إِنَّهُ لَقَوۡلُ رَسُوۡلٍ كَرِيۡمٍ﴾[الحاقة : ۴۰] کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ قول ہے جسے رسول کریم سے تلقی کیا، جیسے فرمایا: ﴿فَأَجِرۡهُ حَتّٰى يَسۡمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ﴾[التوبة :٦] اور نہ اس آیت کے ساتھ: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَاهُ قُرۡآنًا عَرَبِيًّا﴾ کہ اس کا معنی ہے: ﴿سَمَّيۡنَاهُ قرآنا﴾ (یعنی اسے قرآن کا نام دیا، یعنی ۔ جعلنا ۔ کا معنی خلقنا نہیں) اور یہ اس قولہ تعالیٰ کی مانند ہے: ﴿وَ تَجۡعَلُوۡنَ رِزۡقَكُمۡ أَنَّكُمۡ تُكَذِّبُوۡنَ﴾ اور قولہ: ﴿وَيَجۡعَلُوۡنَ لِلّٰهِ مَا يَكۡرَهُوۡنَ﴾[النحل: ۶۲] اور قولہ: ﴿مَا يَأۡتِيۡهِمۡ مِنۡ ذِكۡرٍ مِنۡ رَّبِّهِمۡ مُّحۡدَثٍ﴾[الأنبياء : ۲] تو مراد یہ ہے کہ اس کی تنزیل ہماری طرف محدث ہے نہ کہ قرآن خود! اسی کے ساتھ امام احمد نے احتجاج کیا تھا پھر بیہقی نے نیار بن مکرم کی روایت نقل کی کہ حضرت ابو بکر نے (ان مشرکین) کو سورۃ الروم سنائی تو کہنے لگے یہ تمہاری کلام ہے یا تمہارے صاحب کی، وہ کہنے لگے نہ یہ میری کلام ہے اور نہ میرے صاحب کی بلکہ یہ تو کلام اللہ ہے اس حدیث کا اصل ترمذی نے نقل کیا اور حکمِ صحت لگایا، حضرت علی نے (خوارج کے قول کہ آپ نے بندوں کو ثالث مان لیا، کے جواب میں) کہا تھا: ﴿ما حَكَّمۡتُ مخلوقاً ما حَكَّمۡتُ إِلَّا القرآن﴾ (یعنی میں نے کسی مخلوق کو ثالث نہیں بنایا، میں نے تو قرآن کو ثالث مانا ہے) سفیان بن عیینہ سے نقل کیا کہ میں نے عمرو بن دینار وغیرہ اپنے مشائخ سے سنا کہتے تھے قرآن اللہ کی کلام ہے، مخلوق نہیں ابن حزم الملل والنحل میں لکھتے ہیں اہلِ اسلام کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ سے کلام کی اور اس امر پر بھی کہ قرآن کلام اللہ ہے اسی طرح دیگر کتبِ منزلہ اور صحف بھی پھر باہم مختلف ہوئے تو معتزلہ نے کہا کلام اللہ مخلوق صفتِ فعل ہے اور اللہ نے حضرت موسیٰؑ سے ایک کلام کے ساتھ کلام کی جسے اس نے درخت میں محدَث کیا، احمد اور ان کے اتباع نے کہا کلام اللہ اس کا علم ہے جو لم یزل ہے اور یہ خلق نہیں، اشعریہ نے کہا کلام اللہ صفتِ ذات ہے جو لم یزل ہے اور مخلوق نہیں اور یہ اللہ کے علم کا غیر ہے اور اللہ کے لئے نہیں مگر کلامِ واحد، احمد کے لئے اس امر سے احتجاج کیا گیا کہ اس بات پر قاطع دلائل ہیں کہ مخلوق میں سے کوئی شیٔ کسی بھی طور اللہ کے مشابہ نہیں تو جب ہماری کلام ہمارا غیر ہے اور یہ مخلوق تھی تو واجب ہے کہ اللہ کی کلام اس کا غیر نہ ہو اور مخلوق نہ ہو،

اس کے مخالفین کے رد میں طویل بحث کی، ان کے غیر نے کہا اختلاف ہوا تو جہمیہ، معتزلہ، بعض زیدیہ، بعض مادیہ اور بعض خوارج نے کہا کہ اللہ کی کلام مخلوق ہے جس کی اپنی مشیت وقدرت کے ساتھ بعض اجسام میں تخلیق کی جیسے درخت میں جب موسیٰ علیہ السلام سے کلام کی، ان کے موقف کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تکلم نہیں کرتا اور جو اس کی طرف (کلام) منسوب کی گئی ہے تو یہ بطریق المجاز ہے، بقول معتزلہ وہ حقیقۃً تکلم کرتا ہے لیکن اس کلام کی وہ اپنے غیر میں تخلیق کرتا ہے، کلابیہ کہتے ہیں کلام صفتِ واحدہ قدیمۃ العین اللہ کی ذات کے لئے لازم ہے اسی طرح جیسے حیات اور وہ اپنی مشیت وقدرت کے ساتھ تکلم نہیں کرتا اور جس سے وہ ہم کلام ہوا ان کے لئے اس کی کلام (کا مطلب) اس کے لئے ادراک کا خلق ہے جس کے ساتھ اس نے کلام سنی اور اس کی حضرت موسیٰؑ کیلئے ندا لم یزل ہے لیکن اس ندا کو انہیں سنایا اس وقت جب ان سے مناجات کی، حنفیہ کے ابو منصور ماتریدی وغیرہ سے اس کا نحو منقول ہے لیکن کہا اللہ نے صوت کی تخلیق کی جب

انہیں پکارا تو انہیں اپنی کلام سنوائی، ان کے بعض نے زعم کیا کہ یہی ان سلف کی مراد تھی جنہوں نے کہا کہ قرآن غیر مخلوق ہے

ابن کلاب کا قول قابسی اور اشعری اور دونوں کے اتباع نے اخذ کیا اور کہا جب کلام قدیم لِعَیْنِہٖ اور ذاتِ باری کے لئے لازم ہے اور ثابت ہے کہ یہ مخلوق نہیں تو حروف قدیم نہیں ہیں کہ یہ متعاقِب ہیں (یعنی آگے پیچھے آتے ہیں) اور جو اپنے غیر کے ساتھ مسبوق ہو وہ قدیم نہیں ہوتا اور کلامِ قدیم قائم بالذات، غیر متعدد اور غیر متجزیٔ معنی ہوتا ہے بلکہ وہ واحد معنی ہے عربی میں اسے بیان و تعبیر کیا تو قرآن کہلایا اور عبرانی میں کیا تو مثلاً تورات کہلایا، بعض حنابلہ وغیرہم کا موقف ہے کہ صرف قرآنِ عربی کلام اللہ ہے اسی طرح تورات بھی اور اللہ لم یزل متکلم ہے جب اس کی مشیت ہو اور اس نے حروفِ قرآن کے ساتھ تکلم کیا اور اسے اپنی آواز میں سے سنوایا جسے چاہا فرشتوں اور انبیاء میں سے اور کہا کہ یہ حروف واصوات قدیمۃ العین اور لازمۃ الذات ہیں اور متعاقب نہیں بلکہ ازل سے اس کی ذات کے ساتھ قائم اور مقترن ہیں، مسبوق نہیں

تعاقب دراصل مخلوق کے حق میں ہے بخلاف خالق کے، ان میں سے اکثر اسی طرف میلان رکھتے ہیں کہ اصوات وحروف ہی قارئین کی جانب سے مسموع ہیں، ان میں سے کثیر نے اس کا انکار کیا کہ یہ قارئین سے مسموع نہیں، ان کے بعض نے کہا کہ وہ قرآنِ عربی کے ساتھ متکلم ہے اپنی مشیت وقدرت کے ساتھ حروف اور اپنی ذات کے ساتھ قائم اصوات کے ساتھ، اور وہ غیر مخلوق ہے لیکن ازل میں (اللہ اس کے ساتھ) متکلم نہیں ہوا، یہ ازل میں حادث کے وجود کے امتناع کے مدنظر کہا تو اس کی کلام فی ذاتہ حادث ہے نہ کہ محدث، کرامیہ کا موقف ہے کہ وہ بذاتہ حادث بھی ہے اور محدث بھی! فخر رازی نے المطالب العالیہ میں لکھا جن حضرات نے کہا کہ اللہ تعالیٰ ایسی کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کی ذات، مشیت اور اختیار کے ساتھ قائم ہے اور یہ نقلاً وعقلاً اصح الاقوال ہے اس کی تائید میں طول بیانی کی، جمہور سلف سے اس میں ترکِ خوض اور عدمِ تعمق اور اس قول پر اقتصار منقول ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور غیر مخلوق ہے پھر اس کے ماوراء سے سکوت اختیار کیا، مسئلہ لفظ پر آگے ایک جگہ بحث آئے گی۔

(وقال جل ذکرہ: من ذا الذی یشفع الخ) ابن بطال نے زعم کیا ہے کہ اس کے ساتھ اس کے سببِ نزول کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ وارد ہوا کہ انہوں نے جب کہا: (شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ الله الأصنام) (یعنی یہ بت اللہ کے ہاں ہمارے سفارشی ہیں) تو یہ آیت نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اِعلام کیا کہ اس کے دربار میں جو شفاعت کریں گے وہ فرشتے اور انبیاء ہوں گے اور وہ اللہ تعالیٰ کی اذن سے ہی شفاعت کریں گے جن کے بارہ میں انہیں اجازت ملے گی اھ بقول ابن حجر اس آیت کی بابت خصوصیت کے ساتھ میں کسی نقل سے واقف نہیں ہوں اور میرا خیال ہے بخاری نے اس کے ساتھ ان قائلین کے قول کی ترجیح ثابت کی ہے جو کہتے ہیں کہ قولہ: (عن قلوبھم) میں ضمیر ملائکہ کے لئے ہے اور قولہ: (ولا تنفع الشفاعۃ) میں فاعلِ شفاعت ملائکہ ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ ملائکہ کے وصف کے بعد کہا: (وَلَا يَشْفَعُوْنَ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهٖ مُشْفِقُوْنَ) بخلاف ان حضرات کے قول کے جن کا زعم ہے کہ ضمیر ان کفار کے لئے ہے جو اس قولہ تعالیٰ میں مذکور ہیں: (وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ اِبْلِيْسُ ظَنَّهٗ) جیسا کہ بعض مفسرین نے نقل کیا اور زعم کیا کہ تفزیع سے مراد مفارقتِ حیات کی حالت ہے اور ان کی اس کی اتباع یوم قیامت تک علی طریق المجاز مستصحب ہوگی اور: (قل ادعوا الخ) سے آخرِ آیت تک کا جملہ معترضہ ہے، اس قائل کا اس زعم پر حمل ہے کہ قولہ: (حَتّٰٓى اِذَا

فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ) غایت ہے جس کے لئے مغیا ضروری ہے تو دعویٰ کیا کہ اسے ذکر نہیں کیا، معتزلہ کے بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ قولہ: (زعمتم) سے مراد کفر ہے یعنی غایتِ تفزیع تک تم کفر میں پڑے رہے پھر تم نے اپنا زعم ترک کیا اور تم نے (قال الحق) کہا اور اس میں خطاب سے غیبت کی طرف التفات ہے! سیاقِ کلام سے مفہوم یہ ہے کہ وہاں ان لوگوں پر یہ فزع (یعنی گھبراہٹ) طاری ہو گی جو شفاعت کے امیدوار ہوں گے کہ آیا اذنِ شفاعت ملی گی یا نہیں؟

تو گویا کہ وہ ایک عرصہ گھبراہٹ کے ساتھ منتظر رہیں گے تو جب سب سے فزع دور کیا جائے گا اس کلام کے ذریعہ جو اللہ تعالیٰ اذنِ شفاعت دیتے ہوئے کہے گا تو سبھی خوش ہو جائیں گے اور (خوشی وشادمانی کے عالم میں) ایک دوسرے سے پوچھیں گے: (مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ) ای قولِ حق اور اس سے مراد اذنِ شفاعت ہے ان کے لئے جن کی بابت وہ راضی ہوگا بقول ابن حجر یہ سب اس حدیثِ صحیح ودیگر کثیر احادیث کے خلاف ہے جن میں سے بعض تفسیر سورۃ سبا میں ذکر ہوئیں، آگے ان کے طرف اشارہ کروں گا، اس کے اعراب بارے صحیح وہی جو ابن عطیہ نے کہا کہ مغیا محذوف ہے! گویا کہا گیا یہ شفعاء نہیں جو تم زعم کر رہے ہو بلکہ وہ تو اس کے ہاں اس کے امر کے لئے ممتثل ہوں گے تا آنکہ ان کے دلوں سے گھبراہٹ کا عالم دور کر دیا جائے اور ان سے مراد فرشتے ہیں اور یہی اس ضمن کی وارد احادیث کے مطابق ہے تو یہی معتمد ہے، جہاں تک اس کا تعقب کرنے والوں کا اعتراض کہ وہ تو ہمیشہ سے مطیع ہیں تو اس سے اس کے تاَول کا دفع لازم نہیں لیکن حقِ عبارت تھا کہ کہتے بلکہ وہ اس کے امر کے لئے خاضع، اس کی طرف سے جو ہوگا کے، مرتقب خوف کے عالم میں کہ کہیں یہ امرِ قیامت نہ ہو حتی کہ ان سے یہ کیفیت حضرت جبرئیل کے اِخبار کے ذریعہ دور کی جائے گی اس شئ کے ساتھ جس کا وہ رسل کو ابلاغ کا حکم دئے گئے۔

(وقال مسروق الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں بجائے (وسکن) کے (و ثبت) ہے، یہ تعلیق اسی طرح مختصرا ذکر کی اسے بیہقی نے الاسماء والصفات میں ابو معاویہ عن اعمش عن مسلم بن صبیح جو ابوالضحی ہیں کے طریق سے مسروق سے موصول کیا اسی طرح ہی اسے احمد نے معاویہ سے نقل کیا، اس میں ہے اللہ تعالیٰ جب وحی کے ساتھ تکلم فرمائے گا تو اہلِ آسمان آسمان کے لئے (صلصلة کجَرِّ السلسلة علی الصفاء) سنیں گے (یعنی ایسی جھنکار سی جیسے چٹان پر اگر زنجیر کھینچیں تو آواز پیدا ہوتی ہے) تو سب بے ہوش ہو جائیں گے یہی حالت برقرار رہے گی حتی کہ ان کے پاس حضرت جبرائیل آئیں گے تب ان کی گھبراہٹ رفع ہو گی تو وہ ان سے پوچھیں گے اے جبرائیل (ماذا قال ربکم الخ) تو سبھی حق حق کی صدائیں لگائیں گے! بیہقی کہتے ہیں اسے احمد بن شریح رازی، علی بن اشکاب اور علی بن مسلم تینوں نے ابو معاویہ سے مرفوعا نقل کیا ہے اسے ابوداؤد نے سنن میں ان سے نقل کیا، کہتے ہیں اسے شعبہ نے بھی اعمش سے موقوفا روایت کیا ان سے یہ مرفوعا بھی مروی ہے بقول ابن حجر اسی طرح حسن بن محمد زعفرانی نے بھی ابو معاویہ سے اسے مرفوعا روایت کیا اسے بخاری نے کتاب خلق افعال العباد میں ابو حمزہ سکری عن اعمش سے مسروق تک اسی سند کے ساتھ تخریج کیا، کہتے ہیں کون ہمیں اس آیت کی تفسیر بیان کرتا اگر ابن مسعود نہ ہوتے، ہم نے اس کی بابت ان سے پوچھا تھا تو یہی موقوفا ذکر کیا صحیح میں مذکور سیاق کے ساتھ پھر اسے حفص بن غیاث عن اعمش سے بھی نقل کیا، ابن ابوحاتم سے کتاب الرد علی الجہمیہ میں علی بن اشکاب سے مرفوعا اسے نقل کیا کہتے ہیں ابو معاویہ نے مسنداً یہی تحدیث کیا اور کوفہ میں میں نے اسے موقوفا پایا پھر اسے عبداللہ بن نمیر اور شعبہ کلاہما عن اعمش سے موقوفا نقل کیا اور

روایتِ شعبہ عن منصور و اعمش سے معاً اور ثوری عن منصور سے بھی اسی طرح! عبدالرحمٰن بن محمد محاربی اور جریر نے بھی اعمش سے اسے موقوفا نقل کیا اسے فضیل بن عیاض نے منصور عن ابوضحیٰ سے اور حسن بن عبید اللہ نخعی نے ابوضحیٰ سے مرفوعا نقل کیا اسے ابن ابو حاتم نے سدی کے طریق سے ابو مالک عن مسروق سے اسی طرح نقل کیا، ابوالحسن بن فضل ان احادیثِ صوت پر کلام کی بابت اپنے رسالہ میں ان سب طرق سے غافل رہے اور بخاری کے اس طریق پر اقتصار کیا تو ان حضرات کا ذکر کیا جنہوں نے اس پر کلام کی ہے اور نقل کیا کہ تعدیل پر جرح مقدم ہوتی ہے اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ ثقہ ہیں، صحیحین میں ان کی حدیث مخرج ہے اور پھر وہ اس کے ساتھ منفرد بھی نہیں، ابن دقیق العید نے ابن مفضل سے نقل کیا۔اور یہ ان کے والد کے شیخ بھی ہیں۔ کہ وہ ایسے راوی کی بابت جن کی روایت صحیحین میں تخریج ہو، کہا کرتے تھے کہ وہ (جاوز القنطرة) (لفظی ترجمہ: وہ پل عبور کر چکا، مراد یہ کہ اب چونکہ فنِ حدیث کے دو عظیم اماموں نے اس کے حوالے سے روایت تخریج کر دی ہے تو اب ان پہ جرح نہیں ہو سکتی) ابن دقیق العید نے یہ امر مقرر کیا کہ جن رواۃ سے تخریج پر شیخین متفق ہوں تو بالاتفاق بطریقِ استلزام ان کی عدالت ثابت ہے کیونکہ علمائے حدیث کا ان کی تخریج کردہ روایات کی صحت پر اتفاق ہے اور اس سے ان کے رواۃ کی عدالت لازم آتی ہے الا یہ کہ کوئی قادح علت متبین ہو اس طور کہ مفسرہ ہو اور تاویل کے قابل بھی نہ ہو۔

(سمع أهل السموات) ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں ہے: (سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا) بعض کے ہاں (الصفوان) ہے ثوری کی روایت میں بجائے (السلسلة) کے (الحديد) ہے شیبان بن عبدالرحمٰن عن منصور کی ابن ابو حاتم کے ہاں روایت میں ہے: (مثل صوت السلسلة) ان کی عامر شعبی عن ابن مسعود سے روایت میں ہے: (سمع من دونه صوتا كجر السلسلة) ابن ابو حاتم کی نواس بن سمعان سے روایت میں ہے جب اللہ تعالیٰ تکلم بالوحی کرتا ہے تو آسمانوں پر ایک لرزہ طاری ہو جاتا ہے: (أخذت السمواتِ رجفةٌ) یا کہا: (رعدةٌ شديدةٌ من خوف الله) جب اہلِ سماوات یہ سنتے ہیں تو (صعقوا وخرُّوا لله سُجَّداً) (یعنی بے ہوش ہو جاتے اور سجدہ کے عالم میں گر پڑتے ہیں) ابن ابو مالک کی روایت میں بھی (ويخرون سجدا) واقع ہوا اسی طرح سفیان اور ابن نمیر کی مشار الیہ روایت میں بھی یہ جملہ واقع ہے! شعبہ کی روایت میں واقع ہوا: (فيرون أنه من أمر الساعة فيفزعون) (یعنی خیال کرتے ہیں کہ قیامت کا معاملہ شروع ہو چکا ہے تو گھبرا جاتے ہیں)۔

(ويذكر عن جابر عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ أُنَيْسٍ الخ) انیس مصغر ہے یہ جہنی ہیں جیسا کہ کتاب العلم میں گزرا اور وہاں ذکر کردہ حدیثِ موقوف اس حدیثِ مرفوع کا ایک حصہ ہے وہاں صیغۂ جزم اور یہاں صیغۂ تمریض کے ساتھ اس کے ایراد کی حکمت کا بیان گزرا، کتاب الادب میں اسے تاما نقل کیا تھا احمد، ابو یعلی اور طبرانی نے اسے ہمام بن یحی عن قاسم بن عبدالواحد مکی عن عبداللہ بن محمد بن عقیل سے (أنه سمع جابر بن عبدالله) سے یہی قصہ نقل کیا، متنِ مرفوع کے شروع میں ہے: (يحشر الله الناس يوم القيامة ۔أو قال العباد ۔عراة غرلا بهما) کہتے ہیں ہم نے عرض کی بہم کیا ہے؟ فرمایا ان کے پاس کچھ نہ ہو گا پھر وہ انہیں ندا دے گا تو یہی ذکر کیا، الدیان کے بعد یہ زیادت کی: (لاينبغي لأحد من أهل النار أن يدخل النار وله عند أحد من أهل الجنة حق حتى أقصه منه) (یعنی دوزخی دوزخ اور جنتی جنت میں داخل نہ ہوں گے حتی کہ ان کے ایک دوسرے کے ذمہ عائد

بدلے نہ وصول کروائے جائیں) یہی اہلِ جنت کی بابت کہا اور آخر میں ہے: (حتی اللطمة) (یعنی حتی کہ تھپڑ کا بھی) آگے ہے: (قال قلنا کیف وإنا إنما نأتی عراۃ بهما؟ قال الحسنات و السیآت) (یعنی یہ بدلے کس چیز سے وصول کئے جائیں گے کیونکہ ہم تو بالکل تہی دست ہوں گے؟ فرمایا نیکیوں اور گناہوں کے۔ادل بدل۔ کے ساتھ) یہ سیاق احمد کا ہے جو یزید بن ہارون عن ہمام وعبید اللہ بن محمد بن عقیل سے نقل کیا، یہ مختلف فیہ ہیں ان کے متابعین کا کتاب العلم میں ذکر کیا تھا، غرلا کی تشریح الرقاق میں ابن عباس کی حدیث کے اثناء گزری اس میں بجائے (بهما) کے (حفاۃ) تھا، کہا گیا اس کا معنی ہے جن کے پاس کوئی شیَ نہ ہو، بعض نے کہا مجہول لوگ، بعض نے کہا: (المتشابهو الألوان) (یعنی متشابہ رنگوں والے) اول یہاں کے لئے موافق ہے۔

(فینادیهم بصوت الخ) اسے بعض ائمہ نے مجاز الحذف پر محمول کیا ای (یأمر من ینادی) بعض مثبثینِ صوت نے اسے مستبعد قرار دیا یہ کہہ کر کہ ان کے قول: (لیسمعه من بعد) میں اشارہ ہے کہ وہ مخلوقات میں سے نہیں کیونکہ اس کا مثل ان میں معہود نہیں اور یہ کہ ملائکہ پر اسے سن کر صعقہ طاری ہو جاتا ہے جیسا کہ آمدہ حدیث کی شرح کے اثناء آئے گا لیکن جب وہ ایک دوسرے سے اس کی سماعت کریں گے تو حالتِ صعقہ طاری نہ ہوگی، کہتے ہیں اس پر اللہ کی صوت اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے جو کسی غیر کی صوت سے مشابہ نہیں کیونکہ اس کی صوت میں سے کچھ بھی مخلوقین کی صفات کے مشابہ نہیں، یہی بخاری نے کتاب خلق افعال العباد میں مقرر کیا، ان کے غیر نے کہا: (ینادیهم) کا معنی ہے: (یقول) اور (بصوت) سے مراد اس کی ذات کے ساتھ غیر قائم مخلوق، اس کے عام ومعتاد مخلوق اصوات کہ جن کی بعید وقریب کی سماعت کے لحاظ سے تفاوت ظاہر ہوتا ہے، کے لئے خارق ہونے میں حکمت یہ ہے کہ تا کہ اعلام کرے کہ مسموع اللہ کی کلام ہے جیسا کہ موسی علیہ السلام سے جب اللہ تعالیٰ ہمکلام ہوا تو ان کی سماعتوں میں اللہ کی آواز تمام جہات سے آرہی تھی، بیہقی کہتے ہیں کلام جس کے ساتھ متکلم نطق کرتا ہے اسکے جی میں مستقر ہوتی ہے جیسا کہ قصہِ سقیفہ بارے حضرت عمر کی حدیث میں ہے جس کا سیاق کتاب الحدود میں گزرا اس میں تھا: (وکنت زَوَّرتُ فی نفسی مقالة) ایک روایت میں ہے: (هیأت فی نفسی کلاما) کہتے ہیں تو اسے اس کے ساتھ تکلم سے قبل کلام کہا، کہتے ہیں تو اگر متکلم ذی مخارج ہے تو اس کی کلام ذی حروف واصوات سنی جائے گی اور اگر غیرِ ذی مخارج ہے تو اس کا معاملہ اس کے برخلاف ہوگا اور باری تعالیٰ ذی مخارج نہیں تو اس کی کلام حروف واصوات کے ساتھ نہیں

(یہاں محشی لکھتے ہیں یہ باطل اور کلامِ الٰہی کی حقیقت کی نفی ہے تا کہ ثابت کریں کہ کلام اللہ ہی معنیٰ نفسی ہے اور اس پر وہ نہ حرف ہے اور نہ صوت! کتاب وسنت میں صحت کے ساتھ وارد اس کا رد کرتا ہے اس میں سے جو بخاری نے ذکر کیا کہ کلام اللہ مسموع ہے اور اس کے ہر حرف کے ساتھ وہ ماجور ہے جیسے کہا: حَتّٰى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِم قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ اور لغۃً کلام نہیں کہلاتی مگر جب وہ حروف واصوات کے ساتھ ہو جیسے بلند آواز کے ساتھ کہی گئی کلام کو نداء اور منخفض آواز کو مناجات کہنا صحیح ہے اور ان دونوں کا حضرت موسی کے لئے وقوع ہوا جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہوا: وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا تو اللہ تعالیٰ کی کلام حرف وصوت کے ساتھ ہے اور خلق کی کلام کے مشابہ نہیں، اس آیت کے عموم کے مدنظر: لیس کمثله شیء)

لیکن جب سامع اس کی فہم کرے گا تو اس کی بحروف واصوات تلاوت کرے گا پھر جابر عن عبد اللہ بن انیس کی حدیث نقل کی

اور کہا حفاظ نے ابن عقیل کی روایات کے ساتھ احتجاج کرنے میں ان کے سوئے حفظ کی وجہ سے باہم اختلاف کیا ہے اور نبی اکرم کی کسی صحیح حدیث میں ماسوائے ان کی حدیث کے صوت کا لفظ نہیں تو اگر یہ محفوظ ہے تو اپنے غیر کی طرف راجع ہے جیسا کہ سابق الذکر حدیثِ ابن مسعود میں اور مابعد حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے کہ ملائکہ حصولِ وحی کے وقت ایک صوت سنتے ہیں تو محتمل ہے کہ یہ صوت آسمان کی ہو یا اس فرشتہ کی جو وحی لے کر آتا ہے یا فرشتوں کے پروں کی! جب یہ سب محتمل ہے تو اس مسئلہ میں یہ نص نہیں، ایک اور جگہ لکھا راوی نے (فینادی نداء) سنا تو اسے صوت کے ساتھ تعبیر کیا اھ، یہ نفیِ صوت کرنے والے ائمہ کی کلام کا حاصل ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فرشتوں اور رسل میں سے کسی کو اپنی کلام نہیں سناتا بلکہ انہیں اس کا الہام کرتا ہے، نفی کے لئے احتجاج کا حاصل مخلوقات کی اصوات پر قیاس کی طرف رجوع ہے کیونکہ انہی کے بارہ میں معہود ہے کہ یہ ذی مخارج ہیں، اس میں جو (بعد وتکلف) ہے مخفی نہیں کیونکہ صوت کبھی غیر مخارج سے ہوتی ہے جیسے کبھی بغیر اتصال شعاعوں کے ہوتی ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا: یہ ہمیں تسلیم لیکن ہم قیاسِ مذکور سے منع کرتے ہیں اور خالق کی صفات کی مخلوق کی صفات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جب ان صحیح احادیث میں ذکرِ صوت ثابت ہے تو اس پر اس طور ایمان لانا واجب ہوا کہ یا تو تفویض ہو یا تاویل

(محشی لکھتے ہیں یہ جیسا کہ اس کا مثل گزرا نصوصِ صفات بارے اشاعرہ کے مسلک کا طرد ہے حافظ وغیرہ کو چاہئے تھا کہ جب احادیثِ صحیحہ میں کوئی صفت ثابت ہو تو تلقی بالقبول والتسلیم کریں اس وجہ پر جو اللہ عزوجل کے لئے لائق ہو اثباتاً بلا تمثیل، بلا تکییف، الخ جہاں تک تفویض وتاویل تو اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہ باطل ہے)۔ (الدیان) بقول حلیمی یہ قولہ (ملك یوم الدین) سے ماخوذ ہے اور وہ محاسب ومجازی ہے کسی عامل کا عمل ضائع نہ کرے گا اھ، ابو قلابہ کی مرسل روایت میں ہے: (البرُّ لا یَبْلیٰ والإثم لایُنسیٰ والدیان لایموت وکُنْ کما شئت کما تَدِینُ تُدانُ) (یعنی نیکی پرانی نہیں ہوتی اور نہ گناہ نظر انداز ہوگا اور دیان[یعنی بدلہ دینے والا] نہیں مرے گا اور جیسے چاہو رہو جیسا کرو گے ویسا بھرو گے) اس کے رجال ثقہ ہیں اسے بیہقی نے کتاب الزہد میں نقل کیا تفسیر سورۃ الفاتحہ میں اس طرف اشارہ کیا تھا، کرمانی کہتے ہیں معنی یہ ہے کوئی (حقیقی) بادشاہ نہیں مگر میں! اور کوئی مجازی نہیں ماسوائے میرے، یہ مبتدا کے خبر میں حصر سے ہے اور اس لفظ میں حیات، علم وارادہ اور قدرت وغیرہ کی صفات کی طرف اشارہ ہے اور دیگر اہل سنت کے ہاں متفق علیہا صفات آخر حدیث میں قولہ: (الحسنات و السیآت) سے مراد یہ ہے کہ متظالمین (یعنی ایک دوسرے پہ زیادتیاں کرنے والوں) کے درمیان قصاص نیکیوں اور بدیوں کے (ادل بدل کے)ساتھ ہوگا، اس کا بیان الرقاق میں گزرا، حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث میں مذکور تھا: (قِبلَ أخِیہِ مَظْلَمَۃٌ)۔

علامہ انور(ولا تنفع الشفاعۃ عندہ إلا لمن أذن لہ) کے تحت لکھتے ہیں اذن کے ساتھ ترجمہ قائم کیا اور وہ کلمہ یا کلام ہے۔

- 7481حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِاللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا قَضَى اللَّهُ الأَمْرَ فِي السَّمَاءِ ضَرَبَتِ الْمَلاَئِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَانًا لِقَوْلِهِ كَأَنَّهُ سِلْسِلَةٌ عَلَى صَفْوَانٍ قَالَ عَلِيٌّ وَقَالَ غَيْرُهُ صَفْوَانٍ يَنْفُذُهُمْ ذَلِكَ فَإِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ .

أطرافه 4701، 4701م ، - 4800 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۳۰۸)

7481م -قَالَ عَلِیٌّ وَحَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَمْرٌو عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ بِهَذَا قَالَ سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو سَمِعْتُ عِكْرِمَةَ حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ عَلِیٌّ قُلْتُ لِسُفْيَانَ قَالَ سَمِعْتُ عِكْرِمَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ لِسُفْيَانَ إِنَّ إِنْسَانًا رَوَى عَنْ عَمْرٍو عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ يَرْفَعُهُ أَنَّهُ قَرَأَ فُزِّعَ قَالَ سُفْيَانُ هَكَذَا قَرَأَ عَمْرٌو فَلاَ أَدْرِی سَمِعَهُ هَكَذَا أَمْ لاَ قَالَ سُفْيَانُ وَهِیَ قِرَاءَتُنَا

(آیت میں مذکور [فزع] کی قراءت کے بارہ میں بیان کیا ہے)

شیخ بخاری ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں یہ اسی سند ومتن کے ساتھ تفسیر سورۃ الحجر میں اتم سیاق کے ساتھ گزری ہے ،وہیں زیادہ شرح ہوئی۔ (یبلغ به النبی) تفسیر سورۃ سبأ کی حمیدی عن سفیان سے روایت میں تھا: (أن النبی ﷺ قال) ۔ (إذا قضی الله الأمر الخ) ابن مسعود کی اولا مذکور حدیث میں تھا: (إذا تکلم الله بالوحی) یہ طبرانی کی حدیثِ نواس بن سمعان میں ہے۔(ضربت الملائکة الخ) ابن مسعود کی حدیث میں ہے: (سمع أهل السماء الصلصلة)۔ (خضعانا)مصدر ہے جیسے غفران، یہ خطابی نے کہا ان کے غیر نے کہا یہ خاضع کی جمع ہے۔(قال علی)یعنی ابن مدینی۔ (صفوان ینفذهم) عیاض کہتے ہیں صفوان کو فاء کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے اور اس کا کوئی معنی نہیں دراصل غیر المبہم کے لئے مراد کیا، ینفذ یائے مفتوح اور ضمِ فاء کے ساتھ ہے ای (یعمیهم) بقول ابن حجر اسی طرح ابن ابو حاتم نے محمد بن عبداللہ بن زید عن ابن عیینہ سے اس زیادت کے ساتھ نقل کیا لیکن اس کے ساتھ یہاں مذکور (الغیر) کو مفسر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس سے مراد غیرِ سفیان ہیں، کرمانی نے اسے بلفظِ صفوان ذکر کیا انفاذ کے لفظ کی زیادت کے ساتھ ای (ینفذ الله ذلك القول إلی الملائکة) (یعنی اللہ اس قول کو فرشتوں تک پہنچاتا ہے) یا نفوذ سے ای (ینفذ ذلك إلیهم أوعلیهم) (یعنی یہ ان تک نفوذ کراتا ہے) پھر کہا محتمل ہے کہ غیرِ سفیان مراد ہوں جنہوں نے کہا صفوان فاء کی زبر کے ساتھ ہے تو اختلاف زبر اور سکون میں ہے اور (ینفذهم) (اس لحاظ سے) غیر کے ساتھ مختص نہیں بلکہ سفیان اور ان کے غیر کے درمیان مشترک ہے اھ، بقول ابن حجر اس روایت میں علی کا سیاق اس احتمال کا مخالف ہے لیکن میری ذکر کردہ روایتِ سفیان میں (ینفذهم) کی زیادت موجود ہے تو ان کے کہے کی اس سے تقویت ہوتی ہے۔

(قال علی وحدثنا سفیان الخ) علی، ابن مدینی ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ ابن عیینہ کبھی عنعنہ کے ساتھ سند بیان کرتے اور کبھی تحدیث وسماع کے صیغوں کے ساتھ تو علی نے ان سے استثبات چاہا جو انہوں نے کہا، یہ علی کے حوالے سے تفسیر سورۃ الحجر میں تمام سند میں صیغۂ تصریح کے ساتھ گزری ہے تفسیر سبأ میں حمیدی عن سفیان سے بھی تصریحِ تحدیث ہے۔ (قال علی) یہ بھی ابن مدینی ہیں ۔ (أنه فرغ)راء اور غین کے ساتھ، مشہور قراءت (یعنی فزع) کے وزن پر، تفسیر سورہ سبأ میں اس قراءت کے اہل کا ذکر کیا تھا، اکثر ناقلین نے یہاں بھی مشہور قراءت کے مطابق ہی ذکر کیا سیاق اول کا مؤید ہے، عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔

(سمعه هکذا أم لا) یعنی عکرمہ سے اسے سنا یا خود ہی اس طرح قراءت کی اس بناء پر کہ یہ ان کی قراءت ہے سفیان کا

قول کہ یہ ہماری قراءت ہے، سے مراد خود وہ اور ان کے اتباع! بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں تفسیر سورہ الحجر میں اسی مذکور سند کے ساتھ قولہ (وهو العلي الكبير) کے بعد واقع ہوا: تو مسترقینِ سمع (یعنی چپکے سے سننے کی کوشش کرنے والے) نے اسے سنا آگے وہی جو یہاں ذکر کیا، اس سے بھی تبیین ہوتی ہے کہ تفریعِ مذکور ملائکہ کے لئے واقع ہوگی اور (قلوبهم) میں ضمیر ملائکہ کے لئے ہے نہ کہ کفار کے لئے برخلاف مفسرین کے ذکر کردہ کے جنہوں نے جزم سے اس کا برخلاف کہا، نواس بن سمعان کی مشار الیہ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أخذت أهل السموات منه رعدة خوفا من الله وخَرُّوا سُجَّداً فيكون أول من يرفع رأسه جبريل فيكلمه الله بما أراد فيمضي به على الملائكة من سماء إلى سماء) ابن خزیمہ اور ابن مردویہ کی ابن عباس سے روایت میں ہے: (كجرِّ السلسلة على الصفوان فلا ينزل على أهل السماء إلا صعقوا فإذا فُزِّعَ عن قلوبهم) آخرِ آیت تک، پھر کہتے تھے: (يكون العام هكذا فيسمعه الجن) ابن مردویہ کے ہاں بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ سے روایت کے الفاظ ہیں:(لما نزل جبريل بالوحي فزع أهل السماء لانحطاطه و سمعوا صوت الوحي كأشد ما يكون من صوت الحديد على الصفاء فيقولون يا جبريل بم أمرت؟) ان کی اور ابن ابو حاتم کی عطاء بن سائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ جنوں کا کوئی قبیلہ نہیں مگر ان کیلئے مقاعد للسمع تھیں (یعنی سننے کیلئے جگہیں) تو جب کوئی وحی نازل ہوتی فرشتے ایسی آواز سنتے (كصوت الحديدة ألقيتها على الصفا) تو جب فرشتے یہ سنتے سجدہ میں پڑ جاتے اس وقت تک سر نہ اٹھاتے حتی کہ نازل ہو جب وہ نازل ہوتے تو کہتے ہیں: (ما ذا قال ربكم) تو ہر جو آسمان میں ہے کہتا ہے: (الحق) اور اگر (اس وحی میں) زمین میں واقع ہونے والی کسی بارش یا فوتگی کی خبر ہو تو اس بابت وہ باتیں کرتے ہیں تو ان میں سے کچھ شیاطین کی سماعتوں میں پڑ جاتی ہیں تو انہیں لے کر وہ انسانوں میں اپنے اولیاء پر نازل ہوتے ہیں، ایک روایت کے الفاظ ہیں فرشتے کہتے ہیں اس سال یہ کچھ ہوگا تو جن سن لیتے ہیں اور کاہنوں کا جا بتلاتے ہیں، ایک روایت کے الفاظ ہیں: (ينزل الأمر إلى السماء الدنيا له وقعة كوقع السلسلة على الصخرة فيفزع له جميع أهل السموات)

تو یہ احادیث اس امر میں نہایت ظاہر ہیں کہ یہ اسی دنیا میں امرِ واقع کا ذکر ہے برخلاف ان مفسرین کے جن کی بابت ذکر کیا کہ جزم کے ساتھ ضمیر کو کفار کی طرف راجع قرار دیا اور کہ یہ قیامت کے دن ہوگا تو یوں حدیثِ صحیح کی مخالفت ہوئی اس کی وجہ یہ کہ قولہ (حتى إذا فزع عن قلوبهم) میں غایت کا معنی ان پر مخفی رہا حدیث سے شفاعت کا اثبات ہوا، خوارج اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور یہ کئی انواع کی ہوگی ان میں اہلِ سنت نے محشر کی ہولناکیوں سے خلاصی کے لئے ہونے والی شفاعت کا اثبات کیا ہے اور یہ ہمارے رسول حضرت محمد کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ واضحاً الرقاق میں اس کا بیان گزرا، اسکا امت محمدیہ کے فرقوں میں سے کوئی فرقہ انکار نہیں کرتا، ایک نوعِ شفاعت انہی میں سے کچھ لوگوں کے بغیر حساب دخولِ جنت کے لئے شفاعت، معتزلہ نے اسے ان افراد کے ساتھ خاص کیا جن کے ذمہ کوئی ظلم یا زیادتی نہیں پھر رفعِ درجات کے لئے شفاعت ہوگی، اس کا وقوع بھی متفق علیہ ہے پھر کچھ نافرمان لوگوں کے دوزخ سے اخراج کے لئے شفاعت ہوگی جو اپنے گناہوں کی پاداش میں جہنم میں داخل ہوئے، اس کا معتزلہ نے انکار کیا ہے کثیر روایت میں یہ ثابت ہے اہلِ سنت کے ہاں یہ متفق علیہ ہے۔

علامہ انور (قالوا ماذا قال ربكم) یعنی نچلے آسمانوں والے اوپر کے آسمانوں والوں سے یہ سوال کرتے ہیں، (قالوا الحق) اس کے قائل اوپر کے آسمانوں والے ہیں، یہ نہیں کہا: (ما ذا خلق) اس لئے کہ قول قائم بالباری تعالی ہے اس پر مخلوق کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوسکتا اس لئے کہ وہ منفصل ہے، اس کا تفصّل آگے آتا ہے، (وسكن الصوت) کے تحت کہتے ہیں بخاری اللہ کیلئے اثباتِ صوت کے قائل ہیں دوسروں نے اس کا انکار کیا میں کہتا ہوں اگر یہ کہا جائے تو کوئی قید ضروری ہے جو یہ کہ اس طور کہ مخلوقین کی اصوات سے مشابہ نہیں اور علماء کے ہاں یہ صوت یا تو ملائکہ کی صوت ہے یا اس جگہ کوئی اور مخلوق ہے، بخاری نے اس کے اللہ تعالیٰ کی صوت ہونے پر نبی اکرم کے قول: (يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب) سے استدلال کیا ہے کیونکہ اس میں استغراب ہے اگر یہ فرشتہ کی صوت ہوتی تو یہ استغراب نہ ہوتا۔

- 7482حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا أَذِنَ اللَّهُ لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِلنَّبِيِّ ﷺ يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ وَقَالَ صَاحِبٌ لَهُ يُرِيدُ أَنْ يَجْهَرَ بِهِ .

أطرافه 5023، 5024، - 7544 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص:۹۳)

تغنی بالقرآن بارے حدیثِ ابو ہریرہ! فضائل القرآن میں اس کی شرح گزری۔ (يجهر به) نسخہِ کشمیہنی میں (يجهر بالقرآن) ہے وہیں اس کا بیان ہوا تھا آگے کئی ابواب کے بعد ایک اور طریق سے مدرجاً اس کا ذکر ہوگا، یہاں اس کے ایراد سے ابن ماجہ کی فضالہ بن عبید کی حدیث کی طرف اشارہ کیا جو ان کے مولی میسرہ عنہ کے حوالے سے ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (لَلّٰهُ أشدُّ أذنا إلى الرجل الحَسَنِ الصوت بالقرآن مِنْ صاحب القَيْنَةِ إلىٰ قينته) بخاری نے خلق افعال العباد میں میسرہ سے اسے ذکر کیا ہے۔

علامہ انور (ما أذن الله بشيء الخ) کی بابت رقم طراز ہیں کہ اس میں اذن بمعنی استماع ہے ترجمہ میں بمعنی اجازۃ تھا الا یہ کہ کہا جائے اللہ نے اپنی نبی کو اجازت بالقراءۃ دی جب قراءت کی تو اس کا استماع کیا تو اذن کو استماع میں اس طریق کے ساتھ استعمال کیا پھر لغویوں نے اس کے بمعنی استماع ہونے کی تصریح کی ہے تب اس تمحل کی بھی ضرورت نہیں۔

- 7483حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ اللَّهُ يَا آدَمُ فَيَقُولُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ فَيُنَادَى بِصَوْتٍ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُخْرِجَ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ بَعْثًا إِلَى النَّارِ

أطرافه 3348، 4741، - 6530 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۴۴)

مختصراً ذکر کیا، اواخر الرقاق میں اسکی مفصل شرح گزری۔ (يقول الله يا آدم) التفسیر کی روایت میں تھا: (يقول الله يوم القيامة الخ)۔ (أن تخرج من ذريتك الخ) یہ آخری ہے جو اس طریق کے ساتھ اس سے وارد کیا، اسے بتمامہ تفسیر سورۃ الحج میں یہاں مذکور سند کے ساتھ نقل کیا، اکثر کے ہاں (فينادي) دال کی زیر کے ساتھ ہے ابو ذر کے ہاں زبر کے ساتھ بطور صیغہِ مجہول ہے، روایتِ مجہول میں بھی کوئی محذور نہیں تو قولہ: (إن الله يأمرك) کا قرینہ ظاہراً دال ہے کہ منادی فرشتہ ہے (بقول محشی صواب

یہ ہے کہ منادی خود اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ اکثر کی روایت میں ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اللہ کے لئے قرآن کی کثیر آیات میں صریحاً ندا ثابت ہے جیسے کہا: وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ اللہ سے منادات کی نفی اشاعرہ اور ماتریدیہ کلابیہ کے اللہ کے کلام بارے موقف کہ وہ معنی نفسی ہے جو غیر مسموع ہے، حرف نہیں، کا لازم ہے! صواب وہی جس پر اہلِ سنت نداء و کلام کے اثبات پر ہیں اس وجہ پر جو اللہ کے لائق ہے۔ بغیر تحریف............الخ) جسے اللہ تعالیٰ اس کی منادی کرنے کا حکم دے گا، ابو الحسن بن فضل نے اس طریق کی صحت میں طعن کیا اور حفص بن غیاث بارے ان کی کلام ذکر کی اور یہ کہ وہ اعمش سے اس لفظ کے ساتھ منفرد ہیں لیکن یہ درست نہیں، عبد الرحمٰن بن محمد محاربی نے اعمش سے اسکی روایت کرتے ہوئے ان کی موافقت کی ہے اسے عبد اللہ بن امام احمد نے اپنی کتاب السنہ میں اپنے والد کے حوالے سے محاربی سے تخریج کیا، بخاری نے کتاب خلق افعال العباد میں ام سلمہ کی ایک حدیث کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جیسے چاہے تکلم کرتا ہے اور یہ کہ انسانوں کی اصوات حرفاً حرفاً مولف ہوتی ہیں ان میں طریب بھی ہے اور ترجیع بھی (یعنی حلق سے نکلتی ہوئی) اسے انہوں نے یعلی بن مملک کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت ام سلمہ سے نبی اکرم کے اندازِ قراءت اور نماز بارے سوال کیا تو یہ حدیث ذکر کی اس میں ہے کہ آپ کی قراءت کا یہ وصف کیا کہ ایک ایک پڑھتے تھے (یعنی ایک ایک حرف سمجھ آتا تھا) اسے ابوداؤد اور ترمذی وغیرہما نے بھی تخریج کیا، اہل کلام نے اس امر میں باہم اختلاف کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام کرنا حرف وصوت کے ساتھ ہے یا نہیں؟ تو معتزلہ نے کہا کلام ہوتی ہی حرف وصوت کے ساتھ ہے اور اللہ کی طرف منسوب کلام قائم بالشجرۃ ہے (یعنی اس درخت کے ساتھ قائم جسکا حضرت موسیٰ نے رخ کیا تھا یعنی اس سے نکلتی ہوئی محسوس ہوتی تھی)، اشاعرہ کہتے ہیں کلام اللہ نہ حرف کے ساتھ ہے اور نہ صوت کے ساتھ، انہوں نے کلامِ نفسی کا اثبات کیا اور اسکی حقیقتِ معنی قائم بالنفس ہے اگرچہ عربیت وعجمیت کے لحاظ سے مختلف ہو اور ان کا اختلاف معبر عنہ کے اختلاف پر دال نہیں اور کلامِ نفسی وہ جو معبر عنہ ہے

حنابلہ نے اثبات کیا کہ اللہ حرف وصوت کے ساتھ متکلم ہے (محشی لکھتے ہیں کلام اللہ میں حرف وصوت کا اثبات حنابلہ کے متفردات میں سے نہیں بلکہ تمام اہل سنت والجماعت کے سلف صالح کا یہی قول ہے! جہاں تک حروف تو ظاہر قرآن میں ان کی تصریح کی وجہ سے اور جو صوت ہے تو مانعین نے کہا صوت تو حلق سے مسموع منقطع ہوا ہے، مثبتین نے جواب دیا کہ وہ آواز جس کی یہ صفت ہے وہ انسانوں سے معہود ہے جیسے سمع وبصر، رب کی صفات اس کے برخلاف ہیں تو مذکورہ محذور لازم نہیں، تنزیہہ اور عدم تشبیہہ کا اعتقاد اگر ہے اور اسکا غیرِ حلق سے ہونا بھی جائز الوقوع ہے تو تشبیہہ لازم نہیں، عبد اللہ بن امام احمد نے کتاب السنۃ میں ذکر کیا کہ میں نے والد صاحب سے ان لوگوں کے بارہ میں پوچھا جو کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا حضرت موسیٰ سے کلام کرنا صوت کے ساتھ نہ تھا تو کہنے لگے بلکہ صوت کے ساتھ ہی تھا، یہ احادیث اسی طرح روایت کی جائیں گی جیسے وارد ہوئیں، ابن مسعود وغیرہ کی روایت کا ذکر کیا۔

- 7484حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا غِرْتُ عَلَى امْرَأَةٍ مَا غِرْتُ عَلَى خَدِيجَةَ وَلَقَدْ أَمَرَهُ رَبُّهُ أَنْ يُبَشِّرَهَا بِبَيْتٍ فِي الْجَنَّةِ

أطرافه 3816، 3817، 3818، 5229، - 6004 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۵۲۸)

(ولقد أمره الله) مستملی اور سرخسی کے ہاں (ولقد أمره ربه) ہے۔ (ببيت من الجنة) کشمیہنی کے نسخہ میں (فی) ہے، اسکی مفصل شرح المناقب میں گزری۔

33 - باب كَلَامِ الرَّبِّ مَعَ جِبْرِيلَ وَنِدَاءِ اللَّهِ الْمَلَائِكَةَ

(اللہ تعالیٰ کی حضرت جبریل سے ہمکلامی اور فرشتوں کو اسکی ندا)

وَقَالَ مَعْمَرٌ ﴿ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ ﴾ أَيْ يُلْقَى عَلَيْكَ وَتَلَقَّاهُ أَنْتَ أَيْ تَأْخُذُهُ عَنْهُمْ وَمِثْلُهُ ﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ ﴾ (یعنی آپ پہ قرآن کا القاء کیا جاتا ہے اور آپ اسکا اخذ کرتے ہیں)

اس کے تحت ایک اثر اور تین احادیث نقل کیں، پہلی حدیث میں اللہ کا حضرت جبریل کو ندا دینے کا ذکر ہے دوسری میں اللہ کا فرشتوں سے سوال کرنے کا ذکر ہے ترجمہ میں واقع کے برعکس گویا اسکے بعض طرق میں مذکور کی طرف اشارہ کیا چنانچہ مسلم کے ہاں سہیل بن ابو صالح عن ابیہ کے طریق سے اسی حدیث میں ہے: (إن الله إذا أَحَبَّ عبدا دَعَا جبريل فقال إني أُحِبُّ فلانا فأَحْبِبْهُ) الادب میں ذکر کیا کہ احمد نے اسے حدیثِ ثوبان سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا ہے: (وقال معمر: و إنك لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ الخ) ان معمر کی بابت متبادر یہ ہوسکتا ہے کہ یہ ابن راشد ہیں جو عبدالرزاق کے شیخ تھے مگر ایسا نہیں بلکہ یہ ابوعبیدہ معمر بن مثنی لغوی ہیں، ابوذر ہروی کہتے ہیں میں نے اسے ان کی کتاب المجاز میں پایا ہے، تفسیر سورہ النمل میں آیت: (و إنك لتلقى الخ) کے بارہ میں کہا: (أي تأخذه عنهم ويلقى عليك) تفسیر سورۃ البقرہ میں آیت: (فَتَلَقّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كلمات) [۳۷] کی بابت کہا: (أي قَبِلَها و أخذها عنه) بقول ابوعبیدہ ابومہدی نے ہمارے سامنے یہ آیت تلاوت کی اور کہا میں نے اسے اپنے چچا سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے اور انہوں نے نبی اکرم سے اسے تلقی کیا ہے، آیت: (وَلَا يُلَقّٰهَا اِلَّا الصّٰبِرُوْنَ) [القصص: ۸۰] کی بابت کہا: (أي لايُوَفَّقُ لَها ولا يُلَقَّنُها ولايُرْزَقُها) اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تینوں معانی کے ساتھ آتا ہے اور یہاں تینوں کیلئے درست ہے اور اسکی اصل لقاء ہے جو کسی شئ کے سامنے سے ملنے اور آگے آنے کو کہتے ہیں۔

علامہ انور باب (کلام الرب) کے تحت کہتے ہیں صفتِ کلام میں شروع ہوئے، اس بابت ان کے تراجم دو طرز پر ہیں اول: اللہ تعالیٰ کی کلام کی قدامت کے اثبات میں اور دوم اس پر اس کے وارد فعل کے حادث ہونے کے اثبات میں تو جانو کہ کلام یا تو کلامِ نفسی ہے یا لفظی، اول کا اشعری نے اقرار کیا، ابن تیمیہ نے اس کا انکار کیا، میں کہتا ہوں ان کا انکار زیادتی ہے کیونکہ یہ بلا شبہ ثابت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ کلام میں تین مراتب ہیں، اول حالتِ بسیطہ اجمالیہ غیر متجزئہ سے عبارت ہے، اس کی شأن سے افادہ ہے تو اس میں تقدم و تاخر نہیں جیسے قرآن کسی حافظ کے ذہن میں تو یہ اس کے ذہن میں جملۃً حاضر ہے حتی کہ وہ اس کا ادراک بھی کرتا ہے البتہ اس مرتبہ میں تفصیل نہیں ہے اور یہ تفصیل کیلئے مبدأ ہے، دوم ذہن میں منفعل مخیل صورتوں سے عبارت ہے! بحر العلوم شرحِ مسلم میں اس سے متعرض ہوئے اور اس مرتبہ میں اس کی تفصیل بھی اسے حاضر ہوتی ہے جیسے مثلاً تم اپنے دل میں قرآن کی قراءت کرو تو اس میں انکشافِ تام اور تفصیلِ کامل ہے اگرچہ مخاطب کو اس کا شعور نہ ہو، سوم ان کلمات کے زبان پر اجراء سے عبارت ہے

تو کلام جب تک دائر فی النفس ہے بسیط ہے جب خیال میں وہ نازل ہو گی تو کلماتِ مخیلہ سے عبارت ہو جائے گی پھر جب زبان پر جاری ہو گی تو کلماتِ ملفوظہ ہو جائے گی تو کلامِ نفسی عقلاً ثابت ہے ہاں کلامِ مصنف صرف لفظی کی بابت ہے اس کے باوجود حوادثِ قائمہ مخلوق نہیں، حافظ نے اسے مستبعد کہا اور لکھا اس کے حدوث کے اثبات اور اس کے مخلوق ہونے کی نفی کے درمیان تناقض ہے کیونکہ حادث و مخلوق کے مابین کوئی فرق نہیں، میں کہتا ہوں یہ دراصل ان کے قدماء کی اصطلاح پر عدم مطلع ہونے کا شاخسانہ ہے تو ان کے نزدیک مخلوق محدث و منفصل ہے لیکن اگر وہ اپنے فاعل کے ساتھ قائم ہے تو اسے مخلوق نہیں کہہ سکتے اور یہ عینِ لغت ہے، تم کہتے ہو: (قام زيد) اور (قعد عمرو) یہ نہیں کہتے (خلق زيد القيام ، خلق عمرو القعود) اسلئے کہ قیام وقعود اگرچہ حادث نہیں لیکن وہ زید وعمرو سے منفصل نہیں (یعنی ان سے جدا کوئی وجود نہیں) تو شیٔ جب وہ اپنے فاعل کے ساتھ قائم ہے تو وہ حادث غیر مخلوق ہے! حافظ پر تعجب کیونکر یہ جلی اصطلاح ان پر مخفی رہی کہ دونوں لفظوں کے مابین واضح فرق ہے! تم دیکھتے نہیں خود قرآن نے محدث کے لفظ کا اطلاق کیا اور کہا: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَّبِّهِمْ مُحْدَثٍ)

جہاں تک مخلوق تو ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین سے منقول ہے کہ جس نے خلقِ قرآن کا کہا وہ کافر ہوا اسی طرح بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں نقل کیا ہے تو محدث (کا لفظ) قرآن میں وارد ہوا لیکن مخلوق کے لفظ کا قرآن پر اطلاق مفضی الی الکفر ہے، جب دونوں لفظوں کے باہمی فرق کی درایت کر لو تو قرآن پر حادث (کے لفظ) کا اطلاق تمہیں ناگوار نہ لگے گا جبکہ مخلوق کہنے کی نفی ہے اب دونوں کے مابین تناقض نہ رہا، جہاں تک دائرۂ بشر میں کلامِ نفسی ہے تو وہ حادث ومخلوق ہے، بخاری کے قول: (لفظي بالقرآن مخلوق) کا معنی ہے کہ مورد جو کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفت ہے وہ اگرچہ قدیم ہے لیکن اس پر وارد ہمارا تلفظ ہمارا فعل اور ہماری صفت ہے اور وہ مخلوق ہے تو جس نے ان کی مراد کا ادراک نہ کیا اس نے سمجھا کہ وہ قرآن کو مخلوق کہہ رہے ہیں حالانکہ معلوم ہے کہ جو مورد قائم بالباری تعالیٰ ہے وہ کیونکر مخلوق ہو سکتا ہے، یہ مصنف کے مراد کی تقریر ہے جہاں تک محدثین ہیں تو وہ اس ضمن میں دو فرقوں میں منقسم ہیں بعض نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کے قیام کا انکار کیا اور بعض نے اس کا اقرار کیا، باقی رہے متکلمین تو وہ اس کے انکار پر متفق ہیں اور یہی مذہب اسلم و احکم ہے! مصنف کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ، اس کی ساتوں صفات اور تکوین سب قدیم ہیں باقی رہے جزوی افعال جیسے نزول، ضحک اور ان کی امثال تو یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے ہاں حادث ہیں جبکہ ماتریدیہ کے ہاں یہ منفصل ہیں۔

- 7485حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ هُوَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَبَّ فُلَانًا فَأَحِبَّهُ فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ ثُمَّ يُنَادِي جِبْرِيلُ فِي السَّمَاءِ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَبَّ فُلَانًا فَأَحِبُّوهُ فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ وَيُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي أَهْلِ الْأَرْضِ .

طرفاه 3209، - 6040 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۱۱۷)

شیخ بخاری ابن منصور ہیں ابوعلی جیانی کو ان کے اور ابن راہویہ کے مابین تردد تھا میں نے ابن منصور ہونے پر اسلئے جزم کیا ہے کیونکہ (حدثنا عبدالصمد) کہا ہے کیونکہ اسحاق (یعنی ابن راہویہ) ہمیشہ (أخبرنا) ہی کہتے ہیں، کتاب الاعتصام کے باب (ما یکرہ من کثرۃ السؤال) کی حدیثِ ثانی میں اسکا نحو گزرا، عبدالصمد سے مراد ابن عبدالوارث ہیں، ابونعیم نے مستخرج میں جزم کیا کہ اسحاقِ مذکور ابن منصور ہیں وہیں اس کی سند بارے کلام کی تھی۔ (إن اللہ قد أحب فلانا) یہاں یہی ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہے، الادب میں گزری نافع عن ابو ہریرہ سے روایت میں (إن اللہ یحب فلانا) تھا، اول میں ندا پر سبقِ محبت کی طرف اشارہ ہے جبکہ ثانی میں اسکے استمرار کا اشارہ ہے، اسکے مباحث کتاب الادب میں گزرے، ابن ابوجمرہ کثرتِ احسان کی محبت کے ساتھ تعبیر بارے کہتے ہیں کہ یہ بندوں کی تانیس اوران پر مسرت کا ادخال ہیں اس لئے کہ بندہ جب اپنے آقا سے سنتا ہے کہ وہ اس سے محبت کرتا ہے تو اسے یہ سن کر نہایت مسرت وشادمانی محسوس ہوتی ہے اور ہر خیر کے تحقق کی امید ہوتی ہے، کہتے ہیں جیسا کہ اللہ کا فرمان ہے: (وَمَا يَتَذَكَّرُ اِلَّا مَنْ يُّنِيْبُ)[غافر: ۱۳] لیکن جن کے نفوس میں رعونت ہو اور اسکے مزاج پر شہوت کا غلبہ ہو تو اسے زجر بالتعنیف (یعنی درشتی اور سختی) اور مار کے ساتھ ہی روکا جا سکتا ہے! کہتے ہیں حضرت جبریل کیلئے اس کے ساتھ امر کی دیگر فرشتوں سے تقدیم اللہ کے ہاں ان کی رفعتِ منزلت کا اظہار ہے، کہتے ہیں اس حدیث سے مختلف انواع کے فرض ونفل اعمالِ بر بجالانے کی ترغیب ہے نیز معاصی اور بدعات سے کثرتِ تحذیر بھی ماخوذ ہے کیونکہ یہ مظنۃ السخط (یعنی ناراضی کا سبب بننے والے) ہیں۔

- 7486حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ وَصَلَاةِ الْفَجْرِ ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي فَيَقُولُونَ تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ .

أطرافه 555، 3223، - 7429 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۷۱۷)

اوائل کتاب الصلاۃ میں اس کی شرح گزری۔ (فیسألهم وهو أعلم بهم) سے غرضِ ترجمہ ہے ضمیر ملائکہ کے لئے ہے یہاں مالک کی مذکور روایت میں سائل کے تسمیہ کی تصریح نہیں البتہ الصلاۃ میں منقول اس کے بعض طرق میں یہ تصریح موجود تھی جہاں یہ الفاظ تھے: (فیسألهم ربهم) یہ بھی مالک کی روایت سے ہے، جمہور رواۃِ مالک کے ہاں مشہور اس کا حذف ہے، ابن خزیمہ کی ابو صالح عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (فیسألهم ربهم) وہاں اس کا سیاق ذکر کیا تھا عروج بارے کچھ قبل باب (تعرج الملائکۃ والروح) میں بحث گزری۔

- 7487حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاصِلٍ عَنِ الْمَعْرُورِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا ذَرٍّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَتَانِي جِبْرِيلُ فَبَشَّرَنِي أَنَّهُ مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى قَالَ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى .

أطرافه 1237، 1408، 2388، 3222، 5827، 6268، 6443، 6444 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۱۴۲)

واصل احدب کے ساتھ معروف تھے۔ (أتاني جبرئيل فبشرني) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو بتمامہ کتاب الرقاق میں گزری۔ (وإن سرق الخ) کشمیہنی کے ہاں دونوں جگہ (وإن سرق وزنی) ہے، ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت میں غموض ہے تو گویا اس جہت سے ہے کہ حضرت جبرئیل نبی اکرم کو جو بھی بشارت دیا کرتے تھے وہ اللہ سے اخذ وتلقی کئے امر کے ساتھ ہوتی تھی تو گویا اللہ نے ان سے کہا: (بشر محمدا بأن من مات من أمته الخ)۔

- 34باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلائِكَةُ يَشْهَدُونَ ﴾

(اللہ نے قرآن کو اپنے علم کے ساتھ نازل کیا)

قَالَ مُجَاهِدٌ ﴿ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ ﴾ بَيْنَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ وَالْأَرْضِ السَّابِعَةِ (اور فرشتے گواہ ہیں، بقول مجاہد ضمیر کو مرجع ساتوں آسمان اور زمینیں ہیں)

(أنزله بعلمه) سب کے ہاں یہی ہے تفسیر طبری میں یہ الفاظ نقل کئے: (أنزله إليك بعلم منه أنك خيرته من خلقه) ابن بطال کہتے ہیں انزال سے مراد انسانوں کو ان فروض کے معانی کا افہام ہے جو قرآن میں ہیں اس کے لئے انزال اجسامِ مخلوقہ کے انزال کی مانند نہیں کیونکہ قرآن نہ جسم ہے اور نہ مخلوق اھ، یہ ثانی کلامِ اہل سنت کے سلف وخلف کے ہاں متفق علیہ ہے اور جو اول ہے وہ اہلِ تاویل کے طریقہ پر ہے، سلف سے اس امر پر اتفاق منقول ہے کہ قرآن اللہ کی غیر مخلوق کلام ہے جسے حضرت جبرئیل نے اللہ سے تلقی کیا اور حضرت محمد ﷺ تک پہنچایا جنہوں نے اپنی امت کو اس کا ابلاغ کیا۔ (قال مجاهد يتنزل الأمر الخ) ابوذر کی سرخسی سے روایت میں بجائے (بین) کے (من) ہے اسے فریابی اور طبری نے ابن ابونجیح عن مجاہد کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (من السماء السابعة إلى الأرض السابعة) طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہ کعبہ ساتوں آسمانوں اور ساتوں زمینوں میں موجود چودہ بیوت (اللہ) میں سے ایک بیت ہے، قتادہ سے اس کا نحو منقول ہے (گویا ان کی رائے میں ہر آسمان اور ہر زمین میں ایک ایک خانۂ خدا ہے) اس کے تحت تین احادیث نقل کیں۔

علامہ انور باب قولہ (أنزله بعلمه الخ) کی بابت کہتے ہیں انزال صفتِ باری تعالی ہے اور یہ مخلوق نہیں حالانکہ یہ حادث ہے، اس میں اشارہ ہے کہ میرا قرآن کے کلام اللہ ہونے پر ایمان ہے اور یہ ان کے ملحظین کا جزوِ اول ہے یعنی قرآن اللہ کیلئے صفت ہے اور اس پر وارد جو ہے وہ ہمارا فعل ہے اور وہ مخلوق اور حادث ہے اور یہ جزوِ ثانی ہے۔

- 7488حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيُّ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا فُلَانُ إِذَا أَوَيْتَ إِلَى فِرَاشِكَ فَقُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ نَفْسِي إِلَيْكَ وَوَجَّهْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ فَإِنَّكَ إِنْ مُتَّ فِي لَيْلَتِكَ مُتَّ عَلَى الْفِطْرَةِ وَإِنْ أَصْبَحْتَ أَصَبْتَ أَجْرًا

.أطرافه 247، 6311، 6313، - 6315 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد١٠،ص: ١٦١)

اس کی مفصل شرح کتاب الادعیۃ میں گزری یہاں اس کے جملہ: (آمنت بكتابك الذي أنزلت) سے غرضِ ترجمہ ہے۔

- 7489حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الأَحْزَابِ اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ سَرِيعَ الْحِسَابِ اهْزِمِ الأَحْزَابَ وَزَلْزِلْ بِهِمْ

.أطرافه 2933، 2965، 3025، 4115، - 6392 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد٤،ص: ٤٣٦)

7489م -زَادَ الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي خَالِدٍ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ

کتاب الجہاد میں یہ مشروحا گزری۔(اللهم منزل الكتاب) سے غرضِ ترجمہ ہے۔(زلزلهم) سرخسی کے ہاں: (و زلزل بهم) ہے۔(زاد الحميدى الخ) زیادت سے مراد حمیدی کی روایت میں سفیان، اسماعیل اور عبداللہ کے لئے واقع تصریحِ تحدیث ہے برخلاف روایتِ قتیبہ کے کہ اس میں تینوں مواضع میں عنعنہ ہے! حمیدی نے اپنی مسند میں اسی طرح نقل کیا اسی طرح ابونعیم نے مستخرج میں ان کے طریق سے اور کہا بخاری نے قتیبہ اور حمیدی سے اس کی تخریج کی ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ بخاری نے تینوں سے اکٹھی روایت نقل کی لیکن ایسا نہیں۔

- 7490حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ هُشَيْمٍ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﴿ وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا ﴾ قَالَ أُنْزِلَتْ وَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُتَوَارٍ بِمَكَّةَ فَكَانَ إِذَا رَفَعَ صَوْتَهُ سَمِعَ الْمُشْرِكُونَ فَسَبُّوا الْقُرْآنَ وَمَنْ أَنْزَلَهُ وَمَنْ جَاءَ بِهِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا ﴾ لاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ حَتَّى يَسْمَعَ الْمُشْرِكُونَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا عَنْ أَصْحَابِكَ فَلاَ تُسْمِعُهُمْ ﴿ وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً ﴾ أَسْمِعْهُمْ وَلاَ تَجْهَرْ حَتَّى يَأْخُذُوا عَنْكَ الْقُرْآنَ

.أطرافه 4722، 7525، - 7547 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد٧،ص:٣٣٨)

تفسیر سورۃ سبحان میں اس کی شرح گزری، (أنزلت) مرادِ ترجمہ ہے، قرآن میں أنزل اور تنزيل کے ساتھ مصرح آیات کثیر تعداد میں ہیں، راغب کہتے ہیں انزال اور تنزیل کے مابین وصفِ قرآن و ملائکہ میں فرق یہ ہے کہ تنزیل اس موضع کے ساتھ مختص ہے جو متفرقا اور یکے بعد دیگرے اس کے انزال کی طرف اشارت کناں ہے جب کہ انزال اس سے اعم ہے، اسی سے یہ آیت ہے: اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ) بقول راغب یہاں تنزیل کی بجائے انزال کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ قرآن یکبارگی آسمانِ دنیا کی طرف نازل کیا گیا پھر وہاں سے آہستہ آہستہ کر کے اتارا گیا، اسی سے یہ قولہ تعالیٰ ہے: (حٰمٓ وَالْكِتٰبِ الْمُبِيْنِ اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةٍ مُّبٰرَكَةٍ) [الدخان : ١-٣] ثانی سے یہ آیت: (وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَاَهٗ عَلَى النَّاسِ عَلٰى مُكْثٍ وَّنَزَّلْنٰهُ تَنْزِيْلًا)[

الإسراء : ١٠٦] تفصیل کی تائید یہ قولہ تعالی کرتا ہے : (يَآيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡۤا اٰمِنُوۡا بِاللّٰهِ وَرَسُوۡلِهٖ وَالۡكِتٰبِ الَّذِىۡ نَزَّلَ عَلٰى رَسُوۡلِهٖ وَالۡكِتٰبِ الَّذِىۡۤ اَنۡزَلَ مِنۡ قَبۡلُ)[النساء: ١٣٦] تو پہلی جگہ قرآن جب کہ دوسری جگہ دیگر کتب مراد ہیں اور قرآن چونکہ مفرقاً حسبِ ضرورت نازل ہوا ہے تو اس کے لئے: (نزل) استعمال کیا جب کہ باقیوں کے لئے:(أنزل) چونکہ وہ دفعۃً واحدۃً (یعنی یکبارگی میں) نازل کی گئیں تھیں ، اس تفصیلِ مذکور پر یہ آیت وارد ہے: (وَقَالَ الَّذِيۡنَ كَفَرُوۡا لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ الۡقُرۡاٰنُ جُمۡلَةً وَّاحِدَةً)[الفرقان:٣٢] اس کا جواب دیا گیا کہ یہاں أنزل کی جگہ نزل کا اطلاق ہے! کہتے ہیں اگر یہ تاویل نہ کریں تو یہ قولہ:(جُمۡلَةً وَّاحِدَةً) کے لئے متدافع ہو، اس قائل نے اس امر پر بناء کی ہے کہ (نزل)تفریق کو مقتضی ہے تو یہ ماذکر کے ادعاء کا محتاج ہے وگرنہ ان کے غیر نے کہا ہے کہ تصعیف حقیقتِ تکثیر کو مستلزم نہیں بلکہ تعظیم کے لئے وارد ہوتی ہے اور یہ معنوی طور پر حکمِ تکثیر میں ہے تو اس سے اشکال دور ہو جاتا ہے۔

- 35 باب قَوۡلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ يُرِيدُونَ أَنۡ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللّٰهِ ﴾

(خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں)

﴿ لَقَوۡلٌ فَصۡلٌ ﴾ حَقٌّ ﴿ وَمَا هُوَ بِالۡهَزۡلِ ﴾ بِاللَّعِبِ (فصل یعنی حق اور ہزل یعنی کھیل تماشہ)

ابن بطال لکھتے ہیں اس ترجمہ اور اس کی احادیث کے ساتھ وہی مراد ہے جو ماقبل ابواب میں مطمحِ نظر تھا کہ اللہ کی کلام اس کے ساتھ قائم صفت ہے اور وہ ازل سے متکلم ہے اور ہمیشہ رہے گا پھر آیت کے شانِ نزول کے بیان میں شروع ہوئے ظاہر یہ ہے کہ ان کی غرض یہ ہے کہ کلام اللہ قرآن کے ساتھ مختص نہیں تو یہ ایک ہی نوع نہیں جیسا کہ اس کے قائلین سے اس کا نقل گزرا اور اگرچہ یہ غیر مخلوق ہے اور وہ اس کی قائم بہ صفت ہے تو وہ جس پر چاہتا ہے اس کا القاء کرتا ہے احکامِ شرعیہ میں ان کی حاجت اور دیگر مصالح کے پیشِ نظر، احادیثِ باب اس مراد میں تقریباً تصریح کرتی ہیں ۔(إِنَّهٗ لَقَوۡلٌ فَصۡلٌ الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے دیگر کے ہاں شروع میں (إنه)ساقط ہے ماسوائے ابوذر کے سب کے ہاں(حق) بغیر الف لام کے ہے مروزی کے نسخہ سے یہ ساقط ہے، یہ تفسیرِ مذکور ابوعبیدہ کی کلام سے ماخوذ ہے انہوں نے کتاب المجاز میں آیت (وَمَا هُوَ بِالۡهَزۡلِ) کی بابت لکھا ای(ماهو باللعب) اور حق سے مراد (الشيء الثابت الذي لايزول) (یعنی نہ زائل ہونے والی ثابت شیٔ) اسی سے اس آیت سے ترجمہ میں مذکور کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے، اس کے تحت سترہ روایات نقل کیں اکثر حضرت ابوہریرہ کی روایت سے ہیں اور اکثر مکرر ہیں۔

علامہ انور باب(يريدون أن يبدلوا كلام الله الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں یہاں دو امور ہیں ایک کلام اللہ اور یہ اللہ کیلئے صفت ہے، کون اس کے تبدیل وتغیر پر متمکن ہوسکتا ہے اور دوم ہمارا فعل، اور یہ ہے جس میں تبدیل کا ارادہ کیا پس مورد اپنی جگہ محفوظ (اور غیر متبدل) ہے جبکہ وارد متغیر ومتبدل ہے، اشکال صرف اشتراکِ اسم کی جہت سے ہے تو وہ ہمارے لئے صفت ہے اسے بھی قرآن کہا جائے گا جیسا کہ اس کا اطلاق اس پر بھی ہے جو اللہ کیلئے صفت ہے، اول مخلوق، مکوَّن، متبدِل اور متغیر ہے بخلاف ثانی کے اور جو امعانِ نظر نہیں کرتا اس پر یہ صورتحال اشتراکِ اسم کے مدنظر ملتبس ہو جاتی ہے تو ہمارے ہاں کے قرآن (یعنی قراءت) کی

صفات کو وہ اللہ کے ہاں موجود قرآن پر چسپاں کر دیتا ہے حالانکہ مخلوق جو ہے وہ عباد کیلئے مفعولِ مطلق ہے یعنی ان کیلئے فعل اور قراءت ہے اور جو مفعول بہ ہے وہ محدث غیر مخلوق ہے اور رب تعالی کی صفت ہے تو مصنف نے ذکرِ تبدیل کی طرف اشارہ دیا کہ جس کی طرف تغییر سرایت کرتی ہے وہ اللہ کی صفت میں سے کیونکر ہو سکتا ہے؟ کیونکہ اللہ تعالیٰ غیر متغیر و متبدل ہے پھر مصنف نے اس باب میں کثیر احادیث تخریج کیں جو ان کے اقرار بکلام اللہ پر دال ہیں البتہ وہ اس کا افصاح نہیں چاہتے تو ہر حدیث میں اللہ کی کلام کا ذکر ہے۔

- 7491 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُؤْذِينِي ابْنُ آدَمَ يَسُبُّ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ بِيَدِي الأَمْرُ أُقَلِّبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ

طرفاه 4826، - 6181 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۵۵۰)

(قال الله الخ) یہاں اس سے غرض قول کی اللہ کی طرف اسناد ہے۔ (يؤذيني) یعنی میری طرف منسوب کرتا ہے وہ جو میری شان کے لائق نہیں، تفسیر سورۃ الجاثیہ میں دیگر مباحث کے ساتھ اس کے لئے ایک اور توجیہہ بھی مذکور گزری ہے، یہ قدسی احادیث میں سے ہے اسی طرح آمدہ چار روایات بھی۔

- 7492 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الصَّوْمُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ يَدَعُ شَهْوَتَهُ وَأَكْلَهُ وَشُرْبَهُ مِنْ أَجْلِي وَالصَّوْمُ جُنَّةٌ وَلِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ فَرْحَةٌ حِينَ يُفْطِرُ وَفَرْحَةٌ حِينَ يَلْقَى رَبَّهُ وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ .

أطرافه 1894، 1904، 5927، - 7538 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۵۲)

کتاب الصیام میں اس کی مفصل شرح گزری، ابونعیم شیخ بخاری سے مراد مشہور کوفی حافظ فضل بن دکین ہیں جو ان کے قدمائے شیوخ میں سے ہیں، دوسرے ابونعیم جو الحلیہ اور مستخرج کے مصنف ہیں وہ متاخرین میں سے ہیں۔ (حدثنا الأعمش) ابن سکن کے ہاں ابونعیم اور اعمش کے درمیان سفیان ثوری کا واسطہ بھی مزاد ہے بقول جیانی صواب وہ جو دیگر ناقلین نے ذکر کیا، قابسی کی ابوزید مروزی سے نقلِ جامع بخاری میں یہ الفاظ ہیں: (حدثنا ابو نعيم أراه حدثنا سفيان الثوری حدثنا محمد) یہ ہمزہ کی پیش کے ساتھ ہے بمعنی اظن، ابونعیم نے اعمش سے بلا واسطہ بھی سماعِ احادیث کیا ہے اور دونوں سفیانوں کے واسطہ سے بھی لیکن یہاں مذکور سفیان جزماً ثوری ہیں، بتقدیرِ ثبوت (أراه) کے قائل محتمل ہے کہ بخاری ہوں اور یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے بعد کوئی راوی یا ناقل ہو اور یہی راجح ہے، ابونعیم نے اسے مستخرج میں حارث بن ابو اسامہ عن ابونعیم عن اعمش سے تخریج کیا اور یہ ابونعیم کے لئے اس جامع صحیح (کی روایت کے استخراج کے ضمن) میں اعلی ترین اسانید میں سے ہے۔

- 7493 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَيْنَمَا أَيُّوبُ يَغْتَسِلُ عُرْيَانًا خَرَّ عَلَيْهِ رِجْلُ جَرَادٍ مِنْ ذَهَبٍ

فَجَعَلَ يَحْثِي فِي ثَوْبِهِ فَنَادَى رَبُّهُ يَا أَيُّوبُ أَلَمْ أَكُنْ أَغْنَيْتُكَ عَمَّا تَرَى قَالَ بَلَى يَا رَبِّ وَلَكِنْ لاَ غِنَى بِي عَنْ بَرَكَتِكَ .

طرفاه 279، - 3391 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۹۶)

یہ کتاب الطہارہ میں گزری (فناداہ ربہ) سے غرضِ ترجمہ ہے۔

- 7494 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الأَغَرِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَتَنَزَّلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ فَيَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ .

طرفاه 1145، - 6321 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۱۸۶)

(یتنزل ربنا) اکثر کے ہاں یہی تاء دتشدید کے ساتھ ہے ابوذر کی مستملی اور سرخسی سے روایت میں (ینزل) ہے، کتاب التہجد کے باب (الدعاء فی الصلاۃ فی آخرالیل) میں اس کی شرح گزری، الدعوات میں اس پر یہ ترجمہ قائم کیا تھا: (الدعاء نصف اللیل) وہیں ترجمہ کی حدیثِ باب کے ساتھ مناسبت کا ذکر گزرا حالانکہ اس کے الفاظ ہیں: (حین یبقی ثلث اللیل) احادیثِ صفات کی بابت اختلاف کا بیان کتاب التوحید کے اوائل میں باب (وکان عرشہ علی الماء) میں گزرا، غرض ترجمہ اس کے جملہ: (فیقول من یدعونی) سے ہے اور یہ ظاہر فی المراد ہے چاہے منادی اللہ کے امر سے کوئی فرشتہ ہو یا نہیں کیونکہ مراد اس کی طرف قول کی نسبت کا اثبات ہے اور یہ دونوں صورتوں میں حاصل ہے، کتاب التہجد میں اس زیادت کی تخریج کرنے والوں کا ذکر کر چکا ہوں جس میں تصریح ہے کہ اللہ فرشتہ کو منادی کرنے کا حکم دے گا (بقول محشی یہ زیادت نسائی نے عمل الیوم واللیلۃ میں ابواسحاق سبیعی کے طریق سے نقل کی، بڑھاپے میں ان کی یاداشت خراب ہوگئی تھی اس باعث انہیں [محدثین نے] ترک کر دیا تھا ان کی روایت باب کی حدیثِ ابوہریرہ میں مذکور کے معارض نہیں ہے جیسا کہ ابن عبدالبر نے اس پر صاد کیا ابو عباس ابن تیمیہ نے شرح وسط کے ساتھ اپنی شرح المانع لحدیث النزول میں بحث کی ہے تو واجب اس کا اثبات ہے اس وجہ پر جو اللہ کے لئے لائق ہے بغیر تحریف، تعطیل............الخ)

ابن حزم نے نزول کی یہ تاویل کی کہ یہ ایک فعل ہے جسے اللہ تعالیٰ آسمانِ دنیا میں بروئے کار لاتا ہے (کالفتح لقبول الدعاء) (یعنی جیسے قبولیتِ دعا کی کوئی کھڑکی کھول دی جائے) اور یہ ساعت قبولیت کا مظان ہے اور یہ لغت میں معہود ہے (محشی لکھتے ہیں ابن حزم کی نزول کے لئے یہ تاویل باطل ہے جیسے قدمائے متکلمین کی استواء کی تاویل کہ وہ ایک فعل ہے جو اللہ تعالیٰ عرش میں بروئے کار لاتا ہے، واجب یہ ہے کہ اللہ کی ان صفات کے ان کے حقائق پر ایمان کا اثبات ہو اس وجہ پہ جو اس کی جلالتِ شان کے لائق ہو بغیر تعطیل ....الخ! پس اللہ حقیقۃً نازل ہوتا ہے اور عرش پر اس کا استواء بھی حقیقی ہے جیسے اس کا آنا، جانا، غضب، رضا، سخط اور محبت حقیقت پر مبنی ہے! ہم اس کے معنی کا ادراک تو کرتے ہیں مگر اس کی کیفیت کا احاطہ نہیں کر سکتے)

تم کہتے ہو (فلان نزل لی عن حقہ) یعنی اپنا حق ہبہ کر دیا، کہتے ہیں اس کے صفت کے فعل ہونے کی دلیل وقتِ معین

کے ساتھ اسے معلق کرنا ہے اور جولم یزل ہو وہ زمان کے کے ساتھ متعلق نہیں ہوسکتا تو یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ حادث فعل ہے! شیخ الاسلام ابو اسماعیل ہروی نے جو اثبات میں مبالغہ کرنے والوں میں سے ہیں حتی کہ بعض نے اس وجہ سے ان میں طعن کیا، اپنی کتاب الفاروق میں اس حدیث کے لئے ایک باب باندھا ہے اور اسے کثیر طرق سے وارد کیا پھر کئی ایسے طرق ذکر کئے جن کی بابت زعم کیا کہ یہ تاویل کے قابل نہیں مثلا عطاء مولی ام ضبہ عن ابوہریرہ کی روایت جس میں یہ الفاظ ہیں: (إذا ذهب ثلث الليل) یہ زیادت بھی کی: (فلايزال بها حتى يطلع الفجر فيقول هل من داع يستجاب له) اسے نسائی اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں محمد بن اسحاق کی روایت سے تخریج کیا اور ان میں اختلاف ہے اور ابن مسعود کی حدیث جس میں ہے: (فإذا طلع الفجر صعد إلى العرش) اسے ابن خزیمہ نے ابراہیم ہجری کی روایت سے نقل کیا اور اس میں مقال ہے، ابو اسماعیل نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ ابن مسعود سے ان الفاظ سے نقل کیا کہ بنی سلیم کا ایک شخص نبی کریم کے پاس آیا اور کہا: (علمني) تو یہی حدیث ذکر کی اور اس میں ہے: (فإذا انفجر الفجر صعد) یہ عون بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود (عن عم أبيه) سے روایت میں ہے مگر ان کا اپنے عم ابیہ سے سماع ثابت نہیں، اسی طرح عبادہ بن صامت کی روایت اور اس کے آخر میں ہے: (ثم يَعْلُوْ ربُّنا على كرسيه) یہ اسحاق بن یحی عن عبادہ کی روایت سے ہے لیکن ان کا بھی حضرت جابر سے سماع ثابت نہیں، یہ الفاظ ذکر کئے: (ثم يعلو ربنا إلى السماء العلياء إلى كرسيه) یہ محمد بن اسماعیل بن جعفر عن عبداللہ بن سلمہ بن اسلم کی روایت سے ہے اور دونوں میں مقال ہے، ابو الخطاب کی حدیث سے نقل کیا کہ انہوں نے آپ سے وتر کے بارہ میں سوال کیا تو وتر کا ذکر کیا ور آخر میں ہے: (حتى إذا طلع الفجر ارتفع) یہ ثویر بن ابو فاختہ کی روایت سے ہے اور یہ ضعیف ہیں تو یہ سب طرق ضعیف ہیں،

بتقدیر ثبوت ان کا قول کہ یہ قابلِ تاویل نہیں مقبول نہیں کہ ان کا محصل نزول کے بعد ذکرِ صعود ہے تو جیسے نزول قابلِ تاویل ہے اسی طرح صعود کے لئے بھی یہ تاویل سے مانع نہیں اور تسلیم اسلم ہے (بقول محشی نزول وعلو کی ان کی غیرِ حقیقت پر تاویل جائز نہیں، استسلام اور انقیاد اگر اللہ اور اس کے رسول کی جہت سے وارد ہو تب تو اہلِ ایمان پر یہ واجب ہوگا، یہ دراصل اس کے بعض کے ساتھ ایمان اور کیفیت کی اللہ طرف تفویض ہے نہ کہ دعوائے تسلیم کا نام لے کر سب کی اللہ کی طرف تفویض کر دینا تو واجب تفویضِ کیفیت ہے نہ کہ تفویضِ معنی)

اپنی کتاب کے آخر میں ۔جیسا کہ گزرا، بڑی عمدہ بات کہی ہے تو صفات سے وارد کی طرف اشارہ کیا اور یہ سب تقریبی ہیں نہ کہ تمثیلی ، اور مذاہبِ عرب میں بڑی وسعت ہے، کسی امرِ بین کو (كالشمس)سخی کو (كالريح) اور حق کو (كالنهار) کہتے ہیں اور اس سے ان کی مراد تحقیقِ اشتباہ نہیں بلکہ تحقیقِ اثبات اور تقریب علی الافہام ، اہلِ معقول کے نزدیک پانی مشابہت کے لحاظ سے صخر (یعنی چٹان) کے ساتھ ابعد الاشیاء ہے لیکن اللہ تعالٰی نے سورہ ہود میں کہا: (فِيْ مَوْجٍ كَالْجِبَالِ) [۴۲] تو عظمت وعلو مراد ہے نہ کہ فی الحقیقت مشابہت ، عرب صورت کو چاند وسورج اور لفظ کو جادو کے ساتھ تشبیہ دیتے تھے اسی طرح جھوٹے وعدوں کو ہواؤں کے ساتھ اور اس میں سے کچھ بھی کذب شمار نہیں کرتے تھے اور نہ موجبِ حقیقت۔

- 7495حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ أَنَّ الأَعْرَجَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا

هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ نَحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

أطرافه 238، 876، 896، 2956، 3486، 6624، 6887، 7036 (یہ ایک حدیث کا اول حصہ ہے جسے کئی مواضع میں نقل کیا،معنی ہے،ہم زمانہ میں آخری امت ہیں لیکن قیامت کے روز درجہ میں اول ہونگے)

- 7496 وَبِهَذَا الإِسْنَادِ قَالَ اللَّهُ أَنْفِقْ أُنْفِقْ عَلَيْكَ

أطرافه 4684، 5352، 7411، - 7419 (یعنی اللہ کہتا ہے خرچ کرو میں تم پہ خرچ کروں گا)

(نحن الآخرون الخ) کتاب الدیات کے باب (من أخذ حقه أو اقتص) میں اس حدیث کو اس عبارت کے ساتھ شروع کرنے کی حکمت بیان ہوئی، اس کا حاصل یہ تھا کہ یہ ان کے نسخہ میں پہلی حدیث تھی تو بخاری بسا اوقات جب اس (نسخہ) کی کوئی حدیث نقل کرتے تو اس کی پہلی حدیث میں سے ایک حصہ ذکر کرتے پھر وہ حدیث جس کا ایراد مقصود ہو اور کبھی ایسا نہ بھی کرتے تھے، اس حدیث میں بعینہ دونوں امر واقع ہوئے ہیں تو یہ قدر یعنی قولہ: (أنفق أنفق عليك) ایک طویل حدیث کا طرف ہے جسے بتمامہ تفسیر سورۃ ہود میں نقل کیا اور اس میں ہے: (وقال يَدُ الله مَلْآى لا يغيضها نفقة) اس قدر حدیث کو علیحدہ کر کے باب (لما خلقت بيدى) میں نقل کیا تو اس کے شروع میں (يد الله ملآى) ذکر کیا لیکن یہاں مذکور اول حصہ: (نحن الآخرون الخ) ذکر نہ کیا اور نہ یہ: (أَنفِقْ أُنفِق عليك) یہاں اس کے اس حصہ پر اقتصار کیا، مزی نے اطراف کے ترجمہ شعیب بن ابوحمزہ میں بخاری کی التوحید اور التفسیر کے حوالے سے منقول ابوزناد عن اعرج عن ابوہریرہ والی روایت بتمامہ ابوالیمان عن شعیب سے نقل کی اور ان کے اطلاق سے بظاہر لگتا ہے کہ التوحید میں اسی طرح کا سیاق ہے جو التفسیر میں ہے مگر ایسا نہیں، اس حدیث سے غرض اس قول کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہے یعنی (أنفق الخ) کی اور یہ قدسی احادیث میں سے ہے۔

- 7497 حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فَقَالَ هَذِهِ خَدِيجَةُ أَتَتْكَ بِإِنَاءٍ فِيهِ طَعَامٌ أَوْ إِنَاءٍ فِيهِ شَرَابٌ فَأَقْرِئْهَا مِنْ رَبِّهَا السَّلاَمَ وَبَشِّرْهَا بِبَيْتٍ مِنْ قَصَبٍ لاَ صَخَبَ فِيهِ وَلاَ نَصَبَ

طرفه - 3820 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۵۳۲)

ابن فضیل سے محمد اور عمارہ سے مراد ابن قعقاع بن شبرمہ ہیں۔ (فقال هذه خديجة) یہاں مختصراً ذکر کیا، قائل حضرت جبریل ہیں جیسا کہ اواخر المناقب کے باب (تزويج خديجة) میں قتیبہ بن سعد بن فضیل سے اسی سند کے ساتھ ابوہریرہ سے روایت گزری، اس سے ظاہر ہوا کہ کرمانی کا جزم سے اس حدیث کو موقوف قرار دینا مردود ہے۔ (أتتك) مستملی کے نسخہ میں یہاں (تأتيك) ہے وہاں (أتت) تھا بغیر ضمیر کے۔

(فيه طعام أو إناء الخ) اصیلی اور ابوذر کے ہاں یہی ہے ابوذر کی روایتِ بخاری میں ہے: (أو إناء فيه شراب) دیگر کے ہاں بھی یہی ہے وہاں ان الفاظ کے ساتھ گزری: (إدام أو طعام أو شراب) کرمانی کہتے ہیں قولہ: (بإناء فيه طعام أو إناء) راوی کا شک ہے کہ آیا طعام کا لفظ بھی کہا تھا یا صرف (إناء) ، (أو شراب) میں پیش اور زیر جائز ہے۔ (فأقرئها) روایتِ قتیبہ میں ہے: (

فإذا هي أتتك فاقرأ عليها) اس کے مباحث مذکورہ باب میں ذکر کئے، غرضِ ترجمہ (فأقرئها من ربها السلام) سے ہے وہاں حضرت عائشہ کی روایت بھی گزری تھی جس میں تھا کہ اللہ نے آپ کو حکم دیا ہے کہ (أن يبشرها ببيت من قصنب) قصب سے مراد کی شرح گزری اور ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت (اقرأ السلام) کی جہت سے ہے تو یہ ان پر تسلیم کے معنی میں ہے۔

- 7498حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ قَالَ اللَّهُ أَعْدَدْتُ لِعِبَادِى الصَّالِحِينَ مَا لاَ عَيْنٌ رَأَتْ وَلاَ أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلاَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ .

أطرافه 3244، 4779، - 4780 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۷۳۰)

یہ بھی احادیثِ قدسیہ میں سے ہے۔(لعبادی) میں اضافت برائے تشریف ہے، اس کی شرح تفسیر سورہ السجدہ میں گزری وہاں اس کا سیاق اتم تھا۔

- 7499حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِى سُلَيْمَانُ الأَحْوَلُ أَنَّ طَاوُسًا أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ كَانَ النَّبِىُّ ﷺ إِذَا تَهَجَّدَ مِنَ اللَّيْلِ قَالَ اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ أَنْتَ الْحَقُّ وَوَعْدُكَ الْحَقُّ وَقَوْلُكَ الْحَقُّ وَلِقَاؤُكَ الْحَقُّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالنَّبِيُّونَ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ حَقٌّ اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْكَ أَنَبْتُ وَبِكَ خَاصَمْتُ وَإِلَيْكَ حَاكَمْتُ فَاغْفِرْ لِى مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ أَنْتَ إِلَهِى لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ

. أطرافه 1120، 6317، 7385، - 7442 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ باب (خلق السموات الخ) میں گزری ، یہاں(وقولك الحق) مرادِ ترجمہ ہے پہلے گزرا کہ حق سے مراد (اللازم الثابت) ہے۔

- 7500حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ النُّمَيْرِىُّ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ الأَيْلِىُّ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِىَّ قَالَ سَمِعْتُ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِىِّ ﷺ حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الإِفْكِ مَا قَالُوا فَبَرَّأَهَا اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكُلٌّ حَدَّثَنِى طَائِفَةً مِنَ الْحَدِيثِ الَّذِى حَدَّثَنِى - عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ وَلَكِنْ وَاللَّهِ مَا كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّ اللَّهَ يُنْزِلُ فِى بَرَاءَتِى وَحْيًا يُتْلَى وَلَشَأْنِى فِى نَفْسِى كَانَ أَحْقَرَ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ اللَّهُ فِىَّ بِأَمْرٍ يُتْلَى وَلَكِنِّى كُنْتُ أَرْجُو أَنْ

يَرَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي النَّوْمِ رُؤْيَا يُبَرِّئُنِي اللَّهُ بِهَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالإِفْكِ ﴾ الْعَشْرَ الآيَاتِ .

أطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6662، 6679، 7369، 7370، 7545 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

افک بارے میں حدیثِ عائشہ کا ایک حصہ نقل کیا اسی اسناد کے ساتھ اس کے کئی حصے چھ مواضع میں گزرے ہیں مثلا الجہاد، الشہادات، اور التفسیر میں، الشہادات اور تفسیر سورۃ النور میں تاماً گزری اور وہیں مشروح ہوئی، ترجمہ کے ساتھ مناسبت (یتکلم الله) سے ہے۔

- 7501 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا الْمُغِيرَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ إِذَا أَرَادَ عَبْدِي أَنْ يَعْمَلَ سَيِّئَةً فَلاَ تَكْتُبُوهَا عَلَيْهِ حَتَّى يَعْمَلَهَا فَإِنْ عَمِلَهَا فَاكْتُبُوهَا بِمِثْلِهَا وَإِنْ تَرَكَهَا مِنْ أَجْلِي فَاكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْمَلَ حَسَنَةً فَلَمْ يَعْمَلْهَا فَاكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً فَإِنْ عَمِلَهَا فَاكْتُبُوهَا لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةٍ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے جب میرا بندہ برائی کرنے کا ارادہ کرلے تو (اے فرشتو!) تم اسے مت لکھو جب تک کہ وہ اس کو کرے نہیں، اگر کرے تو ایک برائی لکھو اور اگر میرے خوف سے یہ ارادہ ترک کردے تو اسے بھی ایک نیکی لکھ لو اور جب وہ کوئی نیکی کرنے کا ارادہ کرے اور اسے کرے نہیں تو اسے بھی نیکی لکھ لو اور پھر اگر اسے کرے تو اس کو (یعنی اسکا ثواب) دس گنا سے لے کر سات سو گنا تک لکھو۔

یہ الرقاق کے باب (مَنْ هَمَّ بحسنة أو سيئة) میں مشروحا گزری، یہ بھی قدسی احادیث میں سے ہے اسی طرح آمدہ چاروں بھی، باب کے لئے مناسبت بھی ظاہر ہے۔ (فإذا عملها) نسخۂ کشمیہنی میں (فإن) ہے آخر میں قولہ: (إلى سبعمائة) ابوذر عن سرخسی کے نسخہ میں (ضعف) بھی ہے اور یہ الرقاق کی حدیثِ ابن عباس کے آخر میں سب کے ہاں ثابت ہے، قولہ: (فلا تكتبوها حتى يعملها) میں موجود غایت اور قولہ: (فإذا عملها فاكتبوها له بمثلها) کے مفہوم سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو قائل ہیں کہ فعلِ معصیت پر عزم بطور برائی کے نہیں لکھا جاتا حتی کہ عمل واقع ہو چاہے آغاز کے ساتھ! وہیں اس بارے بسط کے ساتھ بحث گزری۔

مولانا انور (وإن تركها من أجلي فاكتبوها له حسنة) کے تحت لکھتے ہیں عام روایات میں لفظ اس طرح ہے: (فإن لم يعملها الخ) اور یہ سلبِ بسیط پر بھی صادق ہے اور اس میں اجر معقول نہیں اور میں کہہ چکا ہوں کہ اس سے مراد اختیار کے ساتھ ترکِ عمل ہے کیونکہ کسی شیٔ پر عدمِ عمل کا عرف میں اطلاق اس شکل میں ہوتا ہے کہ اگر اپنے اختیار سے اس کا ترک کیا ہو تو (لم يعملها) کا معنی ہے کہ اختیار کے ساتھ نہ کیا تب اس پر اجر (کا اعطاء) معقول ہے اور اس روایت میں تصریح ہے اس امر کی جو پہلے بیان کر چکا ہوں کہ قولہ (تركها من أجلي) اس سے اختیار پر دال اور اس کے لئے نصوحِ نیت بجھانے والی ہے۔

- 7502حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي مُزَرِّدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهُ قَامَتِ الرَّحِمُ فَقَالَ مَهْ قَالَتْ هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ فَقَالَ أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ قَالَتْ بَلَى يَا رَبِّ قَالَ فَذَلِكِ لَكِ ثُمَّ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾.

أطرافه 4830، 4831، 4832، - 5987 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۵۵۷)

یہ کتاب الادب میں مشروحا گزری، شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں، اسماعیلی نے تصریحِ تحدیث کی ہے، باب (المشيئة والإرادة) میں ان کے لئے ایک حدیث گزری جس میں سلیمان اور ان کے مابین ان کے بھائی کا واسطہ داخل کیا تھا، نووی کہتے ہیں رحم جس کا وصل وقطع ہوتا ہے، معنوی اشیاء میں سے ہے جن سے کلام وتکلم متاتی نہیں کہ یہ قرابت داریاں ہیں جنہیں رحمِ واحد جمع رکھتا ہے تو یوں ایک دوسرے سے اتصال ہے تو مراد اس کی تعظیمِ شان اور صلہ رحمی کرنے والی کی فضیلت اور قطع رحمی کرنے والوں کے اثم کا بیان ہے تو عربوں کی معروف استعاراتی استعمال کے مطابق یہ کلام وارد ہوئی ہے، ان کے غیر نے کہا اسے اس کے ظاہر پر محمول کرنا جائز ہے اور معانی کا تجسُّد قدرت میں غیر ممتنع ہے۔

علامہ انور (قامت الرحم) کی نسبت کہتے ہیں میرے نزدیک یہ ایک طرح کی تجلی تھی۔

- 7503حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ صَالِحٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ مُطِرَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ قَالَ اللَّهُ أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي كَافِرٌ بِي وَمُؤْمِنٌ بِي .

أطرافه 846، 1038، 4147 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۲۰۵)

زید بن خالد کی حدیث جو جہنی ہیں، الاستسقاء میں یہ تاما مع الشرح گزری ہے، سفیان سے ابن عیینہ صالح سے ابن کیسان اور عبید سے مراد ابن عبداللہ بن عتبہ ہیں، اسے نسائی نے قتیبہ، اسماعیلی نے محمد بن عباد اور ابونعیم نے اسحاق بن ابراہیم سے تخریج کیا یہ تینوں سفیان سے اس کے راوی ہیں۔ (مطر النبي) میم کی پیش کے ساتھ یعنی آپ کی دعاء سے بارش واقع ہوئی یا اس لئے آپ کی طرف اس کی نسبت ہوئی کہ آپ کے من سوا آپ کیلئے تبع ہیں، کہا جاتا ہے: (مطرت السماء و أمطرت) دونوں ہم معنی ہیں، بعض کہتے ہیں ثلاثی رحمت اور رباعی عذاب (کی بارش) میں مستعمل ہے، بعض کا قول ہے کہ مطرت لازم اور أمطرت متعدی میں ہے۔

- 7504حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ اللَّهُ إِذَا أَحَبَّ عَبْدِي لِقَائِي أَحْبَبْتُ لِقَاءَهُ وَإِذَا كَرِهَ لِقَائِي كَرِهْتُ لِقَاءَهُ

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا اللہ تعالی کہتا ہے جب کوئی بندہ میری ملاقات کو پسند کرتا ہے تو میں بھی اسکی ملاقات کو پسند کرتا ہوں اور اگر کوئی اسے ناپسند کرے تو مجھے بھی یہ ناپسند ہے۔

(إذا أحب عبدی لقائی) اس پر کتاب الرقاق کے باب (من أحب لقاء الله) میں مفصل بحث گزری، ابن عبدالبر وفاتِ نبوی کے وقت کے ساتھ اس کی تخصیص بارے وارد احادیث کا ذکر کر کے لکھتے ہیں یہ آثار دال ہیں کہ یہ حضورِ موت اور اس وقت کے مناظر کے معاینہ ومشاہدہ کے وقت ہوتا ہے اور یہ وہ لمحہ ہے جب درِ توبہ بند ہو جاتا ہے اگر پہلے توبہ نہیں کی ہے۔

- 7505حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ اللَّهُ أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِى بِى

طرفاه 7405، - 7537

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا اللہ تعالی کہتا ہے میں اپنے بندے کے میری بابت اس کے ظن کے پاس ہوں۔

(قال الله أنا عند ظن الخ) یہ التوحید کے شروع کے باب (ویحذر کم الله الخ) میں گزری وہاں (یقول الله) تھا ،مزید یہ بھی تھا: (وأنا معه إذا ذکرنی)وہیں تشریح ہوئی۔

- 7506حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِى مَالِكٌ عَنْ أَبِى الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ رَجُلٌ لَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ فَإِذَا مَاتَ فَحَرِّقُوهُ وَاذْرُوا نِصْفَهُ فِى الْبَرِّ وَنِصْفَهُ فِى الْبَحْرِ فَوَاللَّهِ لَئِنْ قَدَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ لَيُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا لاَ يُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ فَأَمَرَ اللَّهُ الْبَحْرَ فَجَمَعَ مَا فِيهِ وَأَمَرَ الْبَرَّ فَجَمَعَ مَا فِيهِ ثُمَّ قَالَ لِمَ فَعَلْتَ قَالَ مِنْ خَشْيَتِكَ وَأَنْتَ أَعْلَمُ فَغَفَرَ لَهُ .

طرفه 3481 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص: ۱۸۷)

اس شخص کے قصہ میں جس نے وصیت کی تھی کہ اسے مرنے کے بعد جلا دیا جائے، الرقاق میں اس کی شرح گزری اور اس سے قبل بنی اسرائیل میں بھی، کچھ مباحث اس باب کے آخر میں آئیں گے۔ (لیجمع) مستملی اور کشمیہنی کے ہاں(فجمع) ہے۔

علامہ انور (لئن قدر الله الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ اس امر میں علماء نے باہم اختلاف کیا کہ اثرِ نفخ فکِ نظم ہے یا عدمِ محض ہے، شیخِ اکبر کی رائے ہے کہ ایک وقت ایسا آئے گا کہ بجز اللہ تعالی کے کوئی یہاں موجود نہ ہوگا اور عالم کلی طور پر عدمِ محض کی طرف متحول ہو جائے گا،(مولانا بدر عالم: لئن قدر الله الخ کی بابت لکھتے ہیں اس کی توجیہ میں لوگوں نے اضطراب کیا کہ اسکا قولِ مذکور اللہ تعالی کی قدرت بارے اس کے تردد پر دال ہے اور یہ بلا ریب کفر ہے تو کیسے اس کی مغفرت کر دی؟ عارف باللہ ابن ابو جمرہ نے اس کا جواب یہ دیا۔۔۔۔ (یہ فتح الباری کے حوالے سے مذکور ہو چکا) شیخ (یعنی علامہ انور) نے اکفار الملحدین میں یہ جواب لکھا کہ لئن قدر الخ کا مطلب ہے: لئن وافانی وأنا جمیعٌ وأدر کنی قبل التوبة[یعنی اگر اس نے توبہ سے قبل مجھے اچانک موت دیدی] اور اس کی صورت یہ کہ اس نے اس کا ارادہ وقضاء کیا، یہ نفسِ قدرت میں تردد نہیں کہ اللہ نے اس وجہ سے یہود کی تنقیص کی ہے جب کہا: وما قدر وا الله حق قدره۔۔۔ سبحانه وتعالی عما یشر کون تلک! تو بعض روایات میں ہے کہ یہ اسی بارے نازل ہوئی اور اس پر شائد شرک یہ ہے کہ اللہ تعالی کی قدرت کو اپنی سقیم عقول کے پیمانے سے ماپا، بقول مولانا بدر عالم

میں ان کا محصل جواب یہ سمجھا ہوں کہ اس شخص نے گمان کیا جب اپنا نصف ہوا میں اڑا دینے کا حکم دیا اور نصف دریا میں کہ اللہ تعالی اگرچہ اس کے اجزائے پریشان جمع کرنے پر قادر ہے لیکن وہ ایسا تب کرے گا اگر اسے توجہ کے قابل سمجھا [اور ایسا کرنے کا ارادہ کیا] تو اسکا گمان ہوا کہ شائد وہ اس کا ارادہ نہ کرے تو یہ تردد قدرت میں نہیں بلکہ اجرائے قدرت میں ہے، کثیر امور تمہاری قدرت اور بس میں ہوتے ہیں لیکن تم کسی وجہ سے وہ کرتے نہیں ہو، انہیں مثلا قابلِ توجہ نہ گردانتے ہوئے تو یہی اس نے سوچا کہ ممکن ہے اللہ تعالی اس کی طرف توجہ نہ دے [کیونکہ اسے یہ علم نہ تھا کہ اللہ کسی انسان کو ایسے نہ چھوڑے گا بلکہ سب سے حساب لے گا] تو یہ دراصل یہ ایک حیلہ ہے جسے انسان نہایت مایوسی اور شدتِ خوف کے عالم میں اختیار کرتا ہے جیسے کہتے ہیں ڈوبتے کو تنکے کا سہارا، بعبارتِ دیگر قدرت سے یہاں مراد وہ نہیں جو متکلمین کے ہاں ہے بلکہ وہ جو اہلِ عرف کے ہاں ہے تو عموما لوگ کہتے ہیں: هل تقدر علی هذا؟ اور مراد ہوتی ہے: کیا یہ تم کرو گے؟)

- 7507حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي عَمْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِنَّ عَبْدًا أَصَابَ ذَنْبًا وَ رُبَّمَا قَالَ أَذْنَبَ ذَنْبًا فَقَالَ رَبِّ أَذْنَبْتُ وَ رُبَّمَا قَالَ أَصَبْتُ فَاغْفِرْ لِي فَقَالَ رَبُّهُ أَعَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ غَفَرْتُ لِعَبْدِي ثُمَّ مَكَثَ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ أَصَابَ ذَنْبًا أَوْ أَذْنَبَ ذَنْبًا فَقَالَ رَبِّ أَذْنَبْتُ أَوْ أَصَبْتُ آخَرَ فَاغْفِرْهُ فَقَالَ أَعَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ غَفَرْتُ لِعَبْدِي ثُمَّ مَكَثَ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ أَذْنَبَ ذَنْبًا وَ رُبَّمَا قَالَ أَصَابَ ذَنْبًا قَالَ قَالَ رَبِّ أَصَبْتُ أَوْ أَذْنَبْتُ آخَرَ فَاغْفِرْهُ لِي فَقَالَ أَعَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ غَفَرْتُ لِعَبْدِي ثَلَاثًا فَلْيَعْمَلْ مَا شَاءَ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ سے سنا، فرمایا جب بندہ گناہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اے پروردگار! مجھ سے غلطی ہوگئی تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرا بندہ جانتا ہے کہ (کوئی) اس کا رب ہے جو اس کے گناہ معاف کرتا ہے اور اس کا مؤاخذہ کرتا ہے (جس کے خوف سے وہ پناہ مانگ رہا ہے) میں نے اپنے بندے کو معاف کر دیا پھر وہ اور گناہ کرتا ہے اور پھر کہتا ہے اے پروردگار! میں نے گناہ کیا ہے تو اس کو معاف فرمادے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرا بندہ جانتا ہے کہ اس کا پروردگار ہے جو گناہ معاف کرتا اور اس کا مؤاخذہ کرتا ہے، میں نے اپنے بندے کو معاف کر دیا پھر جب وہ گناہ کرتا اور کہتا ہے اے پرورگار! میں گناہ کو پہنچا ہوں پس تو اس کو معاف فرمادے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرا بندہ جانتا ہے کہ یقیناً اس کا ایک رب ہے جو گناہ معاف کرتا اور مؤاخذہ کرتا ہے، میں نے اپنے بندے کو معاف فرمادیا پس وہ جو چاہے کرے، تین مرتبہ یہ فرمایا۔

احمد بن اسحاق سے مراد سرماری ہیں، ذکرِ بنی اسرائیل میں ان کا ذکر گزرا، عمرو بن عاصم کلابی بصری ہیں ابوعثمان کنیت تھی، بخاری نے ان سے کتاب الطہارہ وغیرہ میں بلاواسطہ تخریج کی ہے، اس سند میں بخاری ہمام کی نسبت سے دو درجہ نازل ہوئے ہیں، یہ حدیث مسلم کے لئے عالی سند سے واقع ہوئی چنانچہ انہوں نے اسے حماد بن سلمہ عن اسحاق سے اسے تخریج کیا البتہ ہمام کے طریق سے

بخاری کی طرح نازلا بھی نقل کی ہے، اسحاق بن عبداللہ ابن ابوطلحہ انصاری ہیں جو مشہور تابعی تھے، عبدالرحمن بن ابوعمرہ اہلِ مدینہ کے تابعیِ جلیل ہیں بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے ان کی گیارہ احادیث ہیں، کہا جاتا ہے عبدالرحمن کو شرفِ رؤیت حاصل ہے بقول ابن ابو حاتم ان کے لئے صحبت نہیں ایک اور عبدالرحمن بن ابوعمرہ نام کے راوی بھی ہیں مالک ان کے مدرک ہیں بقول ابن عبدالبر یہ عبدالرحمن بن عبداللہ بن ابوعمرہ ہیں جو یہاں داد کی طرف منسوب ہیں اس پر یہ اپنے سے راوی کے بھتیجے ہیں۔

(إن عبدا أصاب الخ) اس طریق سے اس حدیث میں شک اسی طرح متکرر رہا حماد کے ہاں یہ موجود نہیں انہوں نے یہ الفاظ نقل کئے: (أَذْنَبَ عبدٌ ذنبا) اسی طرح بقیہ مواضع میں۔(ویأخذ به) روایتِ حماد میں ہے: (ویأخذ بالذنب)۔(ثم مکث ماشاء) یہ حماد سے ساقط ہے۔(ثم أصاب ذنبا) حماد کی روایت میں ہے: (ثم عاد فأذنب)۔(غفرت لعبدی) حماد کی روایت میں ہے: (اعمل ما شِئتَ فقد غَفَرتُ لك) بقول ابن بطال اس حدیث سے ثابت ہوا کہ معصیت پر مصر رہنے والا اللہ کی مشیت میں ہے چاہے تو اسے عذاب دے اور چاہے تو مغفرت سے نواز دے ان نیکیوں کو (برائیوں پر) غالب کرتے ہوئے جو وہ لایا ہے اور یہ اس کا یہ اعتقاد کہ اس کا ایک رب خالق ہے جو اسے عذاب دے سکتا ہے اور اس کی مغفرت کر سکتا ہے (یعنی عقیدۂ توحید کا حامل رہا ہے) اور یہ مدنظر رکھتے ہوئے اس کا استغفار کرنا، اس پر یہ آیت دال ہے: (مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا) اور توحید سے بڑی کوئی حسنہ نہیں

اگر کہا جائے اس کا اللہ تعالیٰ سے استغفار اس کی توبہ ہی تھا تو ہم کہیں گے استغفار بس طلبِ مغفرت ہے، کبھی معصیت پر مصرو قائم اور تائب بھی اس کا طالب ہو سکتا ہے اور حدیث میں اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ جن گناہوں کی مغفرت کا طالب تھا ان سے تائب بھی ہوا کیونکہ حدِ توبہ گناہوں سے رجوع اور یہ عزم ہے کہ پھر ان کی طرف نہ لوٹے گا اور ان سے مکمل اجتناب ہے، مجرد استغفار سے یہ امر مفہوم نہیں، ان کے غیر نے کہا توبہ کی شروط تین ہیں: اقلاع (یعنی اس گناہ سے باز آجانا) ندامت اور اس بات کا عزم کہ اب گناہوں والی زندگی کی طرف نہ لوٹے گا اور گناہ سے رجوع کے ساتھ تعبیر معنائے ندامت کا افادہ نہیں کرتا بلکہ یہ اقلاع کے معنی کی طرف اقرب ہے، ان کے بعض نے کہا توبہ میں گناہ کے وقوع پر ندامت کا تحقُّق ہی کافی ہے کہ وہ اس سے اقلاع اور عدمِ رجوع کو مستلزم ہے تو یہ دونوں ندامت سے ناشئ ہیں نہ کہ اس کے ساتھ (علیحدہ سے) دو اصل ہیں، اسی پس منظر میں یہ حدیث ہے: (الندم التوبة) (یعنی ندامت توبہ ہے) یہ ابن مسعود سے مروی حسن حدیث ہے اسے ابن ماجہ نے نقل کیا اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا ابن حبان نے اسے حضرت انس سے نقل کیا اور صحت کا حکم لگایا اس بارے کتاب الدعوات کے اوائل میں باب (التوبة) میں مفصل بحث گزری ہے! قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہ حدیث استغفار کے عظیم فائدہ اور اللہ کے عظیم فضل اور وسعتِ رحمت و حلم اور اس کے کرم پر دال ہے لیکن یہ استغفار وہ جو دل سے ہو اور اور زبان کے لئے بھی وہ مقارن ہوتا کہ معصیت پر اصرار والی روش کا قلع قمع ہو اور اس کے ساتھ ندامت کا حصول بھی ہو! یہی توبہ کی صحیح ترجمانی ہو گی یہ حدیث اس کے لئے شاہد ہے: (خیار کم کل مفتن تواب) اس سے مراد جس سے گناہ و توبہ کا تکرار ہوتا ہے۔ تو جب بھی وہ گناہ میں واقع ہو توبہ کی طرف مسارع ہوتا ہے نہ کہ ایسا شخص جو زبان سے تو استغفار کرتا ہے مگر اس کا دل اس معصیت پر مصر ہے تو جس کی یہ استغفار ہے وہ (حقیقی) استغفار کا محتاج ہے

بقول ابن حجر اس کے لئے وہ روایت شاہد ہے جو ابن ابودنیا نے ابن عباس سے مرفوعاً نقل کی: (التائب من الذنب كمَنْ لاذَنْبَ له و المستغفر من الذنب وهو مُقِيمٌ عليه مُسْتَهزِئٌ بِرَبّہ) (یعنی تائب ایسا ہے جیسے بے گناہ ہو اور کوئی گناہ بھی کرتا رہے اور ساتھ میں استغفار بھی وہ گویا اپنے رب سے مذاق کرتا ہے) راجح یہ ہے کہ قولہ: (والمستغفر) تا آخر، موقوف ہے، اس کا اول ابن ماجہ اور طبرانی کے ہاں ابن مسعود کی حدیث سے ہے اور اس کی سند حسن ہے اور یہ حدیث: (خيار كم كل مفتن تواب) اسے مسندِ فردوس میں حضرت علی سے نقل کیا، قرطبی کہتے ہیں اس حدیث سے یہ فائدہ ملا کہ گناہ کی طرف عود اور یہ اگرچہ اس کی ابتدا سے اقبح ہے کیونکہ اب ملابستِ گناہ کی طرف توبہ کا نقض بھی شامل ہوا لیکن توبہ کی طرف پھر عود اولین توبہ سے احسن ہے کیونکہ اس میں پھر سے کریم کی طرف رجوع اور اس سے طلب میں الحاح اور یہ اعتراف ہے کہ اس کے سوا کوئی گناہ معاف کرنے والا نہیں، نووی حدیث کی بابت لکھتے ہیں کہ گناہ اگر سو نہیں بلکہ ہزار بار مکرر ہوں یا اس سے بھی اکثر اور ہر مرتبہ وہ توبہ کرے تو اس کی توبہ قبول ہو گی یا اگر اس نے تمام گناہوں سے مجموعی توبہ کرلی تو یہ بھی صحیح ہے اور قولہ: (اعمل ماشئت) کا معنی ہے کہ جب تک تم گناہ کر کے توبہ کرتے رہو گے میں تمہیں معاف کرتا رہوں گا، کتاب الاذکار میں ربیع بن خثیم سے مذکور ہے کہ کہا یوں نہ کہا کرو: (أستغفر الله و أتوب إليه) (یعنی میں اللہ سے استغفار کرتا ہوں اور اسکی طرف توبہ کرتا ہوں) تو یہ ذنب وکذب ہوگا اگر وہ کہنے پر پورا نہ اترا، بلکہ یوں کہو: (اللهم اغْفِرْ لِیْ و تُبْ عَلَیَّ) (یعنی اے اللہ مجھے بخش دے اور میری توبہ قبول کر) بقول نووی یہ حسن ہے! جہاں تک (أستغفر الله) کی کراہت اور اسے کذب کا نام دینا تو اس پر ان کی موافقت نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ (أستغفر الله) کا معنی ہے (أطلب مغفرته) (یعنی میں اسکی مغفرت کا طالب ہوں) اور یہ کذب نہیں، کہتے ہیں اس کے رد میں ابن مسعود کی حدیث ہی کافی ہے جس کے الفاظ ہیں: (من قال أستغفر الله الذى لاإله إلا هوالحى القيوم و أتوب إليه غَفَرْتُ ذنوبه و إن كان قد فَرَّ مِنَ الزَّحْف) (یعنی جس نے ان الفاظ کے ساتھ دعائے مغفرت کی میں اسکے گناہ معاف کردوں گا چاہے وہ میدانِ جہاد سے بھاگا ہوا ہو) اسے ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا، بقول ابن حجر یہ بات ان الفاظ کی بابت ہے: (أستغفر الله الذى لا إله إلا هوالحى القيوم) لیکن جو (أتوب إليه) ہے تو اس کی بابت ربیع نے یہ بات کہی کہ وہ کذب ہے تو ایسا ہی ہے لیکن جب یہ کہے اور عمل نہ کرے

ابن مسعود کی حدیث سے اس پر استدلال کرنا محلِ نظر ہے کیونکہ جائز ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ کہے اور شروطِ توبہ کا خیال رکھے! محتمل ہے کہ ربیع نے مجموع اللفظین کا قصد کیا ہو نہ کہ خصوص کے ساتھ (أستغفر الله) کا، تب ان کی ساری کلام صحیح ہے، سبکی کبیر کی حلبیات میں پڑھا کہ استغفار طلبِ مغفرت ہے یا زبان کے ساتھ یا دل کے ساتھ یا پھر دونوں کے ساتھ، تو اول میں نفع ہے کیونکہ وہ سکوت سے بہتر ہے اور اس لئے کہ قولِ خیر کا معتاد ہے اور ثانی نہایت نافع ہے اور ثالث دونوں سے ابلغ ہے لیکن دونوں گناہوں کو صاف نہ کریں گے حتی کہ توبہ کرے کہ گناہ پہ قائم ومصر عاصی طلبِ مغفرت تو کرتا ہے لیکن یہ اس سے وجودِ توبہ کو مستلزم نہیں، آگے لکھتے ہیں جو میں نے معنائے استغفار ذکر کیا وہ اس توبہ کے معنی کا غیر ہے جو وضعِ لفظ کے حساب سے ہے لیکن کثیر حضرات یہی سمجھتے ہیں کہ (أستغفر الله) کا معنی توبہ ہے (یعنی عموماً توبہ کرتے ہوئے یہ لفظ کہا جاتا ہے) تو جس کا یہ معتقد ہو اس کی لامحالہ مراد توبہ ہی

ہوتی ہے، پھر کہا بعض علماء نے ذکر کیا کہ توبہ استغفار کے ساتھ ہی تام ہوتی ہے کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: ﴿ وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ﴾[هود :۳] مشہور یہ ہے کہ یہ مشترط نہیں۔

اسے مسلم نے(التوبة)اورنسائی نے(الیوم و اللیلة) میں نقل کیا ہے۔

- 7508حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الأَسْوَدِ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَبْدِ الْغَافِرِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ ذَكَرَ رَجُلاً فِيمَنْ سَلَفَ -أَوْ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ قَالَ كَلِمَةً يَعْنِي أَعْطَاهُ اللَّهُ مَالاً وَوَلَدًا فَلَمَّا حَضَرَتِ الْوَفَاةُ قَالَ لِبَنِيهِ أَيَّ أَبٍ كُنْتُ لَكُمْ قَالُوا خَيْرَ أَبٍ قَالَ فَإِنَّهُ لَمْ يَبْتَئِرْ أَوْ لَمْ يَبْتَئِزْ عِنْدَ اللَّهِ خَيْرًا وَإِنْ يَقْدِرِ اللَّهُ عَلَيْهِ يُعَذِّبْهُ فَانْظُرُوا إِذَا مُتُّ فَأَحْرِقُونِي حَتَّى إِذَا صِرْتُ فَحْمًا فَاسْحَقُونِي أَوْ قَالَ فَاسْحَكُونِي فَإِذَا كَانَ يَوْمُ رِيحٍ عَاصِفٍ فَأَذْرُونِي فِيهَا فَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فَأَخَذَ مَوَاثِيقَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَرَبِّي فَفَعَلُوا ثُمَّ أَذْرَوْهُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ كُنْ فَإِذَا هُوَ رَجُلٌ قَائِمٌ قَالَ اللَّهُ أَيْ عَبْدِي مَا حَمَلَكَ عَلَى أَنْ فَعَلْتَ مَا فَعَلْتَ قَالَ مَخَافَتُكَ أَوْ فَرَقٌ مِنْكَ قَالَ فَمَا تَلاَفَاهُ أَنْ رَحِمَهُ عِنْدَهَا وَقَالَ مَرَّةً أُخْرَى فَمَا تَلاَفَاهُ غَيْرُهَا فَحَدَّثْتُ بِهِ أَبَا عُثْمَانَ فَقَالَ سَمِعْتُ هَذَا مِنْ سَلْمَانَ غَيْرَ أَنَّهُ زَادَ فِيهِ أَذْرُونِي فِي الْبَحْرِ أَوْ كَمَا حَدَّثَ .

طرفاه 3478، - 6481 (سابقہ)

7508م -حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ وَقَالَ لَمْ يَبْتَئِرْ .وَقَالَ خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ وَقَالَ لَمْ يَبْتَئِزْ فَسَّرَهُ قَتَادَةُ لَمْ يَدَّخِرْ

پندرھویں حدیث میں اس پر تنبیہ گزری۔(معتمر سمعت أبی) یہ سلیمان بن طرخان تیمی ہیں، سند کے تمام راوی بصری ہیں اوراس میں تین تابعی ہیں۔(عن عقبة بن عبدالغافر)شعبہ عن قتادہ سے روایت میں(سمعت عقبة) ہے، یہ الرقاق میں مشروحا گزری۔(أو فی من الخ) راوی کا شک ہے، اصیلی کے ہاں (قبلھم) ہے، الرقاق میں یہ موسی بن اسماعیل عن معتمر سے یہ الفاظ گزرے:(ذکر رجلا فیمن کان سلف قبلکم) بغیر شک کے۔(قال کلمة) کلمہ سے مراد (أعطاه الله مالا) موسی کی روایت میں ہے:(آتاه الله مالا و ولدا) ۔(أی أب کنت لکم) ابو البقاء کہتے ہیں یہ (کنت) کی خبر کے بطور نصب کے ساتھ ہے اس کی تقدیم بھی جائز ہے استفہام ہونے کی وجہ سے اور رفع بھی جائز ہے اوران کا جواب ان کا یہ قول: (خیر أب) ہے، اس میں اجود اس طور نصب ہے کہ تقدیر کلام ہو:(کنت خیر أب) تب یہ اس سے جواب کے موافق ہوگا، اس تقدیر پر رفع بھی جائز ہے۔

(أنت خیر أب) مروزی کے نسخہ کے لئے عیاض کی تبع میں اس شک کی نسبت ذکر ہوئی کہ یہ راء کے ساتھ ہے یا زاء کے ، میں نے اسے اس مقام یہ ابوذر کی اپنے شیوخ سے روایتِ بخاری میں پایا ہے، قولہ(فاسحقونی أوقال فاسحکونی) موسی کی

روایت میں اس کا مثل ہے لیکن کہا: (فاسکھونی) اور یہ شک کہ قاف کے ساتھ کہا یا کاف کے ساتھ، بقول خطابی ایک اور روایت میں (فاسحلونی) ہے لام کے ساتھ، کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (أبرِدُوُنِي بالسحل) جو ریتی ہے، برادہ کو سحالہ کہا جاتا ہے اور جو (اسحکونی) ہے تو اس کی اصل سحق ہے تو قاف کو کاف میں بدل لیا، اس کا مثل سھک ہے۔

(فحدثت به أبا عثمان) قائل سلیمان تیمی ہیں، کرمانی کو بھول گئی جب جزم کیا کہ یہ ابوقتادہ ہیں، ابوعثمان سے مراد نہدی ہیں۔ (سمعت هذا من سلمان) الخ یہ سلمان فارسی ہیں ابوعثمان ان سے روایت میں معروف ہیں، مزی اطراف میں مسندِ سلمان سے اس حدیث کے ذکر سے غافل رہے۔ (وقال لم يبتئر) یعنی راء کے ساتھ بغیر شک کے آخر میں حدیثِ سلمان بھی ذکر کی۔ (وقال لی خليفة) یہ ابن خیاط ہیں اکثر کے ہاں (لی) موجود نہیں، تو مراد یہ کہ حدیث کو بکاملہ نقل کیا۔ (فسره قتادة الخ) یہ زیادت خلیفہ کی روایت میں ہے نہ کہ موسیٰ بن اسماعیل اور عبداللہ بن ابواسود کی روایتوں میں، اسماعیلی نے عبیداللہ بن معاذ عنبری عن معتمر کی روایت سے تخریج کیا اور اس میں قتادہ کی یہ تفسیر بھی ذکر کی اسی طرح ابونعیم نے مستخرج میں اسحاق بن ابراہیم شہیدی عن معتمر کی روایت سے، کتاب الرقاق میں اس کے رواۃ کے اختلافِ الفاظ کا مفصل حال ذکر کیا تھا۔

- 36 باب كَلَامِ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَغَيْرِهِمْ

(روزِ قیامت اللہ کا انبیاء وغیرہم سے ہم کلام ہونا)

علامہ انور باب (كلام الرب يوم القيامة الخ) کے تحت لکھتے ہیں اب تک مصنف نے کئی تراجم قائم کیے ہیں لیکن ابھی تک اپنے خاص مقصود پر ترجمہ قائم نہیں کیا یعنی ان کا قول: (لفظی بالقرآن مخلوق) البتہ یہ تراجم اثباتِ کلام کے اعتبار سے مختلف مواضع میں ہیں اور یہ (یعنی زیرِ نظر) محشر میں اثباتِ کلام بارے ہے۔

- 7509 حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ رَاشِدٍ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ حُمَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ شُفِّعْتُ فَقُلْتُ يَا رَبِّ أَدْخِلِ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ خَرْدَلَةٌ فَيَدْخُلُونَ ثُمَّ أَقُولُ أَدْخِلِ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ أَدْنَى شَيْءٍ فَقَالَ أَنَسٌ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَصَابِعِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

أطرافه 44، 4476، 6565، 7410، 7440، 7510، - 7516

ترجمہ: انسؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ سے سنا، فرماتے تھے جب قیامت کا دن ہوگا تو میری شفاعت قبول کی جائے گی تو کہوں گا اے رب ان لوگوں کو جنت میں داخل کر جن کے دل میں رائی کے برابر ایمان ہے چنانچہ وہ لوگ داخل کئے جائیں گے پھر میں کہوں گا انہیں بھی جنت میں داخل کر جن کے دل میں (انگلی سے اشارہ کر کے فرمایا) ذرہ بھر ایمان ہو، انسؓ کہتے ہیں، گویا میں نبی پاک کی انگلی مبارک کو دیکھ رہا ہوں (جس سے آپ نے اشارہ فرمایا تھا)۔

- 7510 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا مَعْبَدُ بْنُ هِلَالٍ الْعَنَزِيُّ قَالَ

اجْتَمَعْنَا نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ فَذَهَبْنَا إِلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَذَهَبْنَا مَعَنَا بِثَابِتٍ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ لَنَا عَنْ حَدِيثِ الشَّفَاعَةِ فَإِذَا هُوَ فِي قَصْرِهِ فَوَافَقْنَاهُ يُصَلِّي الضُّحَى فَاسْتَأْذَنَّا فَأَذِنَ لَنَا وَهُوَ قَاعِدٌ عَلَى فِرَاشِهِ فَقُلْنَا لِثَابِتٍ لَا تَسْأَلْهُ عَنْ شَيْءٍ أَوَّلَ مِنْ حَدِيثِ الشَّفَاعَةِ فَقَالَ يَا أَبَا حَمْزَةَ هَؤُلَاءِ إِخْوَانُكَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ جَاءُوكَ يَسْأَلُونَكَ عَنْ حَدِيثِ الشَّفَاعَةِ فَقَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ ﷺ قَالَ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ مَاجَ النَّاسُ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ فَيَقُولُ لَسْتُ لَهَا وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِإِبْرَاهِيمَ فَإِنَّهُ خَلِيلُ الرَّحْمَنِ فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُ لَسْتُ لَهَا وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِمُوسَى فَإِنَّهُ كَلِيمُ اللَّهِ. فَيَأْتُونَ مُوسَى فَيَقُولُ لَسْتُ لَهَا وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِعِيسَى فَإِنَّهُ رُوحُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ فَيَأْتُونَ عِيسَى فَيَقُولُ لَسْتُ لَهَا وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِمُحَمَّدٍ ﷺ فَيَأْتُونِي فَأَقُولُ أَنَا لَهَا فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فَيُؤْذَنُ لِي وَيُلْهِمُنِي مَحَامِدَ أَحْمَدُهُ بِهَا لَا تَحْضُرُنِي الْآنَ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ الْمَحَامِدِ وَأَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا فَيُقَالُ يَا مُحَمَّدُ ارْفَعْ رَأْسَكَ وَقُلْ يُسْمَعْ لَكَ وَسَلْ تُعْطَ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أُمَّتِي أُمَّتِي فَيُقَالُ انْطَلِقْ فَأَخْرِجْ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ شَعِيرَةٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَنْطَلِقُ فَأَفْعَلُ ثُمَّ أَعُودُ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ الْمَحَامِدِ ثُمَّ أَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا فَيُقَالُ يَا مُحَمَّدُ ارْفَعْ رَأْسَكَ وَقُلْ يُسْمَعْ لَكَ وَسَلْ تُعْطَ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أُمَّتِي أُمَّتِي فَيُقَالُ انْطَلِقْ فَأَخْرِجْ مِنْهَا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ أَوْ خَرْدَلَةٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَنْطَلِقُ فَأَفْعَلُ ثُمَّ أَعُودُ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ الْمَحَامِدِ ثُمَّ أَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا فَيُقَالُ يَا مُحَمَّدُ ارْفَعْ رَأْسَكَ وَقُلْ يُسْمَعْ لَكَ وَسَلْ تُعْطَ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أُمَّتِي أُمَّتِي فَيَقُولُ انْطَلِقْ فَأَخْرِجْ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ أَدْنَى أَدْنَى أَدْنَى مِثْقَالِ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجْهُ مِنَ النَّارِ فَأَنْطَلِقُ فَأَفْعَلُ فَلَمَّا خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِ أَنَسٍ قُلْتُ لِبَعْضِ أَصْحَابِنَا لَوْ مَرَرْنَا بِالْحَسَنِ وَهُوَ مُتَوَارٍ فِي مَنْزِلِ أَبِي خَلِيفَةَ فَحَدَّثَنَا بِمَا حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ فَأَتَيْنَاهُ فَسَلَّمْنَا عَلَيْهِ فَأَذِنَ لَنَا فَقُلْنَا لَهُ يَا أَبَا سَعِيدٍ جِئْنَاكَ مِنْ عِنْدِ أَخِيكَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَلَمْ نَرَ مِثْلَ مَا حَدَّثَنَا فِي الشَّفَاعَةِ فَقَالَ هِيهِ فَحَدَّثْنَاهُ بِالْحَدِيثِ فَانْتَهَى إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ فَقَالَ هِيهِ فَقُلْنَا لَمْ يَزِدْ لَنَا عَلَى هَذَا. فَقَالَ لَقَدْ حَدَّثَنِي وَهُوَ جَمِيعٌ مُنْذُ عِشْرِينَ سَنَةً فَلَا أَدْرِي أَنَسِيَ أَمْ كَرِهَ أَنْ تَتَّكِلُوا قُلْنَا يَا أَبَا سَعِيدٍ فَحَدِّثْنَا فَضَحِكَ وَقَالَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا مَا ذَكَرْتُهُ إِلَّا وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أُحَدِّثَكُمْ حَدَّثَنِي كَمَا

حَدَّثَكُمْ بِهِ قَالَ ثُمَّ أَعُودُ الرَّابِعَةَ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ ثُمَّ أَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا فَيُقَالُ يَا مُحَمَّدُ ارْفَعْ رَأْسَكَ وَقُلْ يُسْمَعْ وَسَلْ تُعْطَهْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَقُولُ يَا رَبِّ ائْذَنْ لِي فِيمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَيَقُولُ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي وَكِبْرِيَائِي وَعَظَمَتِي لَأُخْرِجَنَّ مِنْهَا مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

.أطرافه 44، 4476، 6565، 7410، 7440، 7509، 7516

(اس حدیثِ شفاعت کے کچھ حصوں کا ترجمہ جلد ۷ص: ۳۲ میں گزرا ہے، یہاں اسکے شروع میں ہے کہ راوی کہتے ہیں ہم اہلِ بصرہ کے چند آدمی جمع ہوکر حضرت انس کے پاس گئے ان میں ثابت بنانی بھی تھے ہم نے ان سے کہا کہ ہمارے لئے انس سے حدیثِ شفاعت بیان کرنے کا مطالبہ کریں ہم گئے تو وہ نمازِ چاشت ادا کرکے بیٹھے تھے ہم نے ثابت سے کہا سب سے پہلے یہی بات کروتو وہ گویا ہوئے اے ابو حمزہ یہ اہلِ بصرہ میں سے آپ کے دینی بھائی آپ سے حدیثِ شفاعت سننے آئے ہیں تو کہا ہمیں حضرت محمدﷺ نے بیان کیا[آگے لوگوں کے روزِ قیامت جمع ہوکر مشورہ کرنے اور حضرات آدم، ابراہیم وغیرہما کے پاس جانے کا ذکر ہے جو مندرجہ بالا حوالہ میں مذکور ہے، یہاں مزید یہ ہے کہ واپسی پہ ہم نے سوچا حسن بصری سے ملتے جائیں جو[حجاج کے خوف سے کہ وہ انہیں قتل کرنے کی غرض سے ڈھونڈھ رہا تھا] ابوخلیفہ کے گھر میں روپوش تھے تو ہم نے انہیں حضرت انس سے سنی یہ حدیث بیان کی جب ختم کی تو کہا ابھی اور بھی ہے ہم نے کہا ہمیں تو یہی بیان کی ہے تو کہا انہوں نے بیس برس قبل مجھے یہ حدیث بیان کی تھی تو میں نہیں جانتا کہ اب اگلا حصہ بھول گئے ہیں یا اس امر کو برا جانا کہ کہیں تم اسی پہ بھروسہ کرکے بیٹھ رہو[اور عمل چھوڑ دو] ہم نے کہا اے ابوسعید بیان کریں تو ہنس دئے اور کہا انسان عجلت باز پیدا کیا گیا ہے میں نے بیان کرنے کی غرض سے ہی تو یہ کہا ہے، تو کہا نبی پاک نے فرمایا پھر میں چوتھی مرتبہ آؤں گا اور وہی محامد اور تعریفیں بجالاؤں گا اور پھر سجدہ میں گر پڑوں گا تو حکم ہوگا اے محمد! سر اٹھاؤ اور کہو (جو کہو گے) سنا جائے گا اور مانگو عطا ہوگا اور شفاعت کرو قبول ہوگی، میں کہوں گا اے پروردگار! تو مجھ کو ان لوگوں کے لیے حکم دے جنہوں نے لا الٰہ الا اللہ کہا ہے، اللہ فرمائے گا قسم ہے مجھے اپنی عزت وجلال اور کبریائی وعظمت کی میں ان لوگوں کو دوزخ سے نکالوں گا جنہوں نے لا الٰہ الا اللہ کہا ہے)۔

دوطرق سے حضرت انس کی حدیثِ شفاعت لائے ہیں اولاً مختصرا پھر مطولاً ، الرقاق میں اس کی مفصل شرح گزری۔
(حدثنا يوسف بن راشد) یہ یوسف بن موسی بن راشد ہیں، قطان کوفی نزیلِ بغداد ، دادا کی طرف نسبت کی جو ان کے والد کی نسبت اشہر تھے، ایک اور شیخ یوسف بن موسی تستری نزیلِ رے بھی ہیں جو قطان سے عمر میں چھوٹے تھے، ان کے شیخ احمد بن عبداللہ، ابن یونس ہیں جو کثیراً دادا کی طرف منسوب ذکر کئے جاتے ہیں ابوبکر بن عیاش، مقری ہیں بخاری نے احمد بن عبداللہ بن یونس عن ابوبکر ہذا سے ایک دیگر حدیث اپنے اور ان کے مابین واسطہ کے بغیر نقل کی ہے جو کتاب الرقاق کے باب(الغنى غنى النفس) میں گزری۔(شفعت) اکثر کے ہاں شین کی پیش کے ساتھ مشدداً ہے کشمیہنی کے ہاں زبر کے ساتھ مخففاً ہے۔

(فقلت يا رب أدخل الخ) اس روایت میں اور اگلی میں یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ بات کہے گا اور یہی تمام روایات میں معروف ہے بقول ابن تین اس میں تو انبیاء کی رب کے ساتھ کلام کا ذکر ہے نہ کہ رب کی انبیاء کے ساتھ (مکالمہ تو دونوں طرف سے ہوتا ہے تو ایک طرف کا ذکر دوسری طرف کے ذکر سے مستغنی ہے)۔(ثم أقول) ابن تین نے ذکر کیا کہ ان کے ہاں (ثم نقول) ہے، کہتے ہیں ہمیں یاء کے ساتھ روایت کا علم نہیں تو اگر ایسا ہے تو یہ تبویب کے مطابق ہوگا ، یعنی اللہ تعالیٰ کہے گا تب اس میں داؤدی کے اعتراض کا جواب بھی مل جائے گا جنہوں نے کہا کہ (ثم أقول) تمام روایات کے مخالف ہے کیونکہ ان میں ہے کہ اللہ آپ کو حکم دے گا

کہ نکالیں، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے اور اکثر رواۃ کے ہاں موجود: (ثم أقول) ہمزہ کے ساتھ ہے جیسا کہ ابوذر کے نسخہ میں اور میرا خیال ہے کہ بخاری نے حسبِ عادت اس کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ ابونعیم نے مستخرج میں ابو عاصم احمد بن جوّاس عن ابوبکر بن عیاش سے نقل کرتے ہوئے (أشفع یوم القیامة فیقال لی لك مَنُ فی قلبه شعیرة ولك من فی قلبه خردلة ولك من فی قلبه شیء) کے الفاظ ذکر کئے ہیں تو یہ اللہ تعالیٰ کی نبی اکرم کے ساتھ کلام ہے، دونوں کے مابین تطبیق یہ ممکن ہے کہ آپ نے اولا اسی بابت سوال کیا تو ثانیا جواب ملا تو ایک روایت میں سوال ذکر ہوا اور بقیہ میں جواب کا ذکر ہوا۔

(أدنی شیئ) داؤدی کہتے ہیں یہ دیگر سب روایات پر زیادت ہے، ان کا تعقب کیا گیا کہ یہ دوسری روایت میں مفسر ہے جس میں ہے: (أدنی أدنی مثقال حبة من خردل من إیمان) کرمانی لکھتے ہیں قولہ (أدنی أدنی) تکرار برائے تاکید ہے اور محتمل ہے کہ حبہ وخردل پر توزیع مراد ہو (أی أقل حَبَّةٍ مِن أقل خردلة من الإیمان) اس سے ایمان کی تجزیٔ اور اس میں زیادت ونقص ہونے کے قول کی صحت مستفاد ہے۔ (قال أنس كأنی أنظر إلی أصابع رسول الخ) یعنی ادنی شیٔ کہتے ہوئے انگلیوں کو ضم کر کے ان کے ساتھ اشارہ کر رہے تھے۔ (فأخرجه من النار من النار الخ) یہ بھی ازرہِ مبالغہ تکرار ہے یا تینوں امور یعنی حبہ، خردلہ اور ایمان کے مدنظر یہ کہا یا پھر نارِ جہنم کے مراتب کر دئے! بقول ابن حجر مسلم اور جن کا میں نے حماد بن زید کی اس روایت کے حوالے سے ذکر کیا ہے، ان کے ہاں (من النار) کی تکریر ساقط ہے، اس حدیث کی مفصل شرح کتاب الرقاق میں گزری۔ (بثابت --- یسأله) کشمیہنی کے ہاں (فیسأله) ہے بقول ابن تین اس سے ظاہر ہوا کہ عالم کے خواص میں شامل کسی شخص کو علمی اسئلہ واستفادہ کے ضمن میں آگے کیا جا سکتا ہے۔ (فی قصرہ) بقول ابن تین کثیر العیال کے لئے اس سے محل/حویلی بنانے کا جواز ملا۔ (فوافقتا) کشمیہنی کے ہاں (فوافقناه) ہے۔ (كلیم الله) کشمیہنی کے ہاں (فإنه كلم الله) ہے۔ (فیقال یا محمد) نسخہ کشمیہنی میں تینوں جگہ (فیقول) ہے۔

(فی منزل أبی خلیفة) یہ حجاج بن عتاب عبدی بصری ہیں، عمر بن ابوخلیفہ کے والد بخاری نے تاریخ میں ان کا نام ذکر کیا اور ابواحمد حاکم نے بھی الکنی میں ان کی تبع کی۔ (وهو جمیع) یعنی مجتمع العقل، یہ اشارہ ہے کہ ابھی عمر بڑھاپے کی اس منزل میں داخل نہ ہوئے تھے جس میں یاداشت متاثر ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے (فحدثناه) بطور جمع متکلم کے صیغہ کے، کشمیہنی کے ہاں (فحدثنا) ہے۔ (وقلنا یا أبا سعید) کشمیہنی کے ہاں (فقلنا) ہے بقول ابن تین یہاں (لست لها) کہا اور اس کے غیر میں (لست هنا کم) ہے! کہتے ہیں یہاں حضرت نوح علی السلام کا ذکر ساقط ہے اور یہ زیادت کی: (فأقول أنا لها) اور یہ زیادت کی: (فأقول أمتی أمتی) داؤدی کہتے ہیں میں اسے محفوظ خیال نہیں کرتا کیونکہ تمام خلائق مجتمع ہو کر کسی شافع کی جستجو میں ہوں گے اور اگر مراد صرف امت محمد یہ تھی تو وہ کسی اور نبی کی طرف نہ جاتے تو اس سے ظاہر ہوا کہ سبھی امم مراد ہیں اور اگر یہ شفاعت لوگوں کے فصلِ قضاء کی خاطر ہے تو پھر کیونکر آپ نے (أمتی أمتی) کہہ کر انہیں خاص کیا؟ پھر لکھا اس حدیث کا اول اس کے آخر کے ساتھ متصل نہیں بلکہ لوگوں کے طلبِ شفاعت اور آپ کے قول: (فأشفع) کے مابین کثیر امورِ قیامت ہیں بقول ابن حجر اس شکال کا شرحِ حدیث میں جواب ذکر کر چکا ہوں، عیاض نے اس کا یہ جواب دیا کہ معنائے کلام یہ ہے کہ فصلِ قضاء میں شفاعتِ موعودہ کی اذن مرحمت کی جائے گی، قولہ (

ویلهمنی) ایک اور کلام کی ابتداء اور ایک اور شفاعت کا بیان ہے جو آپ کی امت کے ساتھ خاص ہے، سیاق میں اختصار ہے، مہلب نے ادعاء کیا کہ قولہ: (فأقول یا رب أمتی) سلیمان بن حرب کی دیگر تمام رواۃ کی نسبت زیادت سے ہے، یہی کہا اور یہ قول بالظن کا اجتراء ہے جو کسی دلیل کی طرف مستند نہیں تو سلیمان اس زیادت کے ساتھ منفرد نہیں بلکہ مسلم کے ہاں سعید بن منصور اور مسلم اور اسماعیلی کے ہاں ابو ربیع زہرانی بھی یہ الفاظ نقل کرتے ہیں، مسلم نے ابو ربیع کا سیاق ذکر نہیں کیا اسی طرح نسائی کے ہاں التفسیر میں یحیی بن حبیب اور اسماعیلی کے ہاں محمد بن عبید بن حساب اور محمد بن سلیمان لوین ، یہ سب حماد بن زید شیخ سلیمان بن حرب سے یہ زیادت نقل کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ کی کتاب الرقاق میں گزری حدیثِ شفاعت میں بھی یہ الفاظ موجود ہیں۔

مولانا انور (ویلهمنی محامدأ حمده بها لاتحضرنی الآن) کی بابت کہتے ہیں یہ لفظ فقط اسی جگہ ہے تو آنجناب کی نسبت علمِ محیط (یعنی علمِ غیب) کا ادعاء کرنا ایک نوع کا زیغ ہے، (فأحمده ثم أخر الخ) جانو کہ اس کے راوی کیلئے حمد کی سجدہ پر تقدیم کے ضمن میں قدم ثابت نہیں ہے کبھی ذکر کیا کہ اولا حمد کی پھر سجدہ میں گرے اور کبھی کہا اولا سجدہ کیا پھر حمد کی، اس قسم کے مقامات میں میرے نزدیک فصل یہ ہے کہ دیکھا جائے مقام کے لئے الیق کیا ہے؟ وہی راجح ہوگا، نیل الفرقدین اس کا ذکر کر چکا۔

- 7511حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ آخِرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولاً الْجَنَّةَ وَآخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجًا مِنَ النَّارِ رَجُلٌ يَخْرُجُ حَبْوًا فَيَقُولُ لَهُ رَبُّهُ ادْخُلِ الْجَنَّةَ . فَيَقُولُ رَبِّ الْجَنَّةُ مَلأَى فَيَقُولُ لَهُ ذَلِكَ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فَكُلُّ ذَلِكَ يُعِيدُ عَلَيْهِ الْجَنَّةُ مَلأَى فَيَقُولُ إِنَّ لَكَ مِثْلَ الدُّنْيَا عَشْرَ مِرَارٍ

طرفه - 6571

ترجمہ:

(حدثنا محمد بن خالد) . کشمیہنی کے ہاں (محمد بن فحار) ہے مگر خالد ہی صائب ہے کسی رجالِ صحیح بخاری اور نہ سنن ستہ کے رجال بارے مصنف نے محمد بن مخلد نام کے کسی راوی کا ذکر کیا ہے، معروف محمد بن خالد ہی ہے، اس بارے اختلاف ہے تو کہا گیا یہ ذہلی ہیں ان کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن یحیی بن عبداللہ بن خالد بن فارس تو یہاں والد کے دادا کی طرف منسوب ہیں حاکم، کلاباذی اور ابو مسعود نے اسی پر جزم کیا بعض نے کہا یہ محمد بن خالد بن جبلہ رافعی ہیں، ابو احمد بن عدی کا اور خلف واسطی کا اطراف میں اس پر جزم ہے، یہی عبید اللہ بن موسی عن اسرائیل سے بالواسطہ روایت نقل کی ہے جبکہ عبیداللہ عن اسرائیل سے بلاواسطہ بھی متعدد احادیث تخریج کی ہیں مثلا المغازی، التفسیر اور الفرائض میں، منصور سے ابن معتمر، ابراہیم سے نخعی، عبیدہ سے ابن عمرو سلمانی اور عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں، عبیداللہ تک سند کے سب راوی کوفی ہیں۔

(إن آخر أهل الخ) بالا اختصار ذکر کی الرقاق میں یہ بتمامہ مشروحا گزری چکی ہے۔ (عشر مرار) نسخہِ کشمیہنی میں (عشر مرات) ہے۔

- 7512 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ أَخْبَرَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ خَيْثَمَةَ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تَرْجُمَانٌ فَيَنْظُرُ أَيْمَنَ مِنْهُ فَلَا يَرَى إِلَّا مَا قَدَّمَ مِنْ عَمَلِهِ وَيَنْظُرُ أَشْأَمَ مِنْهُ فَلَا يَرَى إِلَّا مَا قَدَّمَ وَيَنْظُرُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلَا يَرَى إِلَّا النَّارَ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ فَاتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ قَالَ الْأَعْمَشُ وَحَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ عَنْ خَيْثَمَةَ مِثْلَهُ وَزَادَ فِيهِ وَلَوْ بِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ

أطرافه 1413، 1417، 3595، 6023، 6539، 6540، 6563، - 7443 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۳۱۷)

یہ الرقاق میں مشروحا گزری۔ (قال الأعمش وحدثنی عمرو) یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔

- 7513 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَ حَبْرٌ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ إِنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ جَعَلَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْمَاءَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ وَالْخَلَائِقَ عَلَى إِصْبَعٍ ثُمَّ يَهُزُّهُنَّ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الْمَلِكُ فَلَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَضْحَكُ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَعَجُّبًا وَتَصْدِيقًا لِقَوْلِهِ ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿يُشْرِكُونَ﴾.

أطرافه 4811، 7414، 7415، - 7451 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

راوی حدیث ابن مسعود ہیں، اسی کتاب کے باب (قول الله : لما خلقت بيدَيَّ) میں اس کی شرح گزری، خطابی کی کبھی اسکے انکار اور کبھی تاویل میں کلام گزری، یہ بھی کہا کہ اس قسم کے امرِ عظیم میں تبسم اور ضحک کا استدلال ایک غیر سائغ نوع مجاز ہے اس امر کے باوصف کہ اس بابت دونوں متعارض کی وجوہِ دلالت باہم متساوی ہیں اور اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس کا ظاہرِ لفظ ان اسالیب پر اور ضربِ تمثیل پر متداول ہے جو لوگوں کے ہاں متعارف ہیں تو معنی یہ ہوگا ان (یعنی آسمانوں کے طی) اور ان کے جمع کرنے میں سہولتِ امر اس شخص کے بمنزلہ ہے جو اپنی مٹھی میں کوئی شیٔ جمع کرے پھر پوری مٹھی میں بھی نہیں بلکہ کچھ انگلیوں میں، محاورۃً کسی قوی شخص کی طرف منصاف کسی فعل کی بابت کہہ دیا جاتا ہے کہ وہ تو انگلی سے یہ کرالے گا یا اپنی چھنگلی سے اسے اٹھالے گا پھر کہا بظاہر یہ یہود کی تخلیط وتحریف سے ہے (محشی لکھتے ہیں اس کا بطلان بین وظاہر ہے تو حدیث میں مذکور ہے کہ نبی اکرم اس حبر کی بات پر تعجبا اور تصدیقاً ہنسے اگر یہ ان کی تحریف سے ہوتا تو آپ بالضرور ان کا رد کرتے اور واضح انداز میں اس کا اظہار کرتے، تحریف تو یہاں ان معطلہ کی طرف سے ہے کیونکہ یہ حدیث اس باب میں ان کے اصول کے مخالف ہے تو واجب یہی ہے کہ حدیث نے جس امر کا اثبات کیا یعنی انگلیوں کا، اس کا اثبات کیا جائے اس وجہ پر جو اللہ کے لائق ہے بغیر خلق کے ساتھ مشابہت کے) اور آپ کا ضحک دراصل ازرہِ تعجب ونکیر تھا۔

- 7514 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحْرِزٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ ابْنَ

عُمَرَ كَيفَ سَمِعتَ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ يَقُولُ فِي النَّجوَى قَالَ يَدنُو أَحَدُكُم مِن رَبِّهِ حَتَّى يَضَعَ كَنَفَهُ عَلَيهِ فَيَقُولُ أَعَمِلتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَم وَيَقُولُ عَمِلتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَم فَيُقَرِّرُهُ ثُمَّ يَقُولُ إِنِّي سَتَرتُ عَلَيكَ فِي الدُّنيَا وَأَنَا أَغفِرُهَا لَكَ اليَومَ .

أطرافه 2441، 4685، - 6070 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص: ۶۳۴)

- 7514وَقَالَ آدَمُ حَدَّثَنَا شَيبَانُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا صَفوَانُ عَنِ ابنِ عُمَرَ سَمِعتُ النَّبِيَّ ﷺ

(يدنو أحدكم) بقول ابن تین یعنی اس کی رحمت سے قریب ہوگا اور یہ لغۃً سائغ ہے، کہا جاتا ہے: (فلان قریب من فلان) اوراس کے ہاں اس کا رتبہ ہوتا ہے (بقول محشی یہ باطل تاویل ہے واجب یہی ہے کہ اللہ کے لئے وجہ لائق پر اس کا اثبات کیا جائے بغیر تعطیل وتمثیل کے اور کہ یہ دنو وقربت مبنی بر حقیقت ہے) اس کا مثل یہ آیت ہے : (إِنَّ رَحمَةَ اللّٰهِ قَرِيبٌ مِنَ المُحسِنِينَ) [الأعراف: ۵۶]۔ (فیضع کنفه) کاف اور نون کی زبر کے ساتھ، کنف سے مراد ستر ہے، ابن مبارک کی محمد بن سواء عن قتادہ سے روایت میں آخرِ حدیث میں ہے: (قال عبدالله بن المبارك كنفه ستره) اسے بخاری نے (خلق أفعال العباد) میں نقل کیا، معنی یہ کہ اس کی عنایتِ تامہ اسے گھیرے میں لے گی اور جس نے تاء کے ساتھ روایت کیا تو علماء کی ایک کثیر تعداد نے جزم کیا ہے کہ اس نے تحریف کردی ہے۔ (وقال آدم حدثنا شیبان) یہ ابن عبدالرحمٰن ہیں، اس روایت کو قتادہ کی تصریح کی وجہ سے تخریج کیا ہے، کتاب (خلق أفعال العباد) میں بھی آدم سے اسی طرح نقل کیا، تنبیہان کے عنوان سے لکھتے ہیں احادیثِ باب میں سے ماسوائے حدیثِ انس کے اللہ تعالیٰ کی انبیاء کے ساتھ کلام کا ذکر موجود نہیں دیگر سب میں اللہ کی غیرِ انبیاء سے کلام کا ذکر ہے تو جب غیرِ انبیاء کے لئے اس کا وقوع ہے تو انبیاء کے لئے تو اس کا وقوع بطریقِ اولی ہوا، دوم یہ کہ اولِ حدیث میں متعلقِ ترجمہ موجود ہے جب کہ ثانی ترجمہ کے رکنِ ثانی کے ساتھ مختص ہے اور یہ ان کا قول: (و غیرهم) جہاں تک دیگر روایات تو وہ ترجمہ کے موافق انبیاء وغیرِ انبیاء دونوں کو شامل ہیں۔

- 37 باب قَولِهِ ﴿ وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوسَى تَكلِيمًا ﴾ (اللہ تعالی نے حضرت موسیٰؑ سے باتیں کیں)

ابو زید مروزی کے ہاں یہی ہے اس کا مثل ابوذر کے لئے بھی لیکن (قوله عزوجل) کے حذف کے ساتھ، دیگر کے ہاں یہ عبارت ہے: (باب قوله تعالیٰ: وكلم الله الخ) ائمہ کہتے ہیں یہ آیت معتزلہ کے رد کے ضمن میں وارد قوی ترین دلیل ہے! نحاس کہتے ہیں نحویوں کا اجماع ہے کہ فعل اگر مصدر کے ساتھ مصدر کیا جائے تو وہ مجاز نہیں ہوتا تو جب (کلم کے بعد تاکیدا) (تکلیما) کہا تو واجب ہے کہ یہ مبنی بر حقیقت معقولہ کلام ہو! بعض نے جواب دیا کہ کلام تو حقیقت پر مبنی ہے لیکن اختلاف اس ضمن میں ہے کہ آیا حضرت موسی نے اس کا سماع حقیقۃً اللہ سے کیا یا درخت سے؟ تو تاکید رفعِ مجاز ہے اس کے غیرِ کلام ہونے سے لیکن جو متکلم ہے تو اس کی بابت مسکوت ہے، اس کا یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ محدث عنہ کی مراعات ضروری ہے تو یہ عن النسبۃ رفعِ مجاز کے لئے ہے کیونکہ اس

میں اللہ کی طرف کلام کی نسبت کی ہے تو وہی حقیقۃً متکلم ہے، سورۃ اعراف کی یہ آیت اس کی تاکید کرتی ہے: (قَالَ يٰمُوْسٰٓى اِنِّى اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسٰلٰتِىْ وَبِكَلَامِىْ)[۱۴۴] اہلِ سنت وغیرہم کے سلف وخلف کا اجماع ہے کہ یہاں (کلم) کلام سے ہے، کشاف نے بعض تفاسیر کی بدع سے نقل کیا کہ یہ کلم بمعنی جرح سے ہے، یہ اس اجماع مذکور کے ساتھ مردود ہے، ابن تین کہتے ہیں متکلمین کا کلام اللہ کے سماع بارے باہمی اختلاف ہے تو اشعری نے کہا کلام اللہ قائم بذاتہ ہے جو ہر تلاوت کرنے والے کی تلاوت اور ہر قاری کی قراءت کے وقت سنی جاتی ہے، باقلانی کہتے ہیں یہ دراصل تلاوت کا سماع ہوتا ہے نہ کہ متلوکا اور قراءت کا نہ کہ مقروء کا، باب (يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّبَدِّلُوْا كَلٰمَ اللّٰهِ) [الفتح : ۱۵] میں اس بارے کچھ بحث گزری، بخاری نے کتاب (خلق أفعال العباد) میں وارد کیا کہ (امیر عراق) خالد بن عبداللہ بن قسری نے کہا میں جعد بن درہم کو ذبح کرنے والا ہوں کیونکہ اس کا زعم ہے کہ اللہ نے حضرت ابراہیم کو خلیل نہیں بنایا اور نہ حضرت موسی سے کلام کی، اوائل التوحید میں گزرا کہ سلم بن احوز نے جہم بن صفوان کو قتل کر دیا اس لئے کہ اس نے حضرت موسی کے کلیم اللہ ہونے کا انکار کیا تھا۔

علامہ انور باب (وكلم الله موسى تكليما) کے تحت لکھتے ہیں مصنف نے اس ضمن میں المعراج میں ایک طویل حدیث نقل کی، ابن جوزی نے اس حدیث میں دس ادہام شمار کئے ہیں سب سے اشد جو آخرِ حدیث میں ہے کہ پھر آپ بیدار ہو گئے جبکہ آپ مسجد (یعنی کعبہ) میں تھے تو یہ دال ہے کہ معراج منام میں تھا نہ کہ حالتِ بیداری میں، شفاعت میں اس کے بعد قولہ: (ودنى الجبار رب العزة فتدلىٰ) خطابی کہتے ہیں صحیح بخاری میں ظاہراً اس سے بڑھ کر کوئی شنیع روایت نہیں کہ یہ احد المذکورین اور دوسرے کے مابین تحدیدِ مسافت کو مقتضی ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کے مکان کی تمیز کو، لکھتے ہیں جانو کہ شبِ معراج ایک معاملہ نبی اکرم کا حضرت جبریل کے ساتھ تھا اور ایک معاملہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ، سورہ النجم نے دونوں کو جمع کیا تو رواۃ پر بھی معاملہ مختلط ہوا پھر رؤیت جب رؤیتِ تجلیات تھی تو اس میں نفی اور اثبات وارد ہے تو کہا گیا: (نورٌ أنىٰ أراه) (یعنی وہ تو نور ہے کیونکر اسے دیکھ پاتا) اور یہ بھی کہا گیا: (نورٌ إنىٌ أراه) (یعنی اس قولِ نبوی کو ان دو طرح سے روایت کیا گیا) بدء الکلام میں ہم نے لکھا کہ رؤیت بصری اور محقق تھی البتہ مادی کی مجرد کیلئے رؤیت نہیں ہوتی مگر اس طور جو اس کے مناسب ہو، الفاظ اس کے وافی نہیں ہوتے اور اس میں نفی اور اثبات باہم متجاذب ہیں تو یہ اس شعر کی مثل ہے: (أشتاقهُ فإذا بَدَا أطرَقتُ مِنْ إجلالهِ)۔

- 7515 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى فَقَالَ مُوسَى أَنْتَ آدَمُ الَّذِى أَخْرَجْتَ ذُرِّيَّتَكَ مِنَ الْجَنَّةِ قَالَ آدَمُ أَنْتَ مُوسَى الَّذِى اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِرِسَالاَتِهِ وَكَلاَمِهِ ثُمَّ تَلُومُنِى عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِّرَ عَلَىَّ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى

أطرافه 3409، 4736، 4738، - 6614 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۱۲۶)

کتاب القدر میں اس کی شرح گزری (وكلامه) سے غرضِ ترجمہ ہے۔

- 7516 حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ

ﷺ يُجمَعُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُونَ لَوِ اسْتَشْفَعْنَا إِلَى رَبِّنَا فَيُرِيحُنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا . فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ لَهُ أَنْتَ آدَمُ أَبُو الْبَشَرِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَأَسْجَدَ لَكَ الْمَلَائِكَةَ وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ فَاشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا فَيَقُولُ لَهُمْ لَسْتُ هُنَاكُمْ فَيَذْكُرُ لَهُمْ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ .

أطرافه 44، 4476، 6565، 7410، 7440، 7509، - 7510 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

حدیثِ شفاعت کا ایک حصہ نقل کیا، کتاب الرقاق میں اس کی شرحِ مفصل شرح گزری، اسماعیلی کہتے ہیں ذکرِ موسیٰ کا ارادہ کیا لوگوں ان سے کہیں گے: (وکَلَّمَكَ الله) لیکن اسے ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر اپنی عادت کے مطابق اشارہ پر اکتفاء کیا، تفسیر البقرة میں انہی مسلم بن ابراہیم سے مطولا یہ گزری وہاں یہ الفاظ تھے: (ائتُوا موسى عبدا كلمه الله و أعطاه التوراة) کتاب التوحید میں بھی باب (لما خلقت بيدى) میں یہ معاذ بن فضالہ عن ہشام سے اسی سند کے ساتھ بطولہ گزری ہے احمد وغیرہ کی ۔ ابو عوانہ نے حکمِ صحت لگایا، حضرت ابو بکر سے روایت میں بھی صراحت سے تکلیمِ موسیٰ کا ذکر ہے اس میں ہے: (فإن الله كلمه تكليما) بخاری نے کتاب (خلق أفعال العباد) میں یہ قدرِ حدیث تعلیقا ذکر کی ہے۔

- 7517 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ شَرِيكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ مَالِكٍ يَقُولُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ مَسْجِدِ الْكَعْبَةِ أَنَّهُ جَاءَهُ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَقَالَ أَوَّلُهُمْ أَيُّهُمْ هُوَ فَقَالَ أَوْسَطُهُمْ هُوَ خَيْرُهُمْ فَقَالَ آخِرُهُمْ خُذُوا خَيْرَهُمْ فَكَانَتْ تِلْكَ اللَّيْلَةَ فَلَمْ يَرَهُمْ حَتَّى أَتَوْهُ لَيْلَةً أُخْرَى فِيمَا يَرَى قَلْبُهُ وَتَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ وَكَذَلِكَ الْأَنْبِيَاءُ تَنَامُ أَعْيُنُهُمْ وَلَا تَنَامُ قُلُوبُهُمْ فَلَمْ يُكَلِّمُوهُ حَتَّى احْتَمَلُوهُ فَوَضَعُوهُ عِنْدَ بِئْرِ زَمْزَمَ فَتَوَلَّاهُ مِنْهُمْ جِبْرِيلُ فَشَقَّ جِبْرِيلُ مَا بَيْنَ نَحْرِهِ إِلَى لَبَّتِهِ حَتَّى فَرَغَ مِنْ صَدْرِهِ وَجَوْفِهِ فَغَسَلَهُ مِنْ مَاءِ زَمْزَمَ بِيَدِهِ حَتَّى أَنْقَى جَوْفَهُ ثُمَّ أُتِيَ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ فِيهِ تَوْرٌ مِنْ ذَهَبٍ مَحْشُوًّا إِيمَانًا وَحِكْمَةً فَحَشَا بِهِ صَدْرَهُ وَلَغَادِيدَهُ يَعْنِي عُرُوقَ حَلْقِهِ ثُمَّ أَطْبَقَهُ ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَضَرَبَ بَابًا مِنْ أَبْوَابِهَا فَنَادَاهُ أَهْلُ السَّمَاءِ مَنْ هَذَا فَقَالَ جِبْرِيلُ قَالُوا وَمَنْ مَعَكَ قَالَ مَعِيَ مُحَمَّدٌ قَالَ وَقَدْ بُعِثَ قَالَ نَعَمْ قَالُوا فَمَرْحَبًا بِهِ وَأَهْلًا فَيَسْتَبْشِرُ بِهِ أَهْلُ السَّمَاءِ لَا يَعْلَمُ أَهْلُ السَّمَاءِ بِمَا يُرِيدُ اللَّهُ بِهِ فِي الْأَرْضِ حَتَّى يُعْلِمَهُمْ فَوَجَدَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا آدَمَ فَقَالَ لَهُ جِبْرِيلُ هَذَا أَبُوكَ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ .فَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَرَدَّ عَلَيْهِ آدَمُ وَقَالَ مَرْحَبًا وَأَهْلًا بِابْنِي نِعْمَ الِابْنُ أَنْتَ فَإِذَا هُوَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِنَهَرَيْنِ يَطَّرِدَانِ فَقَالَ مَا هَذَانِ النَّهَرَانِ يَا

جِبْرِيلُ قَالَ هَذَا النِيلُ وَالْفُرَاتُ عُنْصُرُهُمَا ثُمَّ مَضَى بِهِ فِى السَّمَاءِ فَإِذَا هُوَ بِنَهَرٍ آخرَ عَلَيْهِ قَصْرٌ مِنْ لُؤْلُؤٍ وَزَبَرْجَدٍ فَضَرَبَ يَدَهُ فَإِذَا هُوَ مِسْكٌ قَالَ مَا هَذَا يَا جِبْرِيلُ قَالَ هَذَا الْكَوْثَرُ الَّذِى خَبَأَ لَكَ رَبُّكَ ثُمَّ عَرَجَ إِلَى السَّمَاءِ الثَّانِيَةِ فَقَالَتِ الْمَلاَئِكَةُ لَهُ مِثْلَ مَا قَالَتْ لَهُ الأُولَى مَنْ هَذَا قَالَ جِبْرِيلُ قَالُوا وَمَنْ مَعَكَ قَالَ مُحَمَّدٌ ﷺ .قَالُوا وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ قَالَ نَعَمْ قَالُوا مَرْحَبًا بِهِ وَأَهْلاً .ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ وَقَالُوا لَهُ مِثْلَ مَا قَالَتِ الأُولَى وَالثَّانِيَةُ ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى الرَّابِعَةِ فَقَالُوا لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ الْخَامِسَةِ فَقَالُوا مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ السَّادِسَةِ فَقَالُوا لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ فَقَالُوا لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ كُلُّ سَمَاءٍ فِيهَا أَنْبِيَاءُ قَدْ سَمَّاهُمْ فَأَوْعَيْتُ مِنْهُمْ إِدْرِيسَ فِى الثَّانِيَةِ وَهَارُونَ فِى الرَّابِعَةِ وَآخَرَ فِى الْخَامِسَةِ لَمْ أَحْفَظِ اسْمَهُ وَ إِبْرَاهِيمَ فِى السَّادِسَةِ وَمُوسَى فِى السَّابِعَةِ بِتَفْضِيلِ كَلاَمِ اللَّهِ فَقَالَ مُوسَى رَبِّ لَمْ أَظُنَّ أَنْ يُرْفَعَ عَلَىَّ أَحَدٌ .

ثُمَّ عَلاَ بِهِ فَوْقَ ذَلِكَ بِمَا لاَ يَعْلَمُهُ إِلاَّ اللَّهُ حَتَّى جَاءَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى وَدَنَا الْجَبَّارُ رَبُّ الْعِزَّةِ فَتَدَلَّى حَتَّى كَانَ مِنْهُ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى اللَّهُ فِيمَا أَوْحَى إِلَيْهِ خَمْسِينَ صَلاَةً عَلَى أُمَّتِكَ كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ ثُمَّ هَبَطَ حَتَّى بَلَغَ مُوسَى فَاحْتَبَسَهُ مُوسَى فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ مَاذَا عَهِدَ إِلَيْكَ رَبُّكَ قَالَ عَهِدَ إِلَىَّ خَمْسِينَ صَلاَةً كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ .قَالَ إِنَّ أُمَّتَكَ لاَ تَسْتَطِيعُ ذَلِكَ فَارْجِعْ فَلْيُخَفِّفْ عَنْكَ رَبُّكَ وَعَنْهُمْ فَالْتَفَتَ النَّبِىُّ ﷺ إِلَى جِبْرِيلَ كَأَنَّهُ يَسْتَشِيرُهُ فِى ذَلِكَ فَأَشَارَ إِلَيْهِ جِبْرِيلُ أَنْ نَعَمْ إِنْ شِئْتَ فَعَلاَ بِهِ إِلَى الْجَبَّارِ فَقَالَ وَهُوَ مَكَانَهُ يَا رَبِّ خَفِّفْ عَنَّا فَإِنَّ أُمَّتِى لاَ تَسْتَطِيعُ هَذَا فَوَضَعَ عَنْهُ عَشْرَ صَلَوَاتٍ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى مُوسَى فَاحْتَبَسَهُ فَلَمْ يَزَلْ يُرَدِّدُهُ مُوسَى إِلَى رَبِّهِ حَتَّى صَارَتْ إِلَى خَمْسِ صَلَوَاتٍ ثُمَّ احْتَبَسَهُ مُوسَى عِنْدَ الْخَمْسِ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ وَاللَّهِ لَقَدْ رَاوَدْتُ بَنِى إِسْرَائِيلَ قَوْمِى عَلَى أَدْنَى مِنْ هَذَا فَضَعُفُوا فَتَرَكُوهُ فَأُمَّتُكَ أَضْعَفُ أَجْسَادًا وَقُلُوبًا وَأَبْدَانًا وَأَبْصَارًا وَأَسْمَاعًا فَارْجِعْ فَلْيُخَفِّفْ عَنْكَ رَبُّكَ كُلَّ ذَلِكَ يَلْتَفِتُ النَّبِىُّ ﷺ إِلَى جِبْرِيلَ لِيُشِيرَ عَلَيْهِ وَلاَ يَكْرَهُ ذَلِكَ جِبْرِيلُ فَرَفَعَهُ عِنْدَ الْخَامِسَةِ فَقَالَ يَا رَبِّ إِنَّ أُمَّتِى ضُعَفَاءُ أَجْسَادُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ وَأَسْمَاعُهُمْ وَأَبْدَانُهُمْ فَخَفِّفْ عَنَّا فَقَالَ الْجَبَّارُ يَا مُحَمَّدُ قَالَ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ .

قَالَ إِنَّهُ لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ كَمَا فَرَضْتُ عَلَيْكَ فِي أُمِّ الْكِتَابِ قَالَ فَكُلُّ حَسَنَةٍ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا فَهِيَ خَمْسُونَ فِي أُمِّ الْكِتَابِ وَهِيَ خَمْسٌ عَلَيْكَ فَرَجَعَ إِلَى مُوسَى فَقَالَ كَيْفَ فَعَلْتَ فَقَالَ خَفَّفَ عَنَّا أَعْطَانَا بِكُلِّ حَسَنَةٍ عَشْرَ أَمْثَالِهَا قَالَ مُوسَى قَدْ وَاللَّهِ رَاوَدْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ فَتَرَكُوهُ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَلْيُخَفِّفْ عَنْكَ أَيْضًا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا مُوسَى قَدْ وَاللَّهِ اسْتَحْيَيْتُ مِنْ رَبِّي مِمَّا اخْتَلَفْتُ إِلَيْهِ .قَالَ فَاهْبِطْ بِاسْمِ اللَّهِ . قَالَ وَاسْتَيْقَظَ وَهُوَ فِي مَسْجِدِ الْحَرَامِ .

أطرافه 3570، 4964، 5610، - 6581 (واقعہ معراج والی حدیث کا مفصل ترجمہ جلد ۴ ص: ۸۰۷ میں گزرا ہے)

معراج بارے حدیثِ انس جسے شریک بن عبداللہ یعنی ابن ابونمر کے طریق سے نقل کیا جو مدنی تابعی ہیں ابوعبداللہ کنیت تھی جو شریک بن عبداللہ نخعی قاضی سے عمر میں بڑے تھے اس حدیث کا کچھ حصہ ترجمہ نبویہ میں بھی گزرا ہے، کتاب الصلاۃ کے اوائل میں حدیثِ اسراء زہری عن انس عن ابوذر سے نقل کی تھی، (بدء الخلق) اور (البعثة قبل الهجرة) کے اوائل میں اسے قتادہ عن انس عن مالک بن ص صعصعہ سے نقل کیا اور وہیں اس کی شرح ہوئی شریک کی اس روایت کی شرح موخر کی تھی اس وجہ سے جو یہ بعض مخالفات کے ساتھ مختص ہے۔

(أنه جاء ثلاثة نفر الخ) نسخہ کشمیہنی میں (إذ جاء) ہے، اول اولی ہے! ان تین حضرات کے اسماء سے صریحاً واقف نہ ہو سکا لیکن یہ (طے ہے کہ) فرشتے تھے اور زیادہ امکان یہی ہے کہ یہ وہی ہوں جو اوائل الاعتصام میں گزری حدیثِ جابر میں مذکور ہوں، جہاں یہ الفاظ تھے: (جاء ت ملائكة إلى النبي ﷺ وهو نائم فقال بعضهم إنه نائم) وہاں تبیین کی تھی کہ ان میں حضرات جبریل اور میکائیل تھے پھر مجھے ان دونوں کے ناموں کی طبرانی کی میمون بن سیاہ عن انس سے روایت میں تصریح مل گئی اس کے الفاظ ہیں: (فأتاه جبريل وسيكائيل فقالا أيهم الخ) اس میں ہے کہ کہنے لگے ہمیں ان ۔یعنی کعبہ کے گرد سوئے ہوئے افراد۔ کے سردار کی بابت حکم ملا ہے پھر چلے گئے اور دوبارہ جب آئے تو تین تھے الخ۔

(قبل أن يوحى إليه) خطابی ،ابن حزم ،عبدالحق ،نووی اور قاضی عیاض نے اس کا انکار کیا ،نووی لکھتے ہیں شریک کی روایت ۔یعنی روایتِ ہذا۔ میں کچھ اوہام واقع ہو گئے ہیں علماء نے جن کا انکار کیا مثلا ان کا یہ قول: (قبل أن يوحى إليه) تو یہ غلط ہے، اس پر ان کی موافقت نہیں کی گئی علماء کا اجماع ہے کہ نماز کی فرضیت شبِ اسراء کو ہوئی تو یہ قبل از وحی کیسے ہو سکتا ہے؟ اور ان مذکورین نے تصریح کی ہے کہ شریک اس میں متفرد ہیں مگر تفرد کا یہ دعوی محلِ نظر ہے کیونکہ کثیر بن خُنیس حضرت انس سے ان کے موافق ہیں جیسا کہ سعید بن یحی بن سعید اموی نے کتاب المغازی میں ان کا طریق نقل کیا۔

(وهو نائم فى المسجد الخ) اسے آخرِ حدیث کے جملہ: (فاستيقظ وهو فى المسجد الحرام) کے ساتھ موکد کیا اس کا نحو جو مالک بن صعصعہ کی روایت میں یہ الفاظ واقع ہوئے: (بين النائم واليقظان) شرحِ حدیث کے اثناء مختلف روایات کے درمیان وجہِ توفیق ذکر کی تھی۔ (فقال أولهم أيهم هو) اس میں اِشعار ہے کہ آپ کئی لوگوں کے ہمراہ سوئے ہوئے تھے جو کم از کم دو ہوں گے ایک روایت میں مذکور ہے کہ آپ کے ہمراہ سوئے ہوؤں میں حضرت حمزہ اور حضرت جعفر بن ابو طالب تھے۔

(فكانت تلك الليلة) کانت کی ضمیر محذوف کی طرف راجع ہے اسی طرح خبرِ کان بھی ، تقدیر ہے:(فكانت القصة الواقعة تلك الليلة ما ذكرنا) (یعنی اس رات یہی واقعہ ہوا جو ہم نے ذکر کیا)۔

(حتى أتوهُ ليلة أخرى) ان دونوں دفعہ کی آمد کی درمیانی مدت کا تعین نہیں کیا تو دوسری آمد اس امر پر محمول ہوگی کہ وحی کا آغاز ہونے کے بعد ہوئی اور تب معراج واسراء کا واقعہ پیش آیا، اس بارے اختلاف کا حال اس کی شرح کے اثناء گزرا اور جب دونوں آمد کے مابین ایک مدت حائل ہے تو کوئی فرق نہیں کہ یہ مدت ایک رات ہو یا کثیر راتیں یا پھر کئی برس، اس سے شریک کی روایت سے اشکال مرتفع ہو جاتا ہے اور یہ تطبیق حاصل ہوئی کہ اسراء بعثت کے بعد ہجرت سے قبل حالتِ بیداری میں تھا تو اس طرح خطابی اور ابن حزم وغیرہما کی یہ تنقید ساقط ہو جاتی ہے کہ شریک نے اجماع کی مخالفت کی ہے اپنے اس دعویٰ میں کہ واقعۂ معراج بعثت سے قبل پیش آیا اور جو بعض شراح نے ذکر کیا کہ دوسری آمد سات، بعض کا قول ہے آٹھ اور بعض کا قول ہے نو! بعض نے دس اور بعض نے تیرہ کہا، کے بعد ہوئی تو یہ ارادہ سنین (یعنی برس مراد ہونے) پہ محمول ہے نہ کہ جو یہ مذکورین شراح سمجھے کہ اتنی راتیں مراد ہیں، یہی ابن قیم کا اس حدیث میں جزم تھا،

معراج کے بعد از بعثت ہونے کی سب سے قوی دلیل اس حدیث میں حضرت جبریل کا آسمان کے دربان سے یہ کہنا جب انہوں نے سوال کیا: (أبعثت ؟) تو اثبات میں جواب دیا تو یہ معراج کے بعد از بعثت ہونے میں ظاہر ہے تو میری ذکر کردہ تاویل متعین ہوئی، جہاں تک آخرِ حدیث میں قولہ: (فاستيقظ وهو عندالمسجد الحرام) تو اگر اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو جائز ہے کہ آپ آسمان سے واپس آنے کے بعد پھر سے سو گئے ہوں تو جب اٹھے تو وہیں تھے یا پھر (استيقظ) کو (أفاق) کے ساتھ مؤول کیا جائے کیونکہ نزولِ وحی کے وقت ایک استغراق کی سی کیفیت ہوتی تھی تو جب یہ ختم ہوئی تو آپ اپنی نارمل حالت میں واپس آجاتے تھے تو اس سے استیقاظ کے ساتھ کنایہ کیا۔

(فيما يرى قلبه الخ) اس پر الترجمۃ النبویہ میں کلام گزری۔ (حتى احتملوه) اس کے اور حدیثِ ابوذر میں آپ کے قول: (خرج سقف بيتي) اور مالک بن صعصعہ کی روایت میں مذکور کہ آپ اس وقت حطیم میں تھے، کے مابین تطبیق قصہ اسراء کے اتحاد پر بناء کرتے ہوئے اس کی شرح کے اثناء کر دی لیکن اگر کہیں کہ اسراء متعدد ہے تب اصلاً ہی کوئی اشکال نہیں ۔(إلى لبته) لام کی زبر اور بائے مشدد کے ساتھ، سینے میں جہاں ہار باندھا جاتا ہے، یہیں سے اونٹوں کا نحر ہوتا ہے، اس کی شرح میں ان حضرات کا رد ہوا جو اسراء کے وقت سینہ مبارک کے شق کا انکار کرتے ہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ ایسا صرف آنجناب کے بچپن میں ہوا تھا، وہاں تبیین کی تھی کہ ان کا ذکر صحیحین کی غیرِ شریک کی روایت میں بھی حدیثِ ابوذر سے بھی ہے ابونعیم نے اور دلائل النبوۃ میں بیہقی نے اسے نقل کیا، ابو بشر دولابی نے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا کہ نبی اکرم نے خواب میں دیکھا کہ آپ کا پیٹ چاک کیا گیا پھر اسی حالت میں لوٹا دیا گیا تو آپ نے اس کا ذکر حضرت خدیجہ سے کیا، اس کے تعدد میں حکمت کا بیان گزرا، حضرت ابوہریرہ کی ایک حدیث میں سینہ مبارک کے شق کا ذکر ہے جب آپ کی عمر دس برس تھی اسے عبداللہ بن احمد نے زیادات المسند میں نقل کیا اس بارے کچھ تذکرہ ترجمہ نبویہ میں ہوا الشفاء میں مذکور ہے کہ حضرت جبرئیل نے جب آپ کا دل مبارک دھویا تو کہا: (قلب سديد فيه عينان تبصران وأذنان تسمعان) (یعنی آپ کو قلبِ سلیم عطا کیا گیا ہے اس میں دو دیکھنی والی آنکھیں اور دو سننے والے کان ہیں)۔

(ثم أتي بطست محشوا) اسی طرح نصب کے ساتھ واقع ہوا اور ضمیر جار مجرور سے حال کے بطور اعراب لگایا اور تقدیر ہے :(بطست كائن من ذهب) تو ضمیر کو اسم فاعل سے جار مجرور کی طرف منتقل کر دیا، کتاب الصلاۃ میں (محشو) تھا بطورِ صفت جر کے ساتھ، اس میں کوئی اشکال نہیں (إيمانا) بطور تمیز منصوب ہے ۔ (وحكمة) معطوف علیہ ہے۔ (فيه تَوْرٌ مِنْ ذهب) تور کا بیان کتاب اوائل الصلاۃ میں اسراء بارے حدیثِ ابوذر میں گزرا کہ آب زمزم کے ساتھ دل مبارک کو دھویا تو اگر یہ زیادت محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ دونوں میں سے ایک برتن میں آبِ زمزم اور دوسرا ایمان سے بھرا ہوا ہو! یہ بھی محتمل ہے کہ تور پانی وغیرہ کا برتن ہو اور طست میں دھوتے وقت ڈالا گیا زمین پر رکھنے سے اس کی صیانت کی غرض سے اور عرف پر چلتے ہوئے کہ طست میں پانی رکھا جاتا ہے۔

(فحشی به صدره) نسخۂ کشمیہنی میں (فحشا) ہے تب (صدره) نصب کے ساتھ ہے۔ (ولغاديده) اس روایت میں اس کی یہ تفسیر ہوئی کہ یہ حلق کی رگیں ہیں اہل لغت کہتے ہیں یہ لحمات (یعنی گوشت کے ریشے) ہیں جو تالو اور سطحِ گردن کے درمیان ہوتے ہیں، اس کا واحد لغدود اور لغدید ہے اسے لغد بھی کہتے ہیں، جمع الغاد ہے۔ (ثم أطبقة ثم عرج به إلى السماء الخ) اگر تو تعددِ قصہ ہے تب تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ایک ہے تو سیاق میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (ثم أركبه البراق إلى بيت المقدس ثم أتي بالمعراج) جیسے ابن صعصعہ کی روایت ہے۔ (فغسل به قلبه ثم حشي ثم أعِيْدَ ثم أتِيْتُ بدابة فحُمِلْتُ عليه فانطلَقَ بي جبرئيل حتى أتى السماء الدنيا) اس کے سیاق میں بھی حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (حتى أتى بي بيت المقدس ثم أتي بالمعراج) جیسا کہ ثابت عن انس کی مرفوع روایت ہے کہ براق لائی گئی جس پر سوار ہو کر بیت المقدس پہنچا وہاں اسے باندھ دیا پھر مسجد میں داخل ہوا اور دو رکعت ادا کیں پھر مجھے آسمان کی طرف اٹھایا گیا۔

(فاستبشر الخ) گویا انہیں پہلے سے آپ کی آمد کا علم تھا تو وہ آپ کے انتظار میں تھے۔ (حتى يعلمهم) یعنی جس کی زبانی چاہے جیسے حضرت جبرئیل۔ (في السماء الدنيا بنهر ين الخ) اس کا ظاہر مالک بن صعصعہ کی حدیث کے مخالف ہے جس میں سدرۃ المنتہی کے ذکر کے بعد تھا: (فإذا في أصلها أربعة أنهار) تطبیق یہ ہوگی کہ ان کا منبع سدرۃ کے نیچے سے اور مقر آسمانِ دنیا ہے اور وہیں سے وہ زمین پر نازل ہوتے ہیں۔

(و زبرجد فضرب يده) یعنی نہر میں۔ (لك ربك) روایتِ شریک سے یہ باعثِ اشکال ہے کیونکہ کوثر جنت میں ہے اور جنت ساتویں آسمان میں ہے، احمد نے حمید طویل عن انس سے مرفوعا روایت نقل کی جس میں ہے کہ میں جنت میں داخل ہوا: (فإذا أنا بنهر حافتاه خيام اللؤلؤ فضربت بيدي في حجري مائه فإذا مسك أذفر فقال جبريل هذا الكوثر الذى أعطاك الله تعالىٰ) اس حدیث کا اصل بخاری کے ہاں اس کا نحو ہے التفسیر میں قتادہ عن انس سے یہ گزری لیکن اس میں جنت کا ذکر موجود نہیں، اسے ابوداؤد اور طبری نے سلیمان تیمی عب قتادہ سے نقل کیا اور اس کے الفاظ ہیں: (لما عرج بنبي الله ﷺ عرض له في الجنة نهر) ممکن ہے کہ اس جگہ میں کچھ محذوف ہو جس کی تقدیر ہے: (ثم مضى به في السماء الدنيا إلى السابعة فإذا هو بنهر)۔ (وموسى في السابعة) شریک کی روایت میں اور زہری کی حضرت انس عن ابوذر سے روایت میں ہے انس کہتے ہیں انہوں (یعنی حضرت ابوذر) نے ذکر کیا کہ آپ نے آسمانوں میں حضرات آدم، ادریس، موسیٰ، عیسیٰ اور ابراہیم کو پایا، یہ ثابت

نہیں کہ ان کی منازل کیا تھیں البتہ ذکر کیا کہ حضرت آدم کو آسمانِ دنیا میں اور حضرت ابراہیم کو چھٹے آسمان میں پایا اھ، یہ حضرت ابراہیم بارے روایتِ شریک کے موافق ہے اور یہ دونوں قتادہ کی انس عن مالک بن صعصعہ سے روایت کے مخالف ہیں، اس کی شرح میں پہلے لکھا کہ اکثر نے قتادہ کی موافقت کی ہے اور اس کا سیاق ان کی روایت کے راجح ہونے پر دال ہے کیونکہ انہوں نے ہر نبی کا نام ضبط کیا اور اس آسمان کا جس وہ تھے! ثابت نے حضرت انس سے اور ایک جماعت نے جن کے ناموں کا وہاں ذکر کیا تھا، ان کی موافقت کی تو یہی معتمد ہے لیکن ہم کہہ چکے ہیں کہ معراج کا واقعہ کئی دفعہ واقع ہوا لہذا نہ کوئی ترجیح ہے اور نہ اشکال۔

(وموسی فی السابعة بفضل الخ) ابوذر کی کشمیہنی سے روایت میں ہے: (بتفضیل کلام اللہ) یہی اکثر کی روایت ہے اور یہی مرادِ ترجمہ اور اس آیت کے مطابق ہے: (إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسٰلٰتِيْ وَبِكَلَامِيْ) [الأعراف: ۱۴۴] یہ تعلیق دال ہے کہ شریک نے حضرت موسی کا ساتویں آسمان میں ہونا (بخوبی) ضبط رکھا ہے، پہلے ذکر ہوا کہ حدیثِ ابوذر اس کے موافق ہے لیکن روایات میں مشہور یہ ہے کہ حضرت ابراہیم ساتویں آسمان میں تھے اس کی مزید تاکید مالک بن صعصعہ کی روایت میں ان الفاظ کے ساتھ ہوئی کہ بیت المعمور کے ساتھ کمر ٹکائے ہوئے تھے تو تعدد قرار دینے پر کوئی اشکال نہیں لیکن اگر ایک واقعہ قرار دیں تو تطبیق یہ ہوگی کہ حضرت موسی حالتِ عروج میں (یعنی جاتے وقت) چھٹے اور حضرت ابراہیم ساتویں آسمان میں تھے جیسا کہ حدیثِ مالک کا ظاہر ہے اور ہبوط (یعنی واپسی کے سفر) میں حضرت موسی ساتویں میں ہو گئے تھے کیونکہ کہیں ذکر نہیں کہ حضرت ابراہیم نے آپ پر فرض کردہ نمازوں اور دیگر کی بابت کچھ اظہار خیال کیا ہو اجیسے حضرت موسی نے بات کی تھی، اور ساتواں آسمان پہلی منزل (یعنی پہلا سٹاپ) ہے جس تک حالت ہبوط میں منتہی ہوئے تو حضرت موسی کا وہاں ہونا ہی مناسب تھا کیونکہ انہی نے اس ضمن میں آپ سے بات کی جیسا کہ سب روایات میں ثابت ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ چھٹے آسمان میں ان سے ملاقات ہوئی ہو تو وہ آنجناب کے ہمراہ ساتویں آسمان تک لے جائے گئے ہوں دیگر سب پر اللہ کی تکلیم کی وجہ سے ان کی تفضیل کے اظہار کے لئے اور اس کا فائدہ آنجناب سے آپ کی امت پر فرض کردہ نمازوں کی بابت بات کرنے میں ظاہر ہوا، نووی نے اس طرح کا کچھ اشارہ دیا ہے۔

(فقال موسی رب لم أظن الخ) اکثر کے ہاں یہی ترفع کی تاء کی زبر اور (أحدا) کی نصب کے ساتھ ہے، نسخۂ کشمیہنی میں (أن یرفع) ہے اور (أحد) مرفوع، بقول ابن بطال حضرت موسیٰ دنیا میں اپنے خود کے اللہ تعالیٰ کی تکلیم کے اختصاص سے سمجھے اور جو اس آیت میں ان سے اللہ کی کہی بابت مذکور ہوئی: (إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسٰلٰتِيْ وَبِكَلَامِيْ) کہ یہاں (الناس) سے مراد سب بشر ہیں اور ان کا استحقاق ہے کہ کوئی ان سے مرفوع نہ ہو تو اللہ نے حضرت محمد کو سب پر جن میں وہ بھی شامل ہیں، افضل کیا اس وجہ سے جو مقامِ محمود وغیرہ آپ کو عطا کیا پھر اس بابت اختلاف ذکر کیا کہ شبِ اسراء اللہ نے حضرت محمد سے بغیر واسطہ کلام کی تھی یا بالواسطہ؟ اسی طرح آپ کی رؤیتِ باری تعالیٰ کے مسئلہ میں کہ یہ ظاہری آنکھوں سے تھی یا دل کی آنکھوں سے اور پھر عالمِ بیداری میں یا سوتے میں؟ اس بارے اختلاف کا ذکر تفسیر سورۃ النجم میں گزرا۔

(ثم علا به فوق ذلك الخ) روایتِ شریک میں یہی واقع ہوا اور یہ بھی ان اشیاء میں سے ہے جن میں انہوں نے دیگر رواۃ کی مخالفت کی ہے، تو جمہور رواۃ نے ذکر کیا کہ سدرۃ المنتہی ساتویں آسمان میں ہے بعض نے چھٹے میں ذکر کیا شرح کے اثناء ان

دونوں کے مابین وجہِ تطبیق ذکر کی تھی، شائد سیاق میں کچھ تقدیم وتاخیر ہے، سدرۃ المنتھی کا ذکر قبل ازیں تھا پھر وہاں سے اتنی بلندیوں پر لے جایا گیا جن سے اللہ ہی واقف ہے حدیثِ ابو ذر میں ہے: (ثم عرج بی حتی ظهرت بمستوی أسمع فیه صریف الأقلام) (یعنی اس جگہ پہنچا جہاں اقلام کی کتابت کی آواز سنتا تھا) مستوی اور صریفِ مذکور کی تفسیر کتاب الصلاۃ کے اوائل میں اس کی شرح کے اثناء گزری، طبری کی میمون بن سیاہ عن انس سے روایت میں ساتویں آسمان میں حضرت ابراہیم کے ذکر کے بعد ہے: (فإذا هو بنهر) تو کوثر کا حال بیان کیا پھر یہ الفاظ ذکر کئے: (ثم خرج إلی سدرة المنتهی) یہ جمہور کے موافق ہے، محتمل ہے کہ سدرۃ المنتھی کے لئے جس علو کی یہ روایت متضمن ہوئی وہ اس کی بالائی سطح کی صفت ہو اور جو مذکور ہوا وہ اس کی اصل کی۔

(ودنا الجبار رب العزة فتدلی حتی کان الخ) میمون کی مذکورہ روایت میں ہے: (فدنا ربك عزوجل فكانَ قَابَ قَوۡسَيۡنِ أَوۡ أَدۡنىٰ) خطابی کہتے ہیں اس کتاب۔ یعنی صحیح بخاری۔ میں ظاہراً اور مذاقاً اس سے بڑھ کر کوئی شنیع حدیث موجود نہیں کہ وہ ان دو مذکورین کے درمیان تحدیدِ مسافت کو مقتضی ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کے مکان کی تمیز کو، یہ اس تناظر میں جو تدلی میں تشبیہ وتمثیل ہے کسی اس شیٔ کے ساتھ جو فوق سے اسفل کی طرف لٹکی ہوئی ہو! کہتے ہیں جسے یہی قدرِ حدیث ملے اور اس کا اول وآخر اس کے مدنظر نہ ہو اس پر اس کی توجیہ ومفہوم مشتبہ رہ جائے گا تو یا حدیث کو اسکی اصل کی طرف لوٹایا جائے اور یا پھر وقوع فی التشبیہ ہو اور یہ دونوں طریق مرغوب نہیں لیکن جس کے مدنظر پوری حدیث ہے اس سے اشکال زائل ہے کیونکہ تصریح ہے کہ یہ عالمِ خواب کا معاملہ ہے کیونکہ اس کے شروع میں ہے: (وهو نائم) اور آخر میں ذکر کیا: (استیقظ) اور کچھ خواب بطورِ مثل ہوتے ہیں جنہیں اس لئے بیان کیا جاتا ہے تاکہ اس وجہ پر انہیں مؤول کیا جائے جس کی طرف معنائے تعبیر کو پھیرنا واجب ہو، کچھ خواب ایسے بھی ہوتے ہیں جو اس کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ وہ اس طرح وقوع پذیر ہو جاتے ہیں جیسے ان کا مشاہدہ ہوا ہوتا ہے! بقول ابن حجر ایسے ہی ہے اور اس حدیث: (إن رؤیا الأنبیاء وحی) جس کی تعبیر کی ضرورت نہیں، کے ساتھ ان کی کلام کا تعقب کرنے والے کی کلام قابلِ التفات نہیں کیونکہ یہ ایسے شخص کی کلام ہے جس نے اس جگہ امعانِ نظر نہیں کیا، کتاب التعبیر میں گزرا کہ انبیاء کے بعض خواب قابلِ تعبیر ہوتے تھے، اس کی امثلہ میں سے صحابہ کرام کا نبی اکرم کے خواب میں قمیص کو دیکھنے پر یہ پوچھنا: (فما أولته یا رسول الله) (یعنی آپ نے اسکی کیا تعبیر کی؟) فرمایا دین، اسی طرح دودھ کی بابت فرمایا کہ اس کی تعبیر علم ہے اور دیگر کئی امثلہ لیکن خطابی کا جزم کہ یہ خواب تھا سابق الذکر تقریر کے ساتھ متعقب ہے پھر خطابی نے اصل سے رفعِ حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ دراصل حکایت ہے جسے حضرت انس نے اپنی جانب سے بیان کیا اور اسے نبی اکرم کی منسوب نہیں کیا اور نہ اسے آپ سے نقل کیا اور نہ اسے آپ کے قول کی طرف مضاف کیا تو نقل میں حاصل امر یہ ہے کہ یہ راوی کی جہت سے ہے یا تو حضرت انس سے اور یا شریک سے اور وہ کئی مناکیر الفاظ کے ساتھ کثیر التفرد ہیں جن پر دیگر سب راوی ان کی متابعت نہیں کرتے اھ

بقول ابن حجر ان کی اس امر کی نفی کہ حضرت انس نے اس قصہ کو نبی اکرم کی طرف مسند نہیں کیا، کی کوئی تاثیر نہیں، اس ضمن میں ادنی امر یہ ہے کہ یہ مراسیلِ صحابہ میں سے ہو تو یا تو اسے نبی اکرم سے تلقی کیا ہوگا یا کسی اور صحابی سے جنہوں نے نبی کریم سے اسے اخذ کیا، اور اس قسم کی بات رائے سے نہیں کہی جاسکتی لہذا یہ رفع کے حکم میں ہے، اگر ان کی بات قابلِ تسلیم ہوتی تو کسی کی اس طرح کی

روایت اصلاً ہی رفع پر محمول نہ کی جائے اور یہ تمام محدثین کے عمل کے خلاف ہے تو اس کے ساتھ تعلیل مردود ہے پھر خطابی نے کہا اس روایت میں جو اللہ کی نسبت تدلی مذکور ہے وہ عام سلف، علماء اور متقدمین و متاخرین اہلِ تفسیر کے مخالف ہے، کہتے ہیں اس ضمن میں تین اقوال منقول ہیں ایک یہ کہ ضمیر کا مرجع حضرت جبرئیل ہیں اور ان کی بابت تدلی کی بات کی گئی ہے، بعض نے کہا یہ تقدیم وتاخیر پر ہے ای (تدلی فدنا) کیونکہ تدلی دنو کے سبب ہے! دوسرا قول یہ کہ حضرت جبرائیل انتصاب وارتفاع کے بعد آپ کے لئے متدلی ہوئے حتی کہ آپ نے انہیں متدلیاً دیکھا جیسا کہ مرتفعاً بھی دیکھا تھا اور یہ اللہ کی آیات میں سے ہے کہ انہیں ہوا میں تدلی کی قدرت عطا کی کسی شئ پر اعتماد اور اس کا سہارا لئے بغیر، سوم قول یہ کہ حضرت جبرائیل قریب ہوئے تو حضرت محمد اللہ کے لئے سجدہ میں متدلی ہوئے اس کے اس عطا پر شکرانہ کا اظہار کرتے ہوئے، کہتے ہیں حضرت انس سے یہ حدیث غیرِ شریک نے بھی نقل کی ہے لیکن اس میں یہ الفاظِ شنیعہ ذکر نہیں کئے، اس سے اس ظن کو تقویت ملی کہ یہ شریک کی جہت سے صادر نہیں اھ

اموی نے اپنی سیرت اور ان کے طریق سے بیہقی نے محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابن عباس سے قولہ تعالیٰ: (وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ) کی تفسیر میں نقل کیا کہ: (دَنَا مِنه رَبُّهُ) اس کی سند حسن ہے اور یہ روایتِ شریک کے لئے قوی شاہد ہے پھر خطابی نے کہا اس حدیث میں ایک لفظ اور بھی ہے جس کے ساتھ شریک متفرد ہیں ان کے غیر نے اسے ذکر نہیں کیا اور یہ: (فعلا به يعني جبريل إلى الجبار تعالىٰ فقال وهو مكانه يا ربِّ خَفِّفْ عنا) کہتے ہیں مکان کی اضافت اللہ کی طرف نہیں کی جاسکتی یہ در اصل نبی اکرم کا مکان ہے آپ کے اس اول مقام میں جہاں ہبوط سے قبل آپ کا قیام تھا اھ بقول ابن حجر یہ آخری متعین ہے اور سیاق میں مکان کی اللہ کی طرف اضافت کی تصریح نہیں اور جو انہوں نے تدلی کے ضمن میں روایتِ شریک کے سلف وخلف کے مخالف ہونے پر جزم کیا تو یہ محلِ نظر ہے، میں ان کے موافقین کا ذکر کر چکا ہوں، قرطبی نے ابن عباس نے نقل کیا کہ انہوں نے کہا (دنا الله سبحانه) کا مطلب اس کے امر وحکمت کا دنو ہے، اصلِ تدلی کسی شئ کی طرف نزول ہے حتی کہ اس سے قریب ہو، کہتے ہیں بعض نے یہ معنی کیا کہ آنجناب کے لئے رفرف (یعنی نشست گاہ جو اس لقاء کیلئے تیار کی گئی تھی) کی مراد ہے حتی کہ آپ اس پر تشریف فرما ہوئے پھر آپ اللہ کے قریب ہوئے اھ، تفسیر سورۃ النجم میں بعض احادیث کے حوالے سے گزرا کہ: (رآہ) سے مراد یہ کہ نبی اکرم نے حضرت جبریل کو دیکھا جن کے چھ سو پر تھے، اس بارے وہیں تفصیلی بحث ہوئی، بیہقی نے اس کا نحو حضرت ابوہریرہ سے نقل کیا، کہتے ہیں ان حضرات کی روایت اس پر متفق ہیں، اس کے لئے بعد میں مذکور یہ قولہ معکر ہے: (فأَوْحىٰ إلىٰ عَبْدِهٖ مَا أَوْحىٰ) پھر حسن سے نقل کیا کہ (عبده) میں ضمیر کا مرجع حضرت جبریل اور تقدیر ہے: (فأوحى الله إلى جبريل) فراء سے یہ تقدیرِ کلام منقول ہے: (فأوحى جبريل إلى عبدالله محمد ما أوحى) علماء نے اس اشکال کا ازالہ کیا ہے چنانچہ عیاض الشفاء میں لکھتے ہیں دنو اور قرب کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف یا اللہ سے دنوِ مکان نہیں اور نہ قربِ زمان، یہ در اصل آنجناب کی نسبت آپ کی عظیم منزلت اور رفیع رتبہ کی امانت ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت یہ نبی پاک کی تانیس اور آپ کا اکرام ہے، اس میں متاول ہے جو علماء نے حدیث: (ينزل ربنا إلى السماء) کی بابت کہا اسی طرح اس حدیث میں: (من تقرب مني شبرا تقربتُ منه ذراعا) ان کے غیر نے کہا دنو قربِ معنوی سے مجاز ہے اللہ تعالیٰ کے ہاں آپ کی عظیم منزلت و مقام کے اظہار کے لئے (یہاں محشی لکھتے ہیں حافظ نے جو عیاض وغیرہ

سے نقل کیا وہ جید نہیں صائب یہی ہے کہ اللہ کے دنو وقرب پر ایمان کا حامل ہوا جائے اور یہ اس کی صفاتِ افعال میں سے ہیں جنہیں اللہ جب چاہے اور جیسے چاہے کرتا ہے، سورۃ النجم کی آیت میں مذکور دنو وتدلی یہاں جو ہے، کے مغایر ہے اس لئے کہ یہ اس معلم، الشدید القوی کا دنو ہے اور وہ حضرت جبریل ہیں جیسا کہ سیاق اس پر دال ہے اور صحیح احادیث بھی اور اسی طرح جو بعض صحابہ مثلاً حضرات عائشہ اور ابن مسعود وغیرہما سے منقول ہوا)

تدلی زیادتِ قرب کی طلب ہے اور آنجناب کی نسبت سے (قاب قوسین) لطفِ محل اور ایضاحِ معرفت اور اللہ تعالیٰ کی نسبت سے آپ کی دعا کی قبولیت اور آپ کے درجہ کی رفعت ہے، عبدالحق الجمع بین الصحیحین میں لکھتے ہیں شریک نے اس میں ایک زیادتِ مجہولہ کی اور غیر معروف الفاظ ذکر کیے ہیں، اسراء کی روایت حفاظ کی ایک جماعت نے نقل کی ہے کسی نے بھی شریک کے ذکر کردہ الفاظ نقل نہیں کئے اور وہ حافظ نہیں، ان سے قبل ابومحمد بن حزم نے بھی یہی بات کہی جیسا کہ حافظ ابوالفضل بن طاہر نے ایک رسالہ (الانتصار لأیامی الأمصار) میں تحریر کیا، حمیدی عن ابن حزم سے نقل کرتے ہیں ہم نے بخاری ومسلم کی کتابوں میں فقط دو حدیثیں ایسی پائی ہیں جو کسی شئ کی محتمل نہیں پھر ان پر اس کی تخریج میں وہم غالب ہوا ان کے اتقان اور صحتِ معرفت کے باوجود، تو یہی حدیث ذکر کی، کہتے ہیں اس میں معجم (یعنی گنجلک) الفاظ ہیں اور شریک سے اس ضمن میں آفت ان کا یہ قول: (قبل أن یوحي إلیه) اور یہ کہ اس وقت نماز کی فرضیت ہوئی، کہتے ہیں اس بابت اہلِ علم کے مابین کوئی اختلاف نہیں کہ یہ واقعہ ہجرت سے ایک برس قبل پیش آیا یعنی وحی کی آمد کے بارہ برس بعد، اسی طرح ان کا قول: (إن الجبار دنا فتدلی حتی کان منه قاب قوسین أو أدنی) جب کہ حضرت عائشہ کا قول ہے کہ (دنا فتدلی) کے فاعل حضرت جبریلؑ ہیں اھ

اس بارے جواب ذکر ہو چکا، ابوفضل بن طاہر کہتے ہیں حدیث کی تعلیل شریک کے تفرد کے ساتھ ہے ابن حزم کا یہ دعوی کہ آفت شریک سے ہے ایسی بات ہے جو ان سے قبل کسی نے نہیں کہی، شریک کو ائمہ جرح وتعدیل نے قبول کیا اور انہیں ثقہ قرار دیا ہے اور ان سے احادیث نقل کیں اور انہیں اپنی کتب میں داخل کیا اور ان کے ساتھ احتجاج کیا ہے عبداللہ بن احمد دورقی، عثمان دارمی اور عباس دوری نے یحی بن معین سے نقل کیا کہ شریک میں کوئی حرج نہیں ابن عدی کہتے ہیں یہ اہلِ مدینہ کے مشہور راوی ہیں مالک وغیرہ ثقات نے ان سے اخذِ احادیث کیا ہے اگر ان کی حدیث کوئی ثقہ راوی روایت کرے تو وہ (لا بأس به) ہوتی ہے (یعنی کسی حرج سے خالی) ہاں اگر کوئی ضعیف راوی روایت کرے تب حرج والی بات ہے! ابن طاہر کہتے ہیں ان کی یہ حدیث ثقہ نے روایت کی ہے یعنی سلیمان بن بلال نے، کہتے ہیں بالفرض اگر ان کا اس جملہ: (قبل أن یوحی إلیه) کا تفرد تسلیم بھی کر لیں تو یہ پوری ان کی حدیث کے طرح و رفض کو مقتضی نہیں، کئی دفعہ ثقہ راوی بھی حدیث میں کسی جگہ وہم کا شکار ہو جاتا ہے اس سے پوری حدیث ساقط نہیں ہو جاتی بالخصوص اگر وہم کسی محذور کے ارتکاب کو مستلزم نہیں اگر ہر واہم کی (پوری) حدیث ترک کر دیں تو ائمہ میں سے ایک جماعت کی حدیث کو ترک کرنا پڑ جائے! شائد انہوں نے (بعد أن أوحی إلیه) کہنا چاہا ہو مگر (سبقتِ لسانی سے) (قبل) کہہ دیا اھ، سب سے قبل شریک کی روایت میں موجود مخالفت پر مسلم نے اپنی صحیح میں توجہ مبذول کرائی ان کی سند اور کچھ متن نقل کر کے لکھا: (فَقَدَّمَ وأَخَّرَ وزَادَ و نَقَصَ) (یعنی کچھ تقدیم وتاخیر اور کمی بیشی کر دی) ابن حزم سے قبل اس حدیث پر کلام کرنے والوں میں ابوسلیمان خطابی بھی ہیں جیسا کہ ذکر کیا

اس بارے نسائی اور ابو محمد بن جارود کا قول ہے کہ وہ قوی نہیں یحی قطان ان سے تحدیث نہ کیا کرتے تھے البتہ محمد بن سعد اور ابو داؤد نے کہا کہ ثقہ ہیں تو لہذا وہ مختلف فیہ راوی ہیں اگر کسی شئ کے ساتھ متفرد ہوں تو وہ شاذ شمار ہو گا اور ان حضرات کے قول پر منکر جو شاذ اور منکر کو ایک شئ قرار دیتے ہیں، اولی یہ ہے کہ ان مواضع کا التزام کیا جائے جن میں انہوں نے دیگر کی مخالفت کی ہو

اس کا جواب یا تو ان سے تفرد کے الزام کو دور کرنا ہے یا جماعت کی روایت کے موافق اس کی تاویل کرنا، کل دس جگہیں ایسی ہیں جہاں شریک نے اس روایت میں دیگر مشہور رواۃ کی مخالفت کی ہے بلکہ اس سے بھی زائد، اول: انبیاء علیہم السلام کے آسمانوں میں اماکن، انہوں نے اس ضمن میں افصاح کیا کہ ان کی منازل کا ضبط نہ کر سکے، زہری نے ان کی بعض مذکور میں موافقت کی ہے جیسا کہ کتاب الصلاۃ کے شروع میں گزرا، دوم معراج کا قبل از بعثت ہونا، اس کا جواب گزرا، بعض نے ان کے قول: (قبل أن یوحی) کا یہ جواب دیا کہ یہاں قبلیت امرِ مخصوص میں ہے اور یہ مطلقاً نہیں، محتمل ہے کہ معنی مثلا یہ ہو: (قبل أن یوحی إلیه فی شأن الإسراء والمعراج) (یعنی اسراء و معراج کے بارہ میں وحی نازل ہونے سے قبل) یعنی اچانک اس کا وقوع ہوا پیشگی آگاہی نہ تھی، اس کی تائید حدیثِ زہری کا یہ جملہ کرتا ہے: (فرج سقف بیتی) (یعنی میرے گھر کی چھت کھولی گئی)

سوم خواب میں ہونا، اس کا جواب بھی گزر چکا، چہارم سدرۃ المنتہی کے محلِ وقوع میں ان کا دیگر کی مخالفت کرنا اور یہ کہ وہ ساتویں آسمان کے اوپر ہے اور اللہ ہی اس کے مقام کو جانتا ہے، مشہور یہ ہے کہ یہ ساتویں یا چھٹے آسمان میں ہے جیسا کہ گزرا، پنجم نیل و فرات بارے دوسروں کے بیان سے ان کی مخالفت اور یہ کہ ان کا عنصر آسمانِ دنیا میں ہے جبکہ دیگر روایات میں مشہور یہ ہے کہ وہ ساتویں آسمان میں ہیں اور وہ سدرۃ المنتہی کے نیچے سے ہیں! ششم اسراء کے وقت شقِ صدر، اس ضمن میں ان کے غیر کی روایت نے بھی موافقت کی جیسا کہ قتادہ کی انس عن مالک بن صعصعہ کی روایت کی شرح میں تبیین کی تھی یہاں بھی اس کا اشارہ کیا، ہفتم نہرِ کوثر کو آسمانِ دنیا میں ذکر کرنا اور حدیث میں مشہور یہ ہے کہ وہ جنت میں ہے جیسا کہ اس کا تذکرہ ہوا، ہشتم اللہ تعالیٰ کی طرف دنو اور تدلی کی نسبت اور حدیث میں مشہور یہ ہے کہ اس کا فاعل حضرت جبریل ہیں، جیسا کہ گزرا، نہم ان کی یہ تصریح کہ آنجناب کا اللہ کی طرف سوالِ تخفیف کے لئے رجوع سے امتناع پانچویں بار میں تھا جب کہ ثابت عن انس کی روایت کا مقتضا یہ ہے کہ وہ نویں بار کے بعد تھا اور دہم ان کا یہ قول: (فعلا به الجبار فقال وهو مکانه) اس میں جو ہے اس کا ذکر گزرا! گیارہویں مخالفت ان کا یہ بیان کرنا کہ پانچ نمازیں رہ جانے کے بعد بھی آپ حضرت موسی کے کہنے پر واپس ہوئے تھے جب کہ روایات میں مشہور یہ ہے کہ اس موقع پر حضرت موسی کے ایک دفعہ پھر واپس جانے کی ہدایت کے باوجود آپ واپس نہ گئے تھے جیسا کہ آگے اس کی تبیین کروں گا، بارہویں مخالفت طست میں ذکرِ نور کی زیادت، تو یہ اس حدیث کے جن میں دیگر کی مخالفت کی، بارہ مواضع ہیں کسی ایک شارح کی کلام میں ان سب کا اجتماع نہیں دیکھا، اس ضمن میں کئے گئے اشکالات اور ان کے حلول بھی حسب الامکان ذکر کئے، ابن قیم نے الھدی میں جزم کیا ہے کہ روایتِ شریک میں دس اوہام ہیں لیکن انہوں نے انبیاء کے آسمانوں میں مقامات کو چار مخالفتیں جب کہ میں نے اسے ایک مخالفت شمار کیا ہے۔

(عهد إلی خمسین صلاۃ) اس میں حذف ہے تقدیر یہ ہے: (عهد إِلَیَّ أَنْ أُصَلِّيَ و آمُرَ أُمَّتِيْ أَنْ یُصَلُّوْا خمسین صلاۃ) اس جگہ کے اختلافِ الفاظ کا حال کتاب الصلاۃ کے شروع میں ذکر ہوا۔ (أی نعم) ایک روایت میں ہے: (أن

نعم) یہ ان مفسرہ ہے تو یہ یہاں (أي) کے معنی میں ہی ہے۔(إن شئت) اس سے کتاب الصلاۃ میں میری بات کی تقویت ہوتی ہے کہ آپ سمجھے تھے کہ پچاس کا حکم علی سبیل التحتم نہیں۔(فعلا به إلى الجبار) اس میں جو ہے، کا ذکر قولہ (فتدلی) کی شرح میں گزرا۔

(علی أدنی من هذه) هذه سے اشارہ پانچ کی طرف ہے، نسخۂ کشمیہنی میں (هذا) ہے یعنی القدر، راودت رَوْد سے ہے رادَ یَرُدو سے (إذا طلب المرعى)(یعنی چراگاہ کی تلاش کرنا) اور وہ رائد ہے پھر مردوں کے عورتوں سے طلبِ شہوت کے معنی میں مشتہر ہوا پھر ہر مطلوب میں اس کا استعمال ہوا، (أدنى) سے مراد (أقل) ہے! تفسیر ابن مردویہ کی یزید بن ابو مالک عن انس کی روایت میں اس کی تعیین ہے اس کے الفاظ ہیں: (فرض علی بنی إسرائيل صلاتان فما قامُوا بها) ۔ (فأمتك)نسخۂ کشمیہنی میں (وأمتك) ہے۔ (أضعف الخ) یعنی بنی اسرائیل سے۔ (أجسادا وقلوبا الخ) اجسام واَجساد سواء ہیں جسم اور جسد (جميع الشخص) ہے (یعنی ان دو کے مجموع کو انسان کہیں گے) اجسام ابدان سے اعم ہے کیونکہ جسد بدن، سر اور اطراف (یعنی جسم کے کنارے مراد بازو اور ٹانگوں) کے ماسوا پر بولتے ہیں بعض نے کہا بدن جسم کے صرف بالائی حصہ کو کہتے ہیں۔ (یلتفت) کشمیہنی کے ہاں: (يتلَفَّتُ) ہے۔(فرفعه) مستملی کے نسخہ میں فعل مضارع ہے۔

(عند الخامسة) خامسہ پر تنصیص کہ یہ اخیرہ ہے ثابت عن انس کی روایت کے مخالف ہے جس میں ہے کہ ہر مرتبہ میں پانچ کی تخفیف ہوئی اور مراجعت نو مرتبہ ہوئی تھی، اس کی حکمت کا بیان گزرا، تقریرِ خمس کے بعد طلبِ تخفیف کیلئے نبی پاک کے رجوع کا ذکر اس قصہ میں شریک کے تفردات میں سے ہے محفوظ وہی جو گزرا کہ آپ نے اس موقع پر حضرت موسی سے کہا تھا مجھے اپنے رب سے حیا آتی ہے جب کہ اس میں صراحت ہے کہ آخری میں بھی واپس ہوئے اور یہ: (وأن الجبار سبحانه و تعالیٰ قال له يا محمد قال لبيك و سَعْدَيك ! قال إنه لا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ) داؤدی نے اس کا انکار کیا جیسا کہ ابن تین نے اسے نقل کیا تو کہتے ہیں یہ مذکور آخری رجوع ثابت نہیں، روایات میں جو ہے وہ یہ کہ آپ نے (اس موقع پر) کہا مجھے اپنے رب سے حیا آتی ہے تو ندا دی گئی: (أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي) یہاں ان کا قول: (فقال موسى ارجع إلى ربك) بعد اللہ تعالی کے یہ کہنے کے: (لا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ الخ) اور یہ ثابت نہیں کیونکہ روایات اس کے برخلاف پر متواطئ ہیں اور حضرت موسی ایسا نہیں کر سکتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے یہ کہنے کے بعد آپ کو واپسی کا مشورہ دیتے! کرمانی ثابت کی روایت سے غافل رہے تو لکھا جب ہر مرتبہ میں دس دس نمازوں کی تخفیف کی گئی تو آخری باری چھٹی بنتی ہے تو یہ کہا جانا ممکن ہے کہ اس میں حصر نہیں کہ جواز ہے کہ ایک مرتبہ میں پندرہ یا اس سے اقل یا اکثر کی تخفیف کی گئی ہو۔

(لا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ الخ) اس سے نسخ کے منکرین نے تمسک کیا، اسکا رد کیا گیا کہ نسخ (کا معنی) انتہائے حکم کا بیان ہے تو اس سے تبدیلِ حکم لازم نہیں آتا۔ (قد والله راودت)راودت (قد) سے متعلق ہے اور قسم ان کے مابین ارادۂ تاکید کے لئے مدخول ہے، یہ ان الفاظ کے ساتھ بھی گزری ہے: (والله لقد راودت بنی اسرائیل) ۔ (قال فاهبط باسم الله) ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ حضرت موسی نے یہ بات آپ سے کہی کیونکہ اسے آنجناب کے قول: (قد والله استحييت الخ) کے بعد ذکر کیا ہے لیکن ایسا نہیں بلکہ (فاهبط بسم الله)کے قائل حضرت جبرئیل ہیں، داؤدی نے اس پر جزم کیا۔

(فاستيقظ وهو في المسجد الخ) قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ بیداری اس نیند کے بعد ہو جو آپ پر اسراء سے واپسی کے بعد طاری ہوگئی تھی کیونکہ اسراء ساری رات کو محیط نہ تھا اور یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ ملائے اعلی کے جس مشاہدہ کی حالت میں تھا اس سے باہر آیا، اس آیت کے پیش نظر: (لَقَدْ رَاٰی مِنْ اٰیٰتِ رَبِّهِ الْکُبْرٰی) (النجم : ۱۸) تو حالِ بشریت کی طرف آپ کی واپسی نہ ہوئی مگر جب آپ جب مسجد حرام میں تھے، جہاں تک شروع میں آپ کا قول: (بينا أنا نائم) تو یہ اولِ قصہ میں مراد ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ سوئے ہوئے تھے کہ فرشتہ نے آکر آپ کو بیدار کیا، ایک اور روایت کے یہ الفاظ: (بينا أنا بين النائم و اليقظان أتاني الملك) اشارت کناں ہیں کہ ابھی نیند گہری نہ ہوئی تھی اھ یہ سب توحیدِ قصہ پر مبنی ہے لیکن اگر تعدد قرار دیں کہ ایک مرتبہ معراج عالم خواب اور ایک مرتبہ حالت بیداری میں ہوئی تب اس کی ضرورت نہیں

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کہا گیا حضرت موسی اس مکالمہ اور آپ کو بار بار مراجعت کی ہدایت دینے کے ساتھ اس لئے مختص ہوئے کیونکہ وہ پہلے نبی تھے جن سے واپسی کے سفر میں آپ کی ملاقات ہوئی اور اس لئے بھی کہ ان کی امت کی تعداد دیگر انبیاء (ماسوائے آنجناب) کی امم کی تعداد سے اکثر ہے اور قرآن سے قبل ان پر منزل کتاب تورات تمام منزل کتب سے تشریع واحکام کے لحاظ سے اکبر تھی یا پھر اس لئے کہ حضرت موسی کی امت بھی نمازوں کے ساتھ مکلف کی گئی تھی جو ان پر گراں ہوا تو (اپنے اس تجربہ کی روشنی میں) امتِ محمدیہ کے لئے یہ خوف محسوس کیا، اسی طرف یہ کہہ کر اشارہ کیا: (فإني بَلَوْتُ بني اسرائيل) قرطبی نے یہ بات کہی، جہاں تک یہ بات کہ واپسی میں وہ اولین نبی تھی جو آپ سے ملے یہ صحیح نہیں کیونکہ مالک بن صعصعہ کی حدیث اس سے اقوی ہے اور اس میں مذکور ہے کہ ان سے آپ کی ملاقات چھٹے آسمان میں ہوئی تھی اھ، دونوں کے مابین یہ تطبیق بھی ہوسکتی ہے کہ اوپر جاتے ہوئے چھٹے میں ان سے لقاء ہوا پھر حضرت موسی ساتویں آسمان میں چلے گئے تھے جہاں واپسی کے سفر میں سب سے قبل انہی سے آمنا سامنا ہوا تو اس سے اشکال مرتفع اور ردِ مذکور باطل ہو جاتا ہے۔

- 38 باب كَلَامِ الرَّبِّ مَعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ (اللہ تعالی کی اہلِ جنت سے باتیں)

یعنی جنت میں دخول کے بعد، اس کے تحت دو احادیث نقل کیں جو ترجمہ کے ساتھ مطابقت میں ظاہر ہیں۔

- 7518 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لأَهْلِ الْجَنَّةِ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ فَيَقُولُونَ لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ فَيَقُولُ هَلْ رَضِيتُمْ فَيَقُولُونَ وَمَا لَنَا لاَ نَرْضَى يَا رَبِّ وَقَدْ أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ فَيَقُولُ أَلاَ أُعْطِيكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ فَيَقُولُونَ يَا رَبِّ وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ فَيَقُولُ أُحِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي فَلاَ أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا .

طرفه - 6549 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰،ص: ۵۶۷)

اس کی شرح اواخر کتاب الرقاق کے باب (صفة الجنة والنار) میں گزری، ابن بطال کہتے ہیں بعض نے اس میں اشکال سمجھا ہے کیونکہ یہ موہم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے (اختیار) ہے کہ اہلِ جنت پر ناراض ہو سکے اور یہ ظواہرِ قرآن کے خلاف ہے جیسے یہ آیت: (خٰلِدِيۡنَ فِيۡهَاۤ اَبَدًا رَضِىَ اللّٰهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُوۡا عَنۡه) اور (اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الۡاَمۡنُ وَهُمۡ مُّهۡتَدُوۡنَ)انہوں نے جواب دیا کہ انسانوں کا عدم سے وجود کی طرف اخراج اللہ کے تفضّل واحسان سے ہے اسی طرح دخولِ جنت اور اس کی نعیم کے اس کے وعدہ کی تنجیز بھی! جہاں تک اس کا دوام تو یہ اس کا مزید فضل وکرم ہے مجازات پر، اگر یہ لازم ہو اور معاذ اللہ کہ اللہ پر کوئی شیٔ واجب ہو تو جب عموماً مجازات مدت پر زائد نہیں ہوتی اور مدتِ دنیا متناہی ہے تو جواز ہوا کہ مدتِ مجازات بھی متناہی ہو تو دوام کے ساتھ ان پر تفضّل کیا، تو اس سے کلیۃً اشکال مندفع ہوا اھ ملخصا، ان کے غیر نے کہا ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ رضا لقاء سے افضل ہے اور یہ اشکال ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حدیث میں یہ مذکور نہیں کہ رضا ہر شیٔ سے افضل ہے اس میں فقط یہ ہے کہ رضا عطا سے افضل ہے، بفرضِ تسلیم لقاء رضا کو مستلزم ہے تو یہ اطلاقِ لازم بارادہِ ملزوم سے ہے، یہی کرمانی نے نقل کیا، محتمل ہے کہ کہا جائے مراد انواعِ رضوان کا حصول ہے اور اس کے جملہ میں سے لقاء ہے لہذا کوئی اشکال نہیں، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اس حدیث میں منزل کی اس کی ساکن کی طرف اضافت کا جواز ہے اگرچہ فی الاصل یہ اس کی ملک نہ ہو، تو جنت اللہ کی مِلک ہے لیکن (يا أهل الجنة) کہہ کر اس کے سکان کی طرف اضافت کی! کہتے ہیں استقرار کے بعد اس کی رجا کے دوام کے ذکر میں حکمت یہ ہے کہ اگر قبل از استقرار اس کی خبر دیتا تو یہ علم الیقین کے باب سے خبر ہوتی تو استقرار کے بعد یہ بتلایا تاکہ عین الیقین کے باب سے ہو،

اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٌ مَّاۤ اُخۡفِىَ لَهُمۡ مِّنۡ قُرَّةِ اَعۡيُنٍ)[السجدة: ۱۷] کہتے ہیں اس سے مستفاد ہے کہ مناسب نہیں کہ کسی کو کسی شیٔ کے ساتھ مخاطب کیا جائے حتی کہ اس کے پاس کوئی ایسی شیٔ نہ ہو جس کے ساتھ اس پر استدلال نہ ہو پائے یا اس کے بعض پر اور یہ بھی کہ انسان کو چاہئے کہ حسبِ وسع و طاقت ہی اخذِ امور کرے، ادبِ سوال بھی ظاہر ہوا اور یہ ان کے اس قول میں: (و أي شيء أفضل الخ) اس لئے کہ ان کے علم میں نہ تھا کہ جس نعیم میں وہ مقیم ہیں اس سے افضل بھی کچھ ہو سکتا ہے تو استفہامی انداز اختیار کیا، یہ بھی عیاں ہوا کہ ہر طرح کی خیر، فضل اور اغتباط صرف اللہ تعالیٰ کی رضا میں ہے اور اس کے ماسوا ہر شیٔ اگرچہ اس کی انواع مختلف ہوں لیکن اسی کے اثرات میں سے ہیں، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر جنتی اپنے حال ومقام میں خوش و مطمئن ہو گا اہلِ جنت کے اختلافِ منازل اور تنویعِ درجات کے باوجود اس لئے کہ سبھی نے جواب میں یہی ایک جملہ بولا: (أعطيتنا مالم تُعطِ أحدا من خلقك) ۔

- 7519حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ حَدَّثَنَا هِلَالٌ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَوْمًا يُحَدِّثُ وَعِنْدَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ اسْتَأْذَنَ رَبَّهُ فِي الزَّرْعِ فَقَالَ أَوَ لَسْتَ فِيمَا شِئْتَ قَالَ بَلَى وَلَكِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَزْرَعَ . فَأَسْرَعَ وَبَذَرَ فَتَبَادَرَ الطَّرْفَ نَبَاتُهُ وَاسْتِوَاؤُهُ وَاسْتِحْصَادُهُ وَتَكْوِيرُهُ أَمْثَالَ الْجِبَالِ فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى دُونَكَ يَا ابْنَ آدَمَ فَإِنَّهُ لَا يُشْبِعُكَ شَيْءٌ فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا تَجِدُ هَذَا إِلَّا قُرَشِيًّا أَوْ

أَنْصَارِيًّا فَإِنَّهُمْ أَصْحَابُ زَرْعٍ فَأَمَّا نَحْنُ فَلَسْنَا بِأَصْحَابِ زَرْعٍ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ .
طرفه - 2348 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:)

(استأذن ربه) سرخسی کے نسخہ میں ہے: (يستأذن ربه في الزرع)۔ (أن أزرع الخ) اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (فأذن له فزرع فأسرع)۔(لايشبعك) مستملی کے ہاں(لا يسعك) ہے ۔ (إلا قرشيا أو أنصاريا) بقول داؤدی(قرشيا) وہم ہے کیونکہ ان میں سے اکثر کا پیشہ کاشتکاری نہ تھا، بقول ابن حجر ان کی تعلیل ان کی نفیِ مطلق کا رد کرتی ہے! جب ثابت ہوا کہ ان کے بعض کاشتکاری کرتے تھے تو ان کا یہ کہنا بجا ہوا، بعض نے (لايشبعك شئ ء) میں اشکال سمجھا ہے جنت کی صفت میں اللہ تعالی کے اس فرمان کے مدنظر: (إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى)[طه: ۱۱۸] جواب دیا کہ نفیِ شبع موجبِ جوع نہیں کیونکہ ایک درمیانی حالت بھی ہے اور اہلِ جنت کا اکل وشرب بوجہِ تنعم و استلذاذ ہوگا نہ کہ بوجہ جوع، اس میں شبع بارے اختلاف ہے، صواب یہ ہے کہ اس میں شبع کا وجود نہ ہوگا کہ اگر ہوتو یہ اکلِ مستلذ کے دوام سے مانع ہو اور (لايشبعك شئ ء) سے مراد جنس الآدمی ہے اور جو اس کی جبلت میں طلبِ ازدیاد ہے الامن شاء اللہ، شرح حدیث کتاب المزارعۃ میں گزری۔

- 39 باب ذِكْرِ اللَّهِ بِالْأَمْرِ وَذِكْرِ الْعِبَادِ بِالدُّعَاءِ وَالتَّضَرُّعِ وَالرِّسَالَةِ وَالإِبْلاَغِ

(اللہ کے ذکر سے مراد اسکا اپنے احکام نازل کرنا اور بندوں کا ذکر ان کی دعا، تضرع اور اللہ کے احکام کی تبلیغ ہے)

لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾ ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ غُمَّةٌ هَمٌّ وَضِيقٌ .قَالَ مُجَاهِدٌ ﴿ اقْضُوا إِلَيَّ ﴾ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ يُقَالُ افْرُقِ اقْضِ وَقَالَ مُجَاهِدٌ ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ إِنْسَانٌ يَأْتِيهِ فَيَسْتَمِعُ مَا يَقُولُ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ فَهُوَ آمِنٌ حَتَّى يَأْتِيَهُ فَيَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ وَحَتَّى يَبْلُغَ مَأْمَنَهُ حَيْثُ جَاءَهُ النَّبَأُ الْعَظِيمُ الْقُرْآنُ ﴿ صَوَابًا ﴾ حَقًّا فِي الدُّنْيَا وَعَمَلٌ بِهِ

ترجمہ: جیسا کہ فرمایا: تم میرا ذکر کرو اور میں تمہارا ذکر کروں گا، (گویا بخاری نے اپنے ترجمہ میں اس آیت کی تفسیر کی) اور فرمایا: انہیں حضرت نوحؑ کا قصہ سنایئے جنہوں نے اپنی قوم سے کہا اگر تمہیں میرا اللہ کی آیات تمہیں سنانا برا لگتا ہے تو میرا اللہ ہی پہ بھروسہ ہے تم بساط بھر جو چاہو کر لو مجھے کچھ مہلت نہ دو (یعنی میں اس کام سے باز نہ آؤں گا) اگر تم نے اعراض کیا تو میں تم سے اس کی تنخواہ نہیں مانگتا، میں تو فی سبیل اللہ تبلیغ کا یہ کام کر رہا ہوں اور مجھے حکم ہے کہ سرِ تسلیم خم کروں، مجاہد کہتے ہیں (أجمعوا أمركم کا معنی ہے) اپنی ساری حسرتیں نکال لو، مجاہد آیت: و إن أحد من المشركين الخ کی تفسیر میں کہتے ہیں یعنی کوئی کافر جو آپ سے اللہ کی کلام اور اسکے احکام سننے آئے تو اسے امن ہے اسے واپس جانے کا محفوظ راستہ دو، اور سورۃ النبأ میں نبأ عظیم سے مراد قرآن ہے، (صوابا) یعنی حقاً جس پہ عمل پیرا ہونا چاہئے۔

(والبلاغ) نسخہِ کشمیہنی میں (الإبلاغ) ہے اسی پر ابن تین نے اقتصار کیا ۔ (فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ) بخاری نے

کتاب خلق افعال العباد میں لکھا کہ اس آیت میں یہ بیان ہے کہ انسان کا ذکر اللہ کے بندے کے ذکر سے دیگر ہے اس لئے کہ عبد کا ذکر دعاء، تضرع اور ثناء جب کہ اللہ کا ذکر قبولیت ہے پھر حضرت عمر کی مرفوع حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (من شغله ذكري عن مسئلتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين) (یعنی جسے ذکر و ورد نے مجھ سے دعائیں کرنے سے مشغول رکھا میں اسے مانگنے والوں سے بہتر عطا کروں گا) ابن بطال کہتے ہیں قولہ (باب ذكر الله بالأمر) کا معنی ہے (ذكر الله عباده بأن أمر هم بطاعته) (یعنی اللہ کا بندوں کو اپنی طاعت کا حکم دینا) اور یہ اس کی ان کے لئے رحمت سے ہے اگر وہ اس کی طاعت کا دم بھریں اسی طرح اپنے عذاب کے ساتھ اگر اسکی نافرمانی کریں (گویا ذکر اللہ سے نافرمانوں کی نسبت مراد اللہ کا عذاب ہے) اور بندوں کا اپنے رب کے لئے ذکر یہ ہے کہ اس کے سامنے دستِ دعا دراز کریں، اس کی طرف تضرع کریں اور خلق تک اس کی رسالات پہنچائیں، ابن عباس قولہ تعالیٰ: (فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ)[البقرة : ١٥٢] کی بابت کہتے ہیں جب اس کا طاعت گزار بندہ اس کا ذکر کرے تو وہ اپنی رحمت کے ساتھ اس کا ذکر کرتا ہے اور جب کوئی نافرمان اس کا ذکر کرے تو اللہ اپنی لعنت کے ساتھ اس کا ذکر کرتا ہے! کہتے ہیں (أُذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ) کا معنی ہے تم مجھے طاعت کے ساتھ یاد کرو میں معونت کے ساتھ تمہارا ذکر کروں گا، سعید بن جبیر کا قول ہے: (اذكروني بالطاعة أذكركم بالمغفرة) ثعلبی نے اس آیت کی تفسیر میں اہلِ زہد سے چالیس اقوال سے اکثر ذکر کئے اور ان کا مرجع توحید و ثواب یا محبت ووصل یا دعا اور قبولیت کی طرف ہے، جہاں تک قولہ: (و ذكر العباد بالدعاء الخ) جو کچھ انہوں نے ذکر کیا انبیاء کے حق میں تو واضح ہے اور دعا و تضرع میں دیگر انسان بھی ان کے ساتھ شریک ہیں، ابن قیم نے ذکر کیا کہ بندے کا ذکر زبان کی ساتھ ہے اور جب وہ برائی کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ کا مقام ذکر کر کے اس سے باز رہ جاتا ہے، داؤدی سے نقل کیا کہ بعض لوگوں نے کہا یہ ذکر افضل ہے لیکن ایسا نہیں بلکہ کسی کا زبان کے ساتھ باخلاص لا الہ الا اللہ کا ذکر کرنا اس کے ذکر بالقلب سے افضل ہے اور عملِ سیئہ سے اس کا وقوف، بقول ابن حجر یہ اس لئے اعظم ہے کیونکہ قلب و زبان کے ذکر کا جمع کیا، تفاضل دراصل صحتِ تقابل سے ظاہر ہوتا ہے، جہاں تک ذکر کے سبب عملِ سیئہ سے وقوف کی بات تو یہ قدرِ زائد ہے جس کے سبب ذکر کی فضیلت بڑھ جاتی ہے تو جو بعض سے انہوں نے نقل کیا اس کی صحت واضح ہوئی نہ کہ اس کی جو ذاتی رائے سے کہا۔

(وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ الخ) ابن بطال کہتے ہیں اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح کا ذکر اس بات کے ساتھ کہ اس امر کی تبلیغ اور اپنے رب کی آیات کے ساتھ تذکیر کی اور اسی طرح ہر نبی پر اپنی کتاب وشریعت کی تبلیغ فرض کی، کرمانی کہتے ہیں اس آیت کے ذکر سے مقصود یہ ہے کہ نبی اکرم اس بات کے ساتھ مذکور ہیں کہ آپ امت کی تبلیغ و تذکیر کے ساتھ مامور ہیں اور انہیں یہ آگاہی دینے کے ساتھ کہ حضرت نوح (اور سب انبیاء) نے اللہ کی آیات واحکام کے ساتھ لوگوں کی تذکیر کی تھی۔

(غمة: هم وضيق) یہ (ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً) کی تفسیر ہے اور یہ شروع میں ذکر کردہ آیت کا بقیہ ہے یعنی قولہ تعالیٰ: (واتل عليهم نبأ الخ) ابن تین نے نقل کیا کہ غمة کا معنی ہے ایسی شئ یا بات جو ظاہر نہ ہو، کہا جاتا ہے: (القوم في غمة) جب کوئی مسئلہ ان پر مخفی اور ملتبس رہے اسی سے ہے: (غم الهلال) جب کوئی شئ (یعنی بادل) اس پر چھا جائیں اور غم جو دل پر کرب چھا جاتا ہے۔

(قال مجاهد ا قضوا إلى الخ) اسے فریابی نے اپنی تفسیر میں ورقاء بن عمر عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے (ثُمَّ اقْضُوْٓا اِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُوْنِ)[یونس : ۷۱] کی تفسیر میں نقل کیا، ابن تین نے نقل کیا: (اقضوا إلى : افعلوا ما بدا لکم) (یعنی جو تمہیں بن پڑے کرلو) ان کے غیر نے کہا: (أظهِروا الأمر و مَيِّزُوْهُ) (یعنی اپنے امر کا کھل کر اظہار کرلو) اس طور کہ کوئی شک و شبہ باقی نہ رہے، پھر جو چاہو فیصلہ کرو قتل وغیرہ کا بغیر مہلت دیے، جہاں تک قولہ: (افرق اقض) تو اس کا معنی ہے: (أظهر الأمر وأفصله بحيث لاتبقىٰ شبهة) (یعنی امر کا ایسا اظہار و انفصال کہ کوئی شک وشبہ باقی نہ رہے) بعض نسخ میں یہ عبارت ہے: (يقال افرق اقض) تب یہ کلامِ مجاہد سے نہ ہوئی، اس کی تائید بعد میں (وقال مجاهد) کے اعادہ سے ہوتی ہے۔

(فهو آمن حتى يأتيه) کشمیہنی کی روایت میں ہے: (حين يأتيه) اسے فریابی نے مجاہد تک اسی سندِ مذکور کے ساتھ سورۃ التوبۃ [۶] کی آیت: (وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشرِكِينَ الخ) کی تفسیر میں نقل کیا، بقول ابن بطال اس آیت کا ذکر اللہ کے اپنی نبی کو یہ حکم دینے کی وجہ سے ہے کہ جو ذکر کا سماع کرنا چاہتا ہے اسے اس کی اجازت ہے تو اگر آمن ہو تو ٹھیک وگرنہ اسے اس کے مامن میں پہنچا دیا جائے تا آنکہ اس کی بابت اللہ کوئی فیصلہ کرے۔

(والنبأ العظيم القرآن) یہ بھی مجاہد کی تفسیر ہے اسے فریابی نے اسی سندِ مذکور کے ساتھ موصول کیا ابن بطال کہتے ہیں اسے نبأ کا نام دیا کیونکہ اس کے ساتھ نبأ دی جاتی ہے معنی یہ کہ اگر وہ عظیم نبأ کے بارہ میں سوال کریں تو انہیں جواب دیں اور انہیں قرآن سنوا دیں، راغب کہتے ہیں نبأ ایسی خبر جو بڑے فائدہ والی ہو جس کے ساتھ علم (یقینی) یا ظنِ غالب کا وصول ہوتا ہو، نبأ کہلانے والی خبر کا حق یہ ہے کہ وہ کذب سے متعری ہو۔ (صوابا حقا الخ) بقول ابن بطال اس آیت کی تفسیر مراد ہے: (اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَابًا) (النبأ : ۳۸) یعنی جس نے دنیا میں حق کی طلب کی اور اس پر عمل کیا اسے اللہ تعالیٰ کے حضور اذنِ شفاعت ملے گی بقول ابن حجر اسے فریابی نے مجاہد سے سندِ مذکور کے ساتھ موصول کیا ہے بقول کرمانی بخاری جب ترجمہ کے لئے مناسب کوئی آیت ذکر کرتے ہیں تو اس کے ساتھ اس سورت سے متعلق جس میں وہ آیت ہو کچھ بات ذکر کر دیتے ہین جو اس کی تفسیر وغیرہ کی بابت ہوتی ہے اور یہ علی سبیل التبعیت ہوتا ہے گویا اس آخری آیت کی ترجمہ کے ساتھ وجہِ مناسبت ان کے لئے ظاہر نہ ہوئی تو بظاہر مناسبت یہ ہے کہ (قوله صوابا) کی قولِ حق اور دنیا میں اس پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ تفسیر اللہ کے زبان و دل کے ساتھ اکٹھے یا منفرد اذکر کو شامل ہے تو یہ ان کے قول: (ذكر العباد بالدعاء و التضرع) کے مناسب ہوا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس باب میں کوئی مرفوع حدیث نقل نہیں کی شائد یہاں خالی جگہ چھوڑی تھی (تا کہ بعد میں کوئی مناسب حدیث لکھ دیں) تو نساخ نے کئی دیگر مواضع کی طرح اسے خلط ملط کر دیا اس کے لائق یہ حدیثِ قدسی ہے: (مَنْ ذَكَرَنِي فِي نَفسِهِ ذَكَرْتُهُ في نفسي) جو کچھ قبل گزری ہے تو قولہ: (من ذكرني في ملإ) میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یعنی (من الناس بالدعاء و التضرع) تو میں اس کا ذکر: (في ملإ أي من الملائكة بالرحمة و المغفرة) کروں گا پھر میں نے (خلق أفعال العباد) میں دیکھا کہ حضرت ابوہریرہ کی ایک حدیث وارد کی جس میں ہے: (اقرؤوا إن شئتم يقول العبد اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ فيقول الله حمدني عبدي) تا آنکہ کہا: (يقول العبد اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ) تو اللہ کہتا ہے یہ

آیت میرے اور میرے بندے کے مابین ہے اور میرے بندے کے لئے وہ ہے جو اس نے مانگا، بخاری کہتے ہیں اس میں بیان ہے کہ بندے کی طلب اللہ کی طرف سے عطا کا غیر ہے اور اسکا قول غیر کلام اللہ ہے اور یہ بندے کی طرف سے دعا و تضرع اور اللہ کی طرف سے امر و قبولیت ہے اھ، حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث مالک، مسلم اور اصحابِ سنن نے تخریج کی ہے اور یہ صحیح بخاری کی شرط پر نہیں تو اس کی طرف اشارہ پر اکتفاء کیا، ان کی اس کتاب میں اس طرح کی کئی نظائر موجود ہیں۔

40 - باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا ﴾ (اللہ کے شریک مت بناؤ)

وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ وَقَوْلِهِ ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ﴾ ﴿ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴾ وَقَالَ عِكْرِمَةُ ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ وَمَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَذَلِكَ إِيمَانُهُمْ وَهُمْ يَعْبُدُونَ غَيْرَهُ وَمَا ذُكِرَ فِي خَلْقِ أَفْعَالِ الْعِبَادِ وَأَكْسَابِهِمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴾ وَقَالَ مُجَاهِدٌ مَا تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ إِلَّا بِالْحَقِّ بِالرِّسَالَةِ وَالْعَذَابِ ﴿ لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ ﴾ الْمُبَلِّغِينَ الْمُؤَدِّينَ مِنَ الرُّسُلِ وَإِنَّا لَهُ حَافِظُونَ عِنْدَنَا ﴿ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ ﴾ الْقُرْآنُ ﴿ وَصَدَّقَ بِهِ ﴾ الْمُؤْمِنُ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هَذَا الَّذِي أَعْطَيْتَنِي عَمِلْتُ بِمَا فِيهِ

ترجمہ: ان مذکورہ آیات میں اللہ نے شرک سے منع کیا اور باور کرایا کہ شرک سے اعمال اکارت ہو جاتے ہیں، عکرمہ نے آیت: (و لئن سألتهم من خلق الخ) کی تفسیر میں کہا یہ ان کا ایمان ہے (یعنی نظری) لیکن عملاً وہ غیر اللہ کی پوجا کرتے ہیں، بندوں کے سب افعال اور اکساب اللہ کی مخلوق ہیں کیونکہ اللہ کا ارشاد ہے: اس نے ہر شیٔ کی تخلیق کی اور انہیں مقدر کیا، بقول مجاہد فرشتوں کے حق کے ساتھ نازل ہونے کا مطلب ہے اللہ کے پیغامات لانا اور اسکا عذاب نازل کرنا، آیت (لیسأل الصادقین الخ) میں صادقین سے مراد اللہ کے انبیاء جنہوں نے فریضۂ تبلیغ ادا کیا، آیت (و الذی جاء بالصدق) میں صدق سے مراد قرآن ہے اور (صَدَّقَ بِهِ) یعنی جو اس پہ ایمان لائے، وہ قیامت کے دن کہیں گے یہ جو تو نے عطا کیا تھا میں نے اس پہ عمل کیا۔

اس کے تحت کئی آیات و آثار نقل کئے پھر ابن مسعود کی روایت لائے جس میں ہے کہ میں نے نبی اکرم سے سوال کیا کہ سب سے بڑا گناہ کیا ہے؟ فرمایا: (أن تجعل لِلّٰهِ نِدّاً الخ) ند نون کی زیر اور تشدید دال کے ساتھ، اسے ندید بھی کہا جاتا ہے، یہ کسی اس شیٔ کی نظیر جو امور و معاملات میں نقیض اور ضد ہو! بعض نے کہا ند الشیء جو اس کے جوہر میں اس کی مشارک ہو، یہ ضرب المثل ہے لیکن مثل ہر طرح کی مشارکت میں کہی جاتی ہے تو ہر ند مثل ہے اس کا عکس نہیں، یہ بات راغب نے کہی کہتے ہیں ضد دو متقابل اشیاء میں سے ایک اور دونوں باہم مختلف اشیاء ہیں جو ایک شیٔ میں مجتمع نہیں ہوتیں تو یہ مشارکت میں ضد سے مفارق اور معارضت میں اس کے موافق ہے، ابن بطال کہتے ہیں بخاری کی اس باب میں غرض سب افعال کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کا اثبات ہے چاہے وہ مخلوقین سے ہوں خیر ہو یا شر، تو سب اللہ کی خلق اور انسانوں کے کسب ہیں اور خلق سے کوئی شیٔ غیر اللہ کے لئے منسوب نہیں کی جاتی تو (اگر ایسا کیا جائے) تو وہ اس کے لئے فعل کی اس کی طرف نسبت میں شریک، ند اور مساوی ہو، اللہ تعالیٰ نے ان مذکورہ آیات کے ساتھ اپنے

بندوں کی اس طرف توجہ مبذول کرائی ہے جونفیِ اَنداد وآلہہ کے ساتھ مصرح ہیں جنہیں اس کا شریک ٹھہرایا جاتا ہے تو یہ ان حضرات کے ردکو متضمن ہے جو مدعی ہیں کہ وہ (یعنی بندہ خود) اپنے افعال کا خالق ہے، ان میں سے کچھ وہ جن کے ساتھ اہلِ ایمان کی تحذیر اور ان کی تعریف کی اور کچھ جن کے ساتھ کافروں کی توبیخ کی! حدیثِ باب اس میں ظاہر ہے، کرمانی کہتے ہیں ترجمہ مشعر ہے کہ مقصود اللہ تعالیٰ کے شریک کی نفی ہے تو مناسب یہ تھا کہ اس کا ذکر التوحید کے اوائل میں ہوتا لیکن یہاں یہ مقصود نہیں بلکہ مراد اس امر کا بیان ہے کہ بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کہ اگر ان کے افعال خود ان کی خلق ہوتے تو (اس کا مطلب ہوتا کہ) وہ اللہ کے لئے اَنداد اور خلق کے ضمن میں اس کے شرکاء ہیں، اسی لئے ماذکر کا اس پر عطف ڈالا گیا

جہمیہ کے اس قول کے رد کو بھی متضمن ہے کہ بندے کے لئے اصلاً ہی کوئی قدرت نہیں اور معتزلہ کا بھی جو کہتے ہیں ان (یعنی افعالِ عباد) میں اللہ لئے اصلاً ہی کوئی قدرت کا کوئی دخل نہیں اور مذہبِ حق یہ ہے کہ نہ جبر ہے اور نہ قدر (محشی لکھتے ہیں ہمارے محترم شیخ [یعنی ابن باز مرحوم] کا قول ہے کہ مذہبِ حق یہ ہے کہ جبر نہیں اور قدر کی نفی نہیں) بلکہ ان دونوں کے درمیان کا معاملہ ہے تو اگر کہا جائے فعلِ عبد اس امر سے خالی نہیں کہ اس کی قدرت سے ہو یا پھر اس کی قدرت سے نہ ہو کیونکہ نفی اور اثبات کے درمیان کوئی شئ نہیں تو اول پر قدر ثابت ہے جس کا معتزلہ دعوی کرتے ہیں بصورت دیگر جبر ثابت ہے جو جہمیہ کا موقف ہے تو جواباً کہا جائے گا بلکہ انسان کے لئے (ایسی) قدرت ہے جس کے ساتھ وہ (مثلاً) مینار سے اترنے والے اور گرنے والے کے درمیان فرق کر سکے لیکن اس کی کوئی تاثیر نہیں بلکہ اس کا یہ فعل اللہ تعالیٰ کی قدرت کے ساتھ ہی واقع ہوگا تو اللہ کی قدرت کی اس میں تاثیر بندے کی اس پر قدرت کے بعد ہے اور اسی کا نام کسب ہے (بقول محشی اشاعرہ کا قول بالکسب اس شئ میں سے ہے جس کے لئے حقیقت نہیں اور یہ جبریہ کے قدر بارے قول کے آثار میں سے ہے کہ وہ انسان کے لئے اس کے فعل میں تاثیر کے معتقد نہیں تو وہ مکرَہ یا مجبور سے مشابہ ہے، اس کی قریبی صورت یہ ہے کہ قطع کرنے کا حصول چھری کے پاس۔ یعنی اسکے ذریعہ۔ ہوا نہ کہ اسکے ساتھ، صواب یہ ہے کہ بندے کے لئے قدرت موجود ہے جس کے ساتھ وہ شئ کا فعل یا ترک کرتا ہے اور اللہ اس کا بھی اور اس کی قدرت کا بھی خالق ہے لیکن اس کا فعل وقدرت بہر حال اللہ کی تقدیر اور اس کی قضاء وقدر سے خارج نہیں)

انسان کی قدرت کی جس کے ساتھ معرفت ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ایسی صفت ہے جس پر عموماً فعل اور ترک مترتب ہے اور اس کا وقوع ارادہ کے موافق ہوتا ہے، بخاری نے کتاب خلق افعال العباد میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور آیات، احادیث اور سلف سے اس ضمن میں وارد کے ساتھ اپنے موقف کی تقویت کی، یہاں ان کا مقصد ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے تلاوت اور متلو کے مابین فرق نہیں کیا اسی لئے اس باب کے بعد اس سے متعلقہ تراجم ذکر کئے مثلاً یہ باب: (اَتُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِه) اور (وَأَسِرُّوْا قَوْلَكُمْ اَوِاجْهَرُوْا بِه) اور کئی دیگر! یہ مسئلہ (مسألۃ اللفظ) کے ساتھ مشہور ہے اس کے اصحاب کو لفظیہ کہتے ہیں امام احمد اور ان کے اتباع نے ان حضرات کا (بھی) شدید انکار ورد کیا جنہوں نے کہا: (لفظی بالقرآن مخلوق) (یعنی میری تلاوتِ قرآن مخلوق ہے) کہا جاتا ہے اس کے اولین قائل حسین بن علی کرابیسی ہیں جو امام شافعی کے اصحاب میں سے ہیں اور وہ ان کی کتابِ قدیم کے ناقلین میں سے ہیں احمد کو جب اس کا پتہ چلا تو انہیں بدعتی قرار دیا اور ان کا ہجران کیا پھر ظاہریہ کے سرخیل داؤد بن علی نے یہ بات

کہی وہ تب نیشاپور میں تھے تو اسحاق نے ان کارد کیا، احمد کو اس کا پتہ چلا تو جب وہ بغداد آئے تو انہیں اپنے پاس آنے کی اجازت نہ دی ، ابن ابو حاتم نے ان حضرات کے اسماء جمع کئے ہیں جنہوں نے لفظیہ پر جہمیہ کا اطلاق کیا تو یہ کثیر ائمہ ہیں، اپنی کتاب الرد علی الجہمیہ میں اس کے لئے ایک باب خاص کیا ہے ان میں سے محققین کی کلام سے متحصل یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے جسم مادہ کا ارادہ کیا اور مقصد قرآن کی اس امر سے صیانت تھی کہ وہ مخلوق ہونے کے ساتھ وصف کیا جائے (یعنی قرآن کے کسی حوالے میں خلق کا ذکر ہی نہ آئے) اور جب معاملہ ان پر محقق ہوا تو ان میں سے کسی نے افصاح نہیں کیا کہ قرآن کی قراءت کرتے ہوئے اس کی زبان کی حرکت بھی قدیم ہے! بیہقی کتاب الاسماء والصفات میں رقمطراز ہیں کہ سلف وخلف کے اہل الحدیث والسنّت کا مذہب یہ ہے کہ قرآن اللہ کی کلام ہے اور یہ اس کی صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے! جہاں تک تلاوت کی بات تو وہ دو طریقوں پر ہے: ان میں سے بعض نے تلاوت اور متلو کا فرق کیا اور بعض نے اس بابت سکوت پسند کیا، امام احمد سے جو منقول ہے کہ دونوں (یعنی تلاوت اور متلو) کے مابین تسویہ کیا تو دراصل اس سے ان کی مرادِ جسمِ مادہ تھی تا کہ کوئی اسے خلقِ قرآن کے قول کا ذریعہ نہ بنالے، پھر دو طرق کے ساتھ احمد سے مسند کیا کہ انہوں نے ہر اس کا انکار اور رد کیا جو کہتا ہے: (لفظی بالقرآن غیر مخلوق) اور ان کا بھی جنہوں نے کہا: (لفظی بالقرآن مخلوق) اور کہا: (القرآن كيف تُصرّف غير مخلوق؟) (یعنی قرآن بہرصورت غیر مخلوق ہے) تو اس کے ظاہر سے اخذ کیا، اور ثانی جو ان کے مراد کو سمجھ نہ سکے اور یہ اول میں مبین ہے

محمد بن اسلم طوسی سے منقول ہے کہ کہا: (الصوت من المصوت كلام الله) (یعنی منہ سے نکل رہی آواز اللہ کی کلام ہے) یہ عبارتِ ردیئہ ہے اس کا ظاہر مراد نہیں، دراصل انہوں نے متلو کے مخلوق ہونے کی نفی کا ارادہ کیا، اس کا نحو امام الائمہ محمد بن خزیمہ کے لئے واقع ہوا پھر انہوں نے رجوع کر لیا، اس ضمن میں اپنے تلامذہ کے ساتھ ان کا مشہور واقعہ ہے! یکے از ائمہ، فقیہہ اور ابن خزیمہ کے تلامذہ میں سے ایک ابو بکر ضبعی نے اپنا عقیدہ تحریر کیا اس میں ہے کہ اللہ بطورِ متکلم لم یزل ہے اور اس کی کلام کی کوئی مثل نہیں اس لئے کہ اس نے اپنی صفات سے نفیِ مثل کیا ہے جیسا کہ اپنی ذات سے بھی کیا، اسی طرح اپنی کلام سے نفیِ نفاد (یعنی فنا) کیا ہے جیسے اپنے آپ سے نفیِ ہلاک کیا تو ارشاد کیا: (لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّي)[الکھف : ۱۰۹] اور کہا: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه) [القصص: ۸۸] تو ابن خزیمہ نے اس کا استصواب کیا اور اس پر اظہارِ رضا مندی کیا،

ان کے غیر نے کہا بعض کا ظن ہے کہ بخاری نے (اس مسئلہ میں) امام احمد کی مخالفت کی ہے مگر ایسا نہیں بلکہ جو ان کی کلام میں تدبر کرے گا تو دونوں کے اقوال میں کوئی معنوی مخالفت نہ پائے گا لیکن عالم کی شان یہ ہے کہ جب وہ کسی بدعت کا رد کرتے ہوئے ابتلاء میں ڈالا جائے تو اس کی اکثر کلام اس کے رد و انکار میں صادر ہوتی رہتی ہے اور وہ اس ضمن مین ذرا سی بھی ڈھیل نہیں دیتا تو جب امام احمد پر فتنہ خلقِ قرآن میں ابتلاء وآزمائش آئی تو ان کی اکثر کلام اسی موضوع کی بابت رہتی تھی حتی کہ ان کے رد میں شد و مد اور مبالغہ سے کام لیا اور ان کا بھی انکار کر دیا جو توقف کرتے تھے اور مخلوق یا غیر مخلوق نہ کہتے تھے اسی طرح ان کا بھی جو کہتے تھے: (لفظی بالقرآن مخلوق) تا کہ اس کا سہارا نہ لے وہ جو کہتا تھا: (القرآن بلفظي مخلوق) حالانکہ دونوں عبارتوں کا باہمی فرق ان پر مخفی نہ تھا لیکن بعض پر یہ رہ سکتا تھا، جہاں تک بخاری ہیں تو وہ ان حضرات کے ساتھ ابتلاء میں ڈالے گئے جو قائل تھے کہ (أصوات

العباد غير مخلوقة) (یعنی انسانوں کی آوازیں غیر مخلوق ہیں) کہ بعض نے مبالغہ اور کہا: (والمداد والورق بعد الكتابة) (یعنی کتابت کے بعد روشنائی اور ورق بھی) تو ان کی اکثر کلام ان کے رد میں تھی اور آیات و احادیث کے ساتھ استدلال میں مبالغہ کیا اس امر کے لئے کہ افعالِ عباد مخلوق ہیں، اس ضمن میں اطناب کیا حتی کہ انہیں لفظیہ کی طرف منسوب کر دیا گیا حالانکہ جنہوں نے کہا قاری سے جو مسموع ہے وہ صوتِ قدیم ہے، یہ سلف سے معروف نہیں اور نہ یہ بات احمد نے کہی اور نہ ان کے ائمہ اصحاب نے، احمد کی طرف اس کی نسبت کا سبب ان کا یہ قول بنا کہ جس نے کہا: (لفظي بالقرآن مخلوق) تو وہ جہمی ہے تو انہوں نے گمان کیا کہ وہ لفظ وصوت کے مابین تسویہ کرتے ہیں، احمد سے صوت بارے وہ کچھ منقول نہیں جو لفظ بارے ہے بلکہ کئی مواضع میں تصریح کی ہے کہ قاری سے مسموع صوت قاری کی ہی صوت ہے، اس کی تائید حدیث: (زَيِّنُوا القرآن بأصواتكم) کرتی ہے جو جلد آگے آئے گی، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ لفظ ابتداء ہی متکلم کی طرف مضاف کیا جاتا ہے تو جو حدیث کو اپنے لفظ کے ساتھ روایت کرتا ہے اس کی بابت کہا جاتا ہے یہ اس کے لفظ ہیں (یہ اس کا سیاق ہے) اور جو بغیر اس کے الفاظ کے روایت کرتا ہے تو اس کی بابت کہا جاتا ہے: (هذا معناه و لفظه كذا) (یعنی معنی اور مفہوم ۔ اپنے الفاظ میں ۔ بیان کیا ہے) اور اس قسم کی بات قرآن کی بابت نہیں کہی جاتی کہ یہ اس کی صوت ہے، تو قرآن کلام اللہ ہے اس کا لفظ بھی اور اس کا معنی بھی، اس کے غیر کی کلام نہیں

اور جہاں تک یہ قولہ تعالیٰ ہے: (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ) تو اس بارے اختلاف ہے کہ (رسولِ کریم سے) مراد حضرت جبرئیل ہیں یا رسول اکرم؟ تو مراد اس کا پہنچانا ہے کیونکہ حضرت جبریل اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے رسول کی طرف مبلغ ہیں اور رسول لوگوں کو اس کے مبلغ ہیں احمد سے کبھی منقول نہیں ہوا کہ فعلِ عبد قدیم ہے اور نہ اسکی صوت، انہوں نے دراصل اطلاقِ لفظ کا انکار کیا تھا، بخاری نے تصریح کی ہے کہ اصواتِ عباد مخلوق ہیں اور احمد اس میں ان کے مخالف نہیں چنانچہ کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں احمد سے جن باتوں کا لوگ دعوی کرتے ہیں ان میں سے کثیر واضح نہیں، لیکن وہ ان کی مراد و مذہب کو سمجھ نہ سکے، احمد اور اہلِ علم سے معروف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کلام غیر مخلوق ہے اور جو اس کے ماسوا ہے وہ مخلوق ہے لیکن انہوں نے غامض (یعنی جنہیں اللہ نے مبہم رکھا) اشیاء سے تنقیب (یعنی ان کی کھوج لگانے) کو برا جانا ہے اور ان میں خوض اور تنازع سے اجتناب کیا مگر جو آنجناب نے مبین کر دیا پھر بعض اپنے ہمعصروں سے نقل کیا کہ کہا: (القرآن بألفاظنا و ألفاظنا بالقرآن شيء واحد) تو تلاوت ہی متلو اور قراءت مقروء ہے، کہتے ہیں ان سے کہا گیا کہ تلاوت تو تالی کا فعل ہے؟ تو کہنے لگے میں انہیں دو مصدر خیال کرتا ہوں، تو ان سے کہا گیا جس نے آپ کی طرف سے (سابقہ) قول لکھ دیا ہے اسے واپس کرالیں، کہا اب یہ کیسے ہو جب کہ قصہِ ماضی ہو چکا اھ،

اس مسئلہ میں اہلِ کلام سے منقول کا محصل پانچ اقوال ہیں، اول معتزلہ کا قول: کہ یہ مخلوق ہے! دوم: کلابیہ کا قول کہ یہ قدیم، اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے جو نہ حروف ہیں اور نہ اصوات اور لوگوں کے درمیان جو موجود ہے وہ اس سے عبارت ہے نہ کہ اسکا عین ہے سوم: سالمیہ کا قول کہ یہ قدیمۃ الاعین حروف واصوات ہیں اور وہ ان مکتوب حروف اور مسموع اصوات کا عین ہے! چہارم: کرامیہ کا قول کہ یہ محدَث ہے (لیکن) مخلوق نہیں، اس بارے تفصیلی بحث آمدہ باب میں آئے گی! پنجم: کہ یہ کلام اللہ اور غیر مخلوق ہے اور وہ لم یزل متکلم ہے جب وہ چاہے، اس پر احمد نے کتاب (الرَّدُّ على الجهمية) میں تنصیص کیا، ان کے اصحاب دو فرقوں میں متفرق ہوئے، ایک نے کہا وہ

(یعنی قرآن) لازم لذاتہ ہے اورحروف و اصوات مقترن ہیں نہ کہ متعاقب (یعنی یکے بعد دیگرے آنے والے) اوراس کی کلام جب وہ چاہے مسموع ہے (بقول محشی یہ سالمیہ کا قول ہے جن کا ذکر تیسرے قول کے ضمن میں ہوا حافظ نے اسے اصحابِ احمد کی طرف منسوب کر دیا ہے کیونکہ سالمیہ کے متکلم ومناظر ابوالحسن نے ابن زاغونی متوفی ۵۲۷ھ حنبلی ہیں اور انہیں اقترانیہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ قائل ہیں کہ حروفِ کلام مقترن واقع ہوئے ہیں بعض بعض سے سابق نہیں، یہ باطل قول ہے، حق وہ جس کے اکثر اصحابِ احمد قائل ہیں اور جو اہل سنت والجماعت کے موقف کے موافق ہے کہ کلام اللہ حرف وصوت کے ساتھ حقیقۃً مسموع ہے اس وجہ پر جو اللہ کے لئے لائق ہے)

ان کے اکثر نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جس شئ کے ساتھ چاہے اور جب چاہے متکلم ہے اوراس نے حضرت موسیٰ کو ندا دی جب ان سے کلام کی اور اس سے قبل انہیں ندا نہ دی تھی، جس پر اشعریہ کا قول مستقر ہوا وہ یہ کہ قرآن اللہ کی غیر مخلوق کلام ہے جو مصاحف میں مکتوب، سینوں میں محفوظ اور زبانوں کے ساتھ مقروء ہے اللہ کا فرمان ہے: (حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ)[التوبۃ: ۶] اورفرمایا: (بَلْ هُوَ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ) [العنکبوت: ۴۹] ابن عمر سے ایک متفق علیہ روایت میں ہے جو الجہاد میں گزری، کہ قرآن کے ساتھ ارضِ عدو میں سفر نہ کرو تاکہ ایسا نہ ہو کہ دشمنوں کے ہاتھ لگ جائے (اور وہ اس کی اہانت کریں) تو اس سے مراد وہ نہیں جو سینوں میں محفوظ ہے بلکہ وہ جو صحف میں مکتوب ہے، سلف کا اجماع ہے کہ بین الدفتین (یعنی قرآنِ موجود کی جلد کے دونوں پرت کے مابین) جو ہے وہ کلام اللہ ہے! ان کے بعض نے کہا قرآن بول کر مقروء مراد ہوتا ہے اور یہ صفتِ قدیمہ ہے، کبھی اس اطلاق سے قراءت مراد ہوتی ہے اور یہ اس پر دال الفاظ ہیں اسی کے سبب اختلاف کا وقوع ہو، اجہاں تک ان کا قول کہ وہ حروف و اصوات سے منزہ ہے تو ان کی اس سے مراد کلامِ نفسی ہے جو ذاتِ مقدسہ کے ساتھ قائم ہے تو یہ قدیم موجودہ صفات میں سے ہے، جہاں تک حروف کا تعلق ہے تو اگر یہ زبان وہونٹ جیسی ادوات (یعنی آلات) کی حرکات ہیں تو یہ اعراض ہیں اوراگر یہ کتابۃً ہیں تو یہ اجسام ہیں اور اجسام واعراض کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قیام محال ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ اس نفی میں سے ہے جو کتاب وسنت میں وارد نہیں ہوئی، بابِ صفات میں اس نفی کے ساتھ صفاتِ ذاتیہ جیسے چہرہ، قدم، انگلیاں اور صفاتِ فعلیہ مثلاً اللہ کی کلام کا تجدُّ د جس کے لئے چاہے اوراس کا نزول، استوا اوراس کی طرف سے غضب اس کے جسمیہ کے لئے دعوائے لزوم کے ساتھ اور اللہ کے ساتھ قیامِ اعراض کی تعطیل کی طرف توصل ہوسکتا ہے، واجب ہر اس کا اثبات ہے جو اللہ نے اپنے آپ کے لئے ثابت کیا اور جس کا اس کے رسول نے اس کے لئے اثبات کیا بغیر تعطیل، تحریف، تمثیل اور تکییف کے، اسی طرح ہر اس کی نفی جس کی اللہ نے اپنی ذات سے نفی کی اوراس کے رسول نے کی، بغیر کمی وبیشی کے)

جس نے اس کا اثبات کیا اسے لازم آتا ہے کہ وہ خلقِ قرآن کا قائل ہو جب کہ وہ اس کا انکار کرتا ہے اوراس سے اسے مفر ہے تو اس نے ان کے بعض کو قدامتِ حروف کے ادعاء پر مجبور کیا جیسا کہ سالمیہ نے اس کا لتزام کیا، بعض نے اس کے اس کی ذات کے ساتھ قیام کا التزام کیا، اس مسئلہ میں شدتِ التباس کی وجہ سے اکثر سلف نے اس میں خوض سے منع کیا اوراس اعتقاد پر اکتفاء کیا کہ قرآن اللہ کی غیر مخلوق کلام ہے اس سے زائد کچھ نہیں کہا اور یہی اسلم الاقوال ہے۔

(وتجعلون له الخ) بعض نسخوں میں: (فلا تجعلوا له الخ) ہے۔ (ولقد أوحى الخ) کریمہ کے نسخہ میں دونوں

آیتیں تا ما ذکر کیں ،طبری کہتے ہیں یہ کلام موجز سے ہے جس کے ساتھ تقدیم مراد ہوتی ہے اور معنی ہے آپ کی طرف یہ وحی کی گئی ہے کہ : (لَئِنْ أَشْرَكْتَ۔۔۔ مِنَ الْخَاسِرِينَ) تک اور آپ سے پہلوں کی طرف بھی اسی کے مثل وحی کی گئی تھی جو آپ کی طرف کی گئی اور (لیحبطن)کا معنی ہے (لَيُبْطِلَنَّ ثوابَ عملِكَ)اھ (یعنی آپکے عمل کے ثواب کا ابطال کر دے گا) یہاں غرض مشرک کے لئے تشدید وعید ہے اور یہ کہ شرک سے تمام شریعتوں میں تحذیر ہے اور یہ کہ انسان کے اعمال تبھی قابلِ ثواب ہیں جب وہ شرک سے سالم ہو اور شرک تمام اعمال کا حبط کر دیتا ہے اور اس کا ثواب باطل ہو جاتا ہے۔

(والذين لا يدعون مع الله الخ) اس کے ایراد سے باب کی حدیثِ مرفوع کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا جیسا کہ تفسیر سورۃ الفرقان میں گزرا تو اس میں قولہ:(أن تزاني بحليلة جارك) کے بعد تھا: تو یہ آیت آنجناب کے قول کی تصدیق میں نازل ہوئی:(وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ) [الفرقان: ۶۸] گویا بخاری نے اس کے ساتھ اس سے قبل دو آیتوں میں مذکور (جعل) کی تفسیر کی طرف اشارہ کیا اور یہ کہ مراد دعاء ہے، یا بمعنی نداء اور یا بمعنی عبادت اور یا بمعنی اعتقاد، احمد نے خلقِ قرآن کے قائلین کے آیت:(إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا) [الزخرف: ۳] کے ساتھ تمسک کا انکار کیا جنہوں نے کہا کہ یہ قرآن کے مخلوق ہونے کی حجت ہے اس لئے کہ مجعول مخلوق ہے تو اس کی مناقضت اس طرح کی آیات کے ساتھ کی: (فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا) [البقرة : ۲۲] ابن ابو حاتم نے (الرد على الجهمية) میں ذکر کیا کہ احمد نے ان کا رد اس آیت کے ساتھ کیا:(فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ) [الفيل :۵] تو اس کا معنی (فخلقهم) نہیں ،اس کا مثل محمد بن اسلم طوسی کا اس آیت کے ساتھ احتجاج تھا:(وَقَوْمَ نُوحٍ لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً)[الفرقان: ۳۷] کہتے ہیں تو کیا انہیں غرق کرنے کے بعد ان کی تخلیق کی؟

ابن راہویہ سے منقول ہے کہ ان کے خلاف اس آیت کے ساتھ احتجاج کیا:(وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ)[الأنعام : ۱۰۰] نعیم بن حماد سے منقول ہے کہ (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ)[الحجر : ۹۱] سے ان کے خلاف حجت پکڑی، عبدالعزیز بن یحیی مکی نے بشر مریسی سے اپنے مناظرہ میں جب اس نے کہا آیت : (إنا جعلنا ہ قرآنا عربيا) قرآن کے مخلوق ہونے میں نص ہے تو اس کا نقض اس آیت سے کیا:(وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا) [النحل : ۹۱] اور اس آیت کے ساتھ : (لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا) [النور : ۶۳] اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن میں اور لغتِ عرب میں (جعل)کئی معانی کے لئے وارد ہے! بقول راغب جعل تمام افعال میں لفظِ عام ہے اور یہ پانچ اوجہ پر متصرف ہوتا ہے: اول صارَ (کے معنی میں) جیسے : (جعل زيد يقول) (یعنی زید نے یہ کہنا شروع کیا) دوم أوجدَ ، جیسے یہ آیت : (وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ)[الأنعام : ۱] (یعنی اس نے اندھیرے اور نور ایجاد کئے) سوم شیٔ کا کسی شیٔ سے اخراج جیسے قولہ تعالیٰ: (وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُم بَنِينَ) [النحل : ۷۲] (یعنی صلب اور رحم سے نکالے) چہارم شیٔ کو کسی حالتِ مخصوصہ میں کر دینا جیسے یہ آیت: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا) [البقرة: ۲۲] پنجم (الحكم بالشيء على الشيء) (یعنی کسی چیز پہ کوئی حکم لگانا) تو اس کی مثال جو اس میں سے حق ہو یہ قولہ تعالیٰ ہے:(إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ) [القصص: ۷] اور جو باطل ہو اس کی مثال یہ آیت ہے: (وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَ الْأَنْعَامِ نَصِيبًا) [الأنعام : ۱۳۶)] اھ

بعض نے چھٹے معنی کا بھی اثبات کیا اور وہ وصف ہے اور اس کے لئے اس آیت کو مثال بنایا: (وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيْلًا)[النحل: ۹۱] پہلے گزرا کہ یہ بمعنی دعاء، ندا اور بمعنی اعتقاد بھی آتا ہے۔

(وقال عكرمة الخ) اسے طبری نے ہناد بن سری عن ابو احوص عن سماک بن حرب عن عکرمہ سے آیت: (وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُوْنَ)[یوسف: ۱۰۶] کی تفسیر میں موصول کیا، کہتے ہیں ان سے پوچھتے تھے تمہیں کس نے تخلیق کیا؟ ارض و سماء کس پیدا کئے؟ تو کہتے تھے اللہ نے! تو یہ ان کا ایمان ہے اور وہ اس کے غیر کی عبادت کرتے ہیں، یزید بن فضل ثمانی عن عکرمہ سے اس آیت (وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ) کی بابت نقل کیا کہ اس سے اللہ کے اس فرمان کی طرف اشارہ ہے: (وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰه) [لقمان: ۲۵] تو جب اللہ اور اس کی صفت کی بابت ان سے سوال کیا جائے تو اس کی غیر صفت کے ساتھ اس کا وصف کرتے ہیں اور اس کے لئے اولاد کا اثبات کرتے اور شرک کے مرتکب ہوتے ہیں، صحیح اسانید کے ساتھ عطاء اور مجاہد سے اس کا نحو نقل کیا، حسن سند کے ساتھ سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا کہتے ہیں ان کے ایمان میں سے ہے کہ جب ان سے کہا جائے کون آسمانوں اور زمین کا خالق ہے اور کس نے پہاڑ پیدا کئے ہیں ؟ تو کہتے ہیں اللہ نے، حالانکہ وہ مشرک بھی ہیں۔

(وما ذكر في خلق أفعال الخ) نسخۂ کشمیہنی میں (أعمال) ہے اول اکثر ہے۔ (وأكسابهم) جر کے ساتھ (أفعال) پر عطف کرتے ہوئے، ایک نسخہ میں (واكتسابهم) ہے! کسب بارے قول گزرا آگے آیت: (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ) [الصافات: ۹۶] کی شرح میں بھی کچھ بحث آئے گی: (لقوله و خلق كل شيء الخ) وجہِ دلالت (خلق كل شيء) کا عموم ہے اور کسب بھی شئ ہے لہذا وہ اللہ تعالیٰ کے لئے مخلوق ہے۔ (وقال مجاهد ما تنزل الملائكة الخ) اسے فریابی نے ورقاء عن ابن ابو نجیح عنہ سے موصول کیا۔ (المبلغين المؤدين من الرسل) یہ بھی تفسیرِ فریابی میں اسی سندِ مذکور کے ساتھ منقول ہے، بقول طبری اس کا معنی ہے کہ ان مذکورین انبیاء کرام سے میثاق کیا تا کہ ان سے ان کی امتوں کے ردعمل اور جواب بارے پوچھے۔ (و إِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ عندنا) یہ بھی قولِ مجاہد سے ہے، اسے فریابی نے سندِ مذکور سے نقل کیا۔ (يقول يوم القيامة هذا لذي الخ) اسے طبری نے منصور بن معتمر عن مجاہد کے طریق سے موصول کیا جو کہتے ہیں: (وَ الَّذِيْ جَآءَ بِالصِّدْقِ وَ صَدَّقَ بِهٖ) ہیں اور یہ اہل قرآن ہیں جو روزِ قیامت اس کے ساتھ آئیں گے اور کہیں گے یہ جو تو نے ہمیں دیا ہم اس کے عامل رہے ہیں، علی بن ابو طلحہ عن ابن عباس کے طریق سے نقل کیا کہ (وَ صَدَّقَ بِهٖ) سے مراد کلمہ لا الہ الا اللہ ہے، حضرت علی سے لین سند کے ساتھ نقل کیا کہ (الَّذِيْ جَآءَ بِالصِّدْقِ) محمد ﷺ ہیں اور (وَ صَدَّقَ بِهٖ) ابوبکر ہیں! قتادہ سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ (الَّذِيْ جَآءَ بِالصِّدْقِ) رسول اللہ ہیں جو قرآن کے ساتھ آئے، اور (صَدَّقَ بِهٖ) سے مراد اہلِ ایمان ہیں، سدی کے طریق سے نقل کیا کہ (جَآءَ بِالصِّدْقِ وَ صَدَّقَ بِهٖ) سے مراد محمد رسول اللہ ہیں، طبری کہتے ہیں اولی یہ ہے کہ (جَآءَ بِالصِّدْقِ) سے مراد ہر وہ جو اللہ کی توحید اس کے رسول اور جو وہ لائے کے ساتھ ایمان کا داعی ہے اور (صَدَّقَ بِهٖ) سے مراد اہلِ ایمان ہیں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ یہ قولہ (فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللّٰهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ اِذْ جَآءَهٗ) [الزمر: ۳۲] کے عقب میں وارد ہوا ہے، جہاں

تک ابن مسعود کی حدیث تو اس کی شرح کتاب الحدود کے باب (إثم الزناة) میں گزری اس کی سند میں ابو وائل پر اختلاف کا ذکر کیا تھا، یہاں یہ اشارہ مراد ہے کہ جو زعم کرتا ہے کہ وہ اپنے نفس کے فعل کا خالق ہے وہ اسی کی طرح ہے جس نے اللہ کے لئے شریک ٹھہرایا اور اس کے بارہ میں شدید وعید وارد ہے تو اسکا اعتقاد حرام ہوگا۔

علامہ انور باب(فلا تجعلوا لله أندادا) کی بابت لکھتے ہیں اس میں ایک اور احتراس ہے جو ان کے قول: (لفظی بالقرآن مخلوق) سے ناشئ ہے کہ اگر تمہارا لفظ اگر مخلوق ہے تو گویا تم اپنے افعال کے خالق ہو اور یہ بعینہ اہلِ اعتزال کا مذہب ہے تو یہ ضغثٌ علی اِبالۃٍ ہوگا (یعنی مختلف اشیاء کو خلط ملط کر دینا) تو اس کا ازالہ کیا اور کہا افعالِ عباد اللہ کیلئے مخلوق ہیں اگر ہم بندوں کو ان کے افعال کا خالق بنائیں تو اللہ کیلئے عبدیت کا اثبات لازم آتا ہے والعیاذ باللہ۔

- 7520حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِى وَائِلٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُرَحْبِيلَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ قَالَ أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ قُلْتُ إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ قُلْتُ ثُمَّ أَيّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ تَخَافُ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قُلْتُ ثُمَّ أَيّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تُزَانِيَ بِحَلِيلَةِ جَارِكَ .

أطرافه 4477، 4761، 6001، 6811، 6861، - 7532 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۳۶)

- 41 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلاَ أَبْصَارُكُمْ وَلاَ جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لاَ يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾

(روزِ قیامت انسان کے اعضاء اس کی سب کرتوتیں بتلا دیں گے)

کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت ذکر کی۔

- 7521حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ أَبِى مَعْمَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ اجْتَمَعَ عِنْدَ الْبَيْتِ ثَقَفِيَّانِ وَقُرَشِيٌّ أَوْ قُرَشِيَّانِ وَثَقَفِيٌّ كَثِيرَةٌ شَحْمُ بُطُونِهِمْ قَلِيلَةٌ فِقْهُ قُلُوبِهِمْ فَقَالَ أَحَدُهُمْ أَتُرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ يَسْمَعُ مَا نَقُولُ قَالَ الآخَرُ يَسْمَعُ إِنْ جَهَرْنَا وَلاَ يَسْمَعُ إِنْ أَخْفَيْنَا وَقَالَ الآخَرُ إِنْ كَانَ يَسْمَعُ إِذَا جَهَرْنَا فَإِنَّهُ يَسْمَعُ إِذَا أَخْفَيْنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلاَ أَبْصَارُكُمْ وَلاَ جُلُودُكُمْ ﴾ الآيَةَ .

طرفاه 4816، 4817 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۵۳۴)

عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں تفسیر سورہ فصلت میں اس کی مفصل شرح گزری ابن بطال کہتے ہیں اس باب میں بخاری کی غرض اللہ کے لئے اثباتِ سمع ہے، اس کی تقریر میں طوالت کی، اوائل التوحید میں قولہ (وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً) [النساء :

۱۳۴] یہ گزری ہے میں یہ کہتا ہوں کہ اس باب میں ان کی غرض اپنی اس رائے کا اثبات ہے کہ اللہ تعالیٰ جب چاہتا ہے تکلم کرتا ہے اور یہ حدیث یکے بعد دیگرے آیات کے انزال کی امثلہ میں سے ہے اس سبب پر جو زمین میں واقع ہوا اور اس سے منفصل ہے جس نے کہا کہ کلام اس کی ذات کے ساتھ قائم صفت ہے (محشی یہاں لکھتے ہیں اور یہ کلابیہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے متکلمین ہیں حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی شرعی اور قدری کلام کے ساتھ جب چاہے، جیسے چاہے اور جن پر چاہے تکلم کرتا ہے! وہ پاک ومقدس ہے اس میں کوئی اس کا شبیہہ نہیں اور نہ کوئی اس کی کیفیت کو بجز اس کے جانتا ہے، یہی اہل سنت والجماعت کا قول ہے) یہ حضرات کہتے ہیں کہ انزال لوحِ محفوظ یا آسمانِ دنیا سے حسبِ وقائع ہوتا ہے جیسا کہ ابن عباس کی مرفوع حدیث میں وارد ہوا کہ قرآن دفعۃً واحدۃً آسمانِ دنیا کی طرف نازل ہوا اور بیت العزت میں رکھ دیا گیا پھر بالاقساط زمین کی طرف اس کا نزول ہوا، اسے احمد نے اپنی مسند میں نقل کیا اگلے باب میں اس کی مراد یا تفصیل بیان ہوگی ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے قیاسِ صحیح کا اثبات اور قیاسِ فاسد کا ابطال ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کی سمع کو اس کی مخلوق کی اسماع کے ساتھ تشبیہہ دی گئی ہے جو جہر تو سنتے ہیں لیکن سر نہیں سنتے اور جس نے کہا: (إن کان سمع إن جهرنا فإنه سمع إن أخفينا) اس کا قیاس درست ہوا اس طور کہ اس نے اللہ کو اسکی خلق کے ساتھ تشبیہہ نہیں دی بلکہ ان کی مماثلت سے اس کی تنزیہہ کی، سب کو قلتِ فقہ کے ساتھ اس لئے موصوف کیا کہ اس آخری نے بھی حقیقۃً اپنی کہی بات کا اعتقاد نہیں کیا بلکہ (إن کان) کہہ کر شک کا اسلوب استعمال کیا۔

(کثیرة شحم الخ) بطورِ صفت رفع کے ساتھ واقع ہوا، نصب بھی جائز ہے، شحم اور فقہ کو مونث کیا کیونکہ بطون اور قلوب کی طرف ان کی اضافت ہے اور تانیث مضاف الیہ سے مضاف کی طرف سرایت کرتی ہے یا پھر اس طور کہ شحم کی شحوم اور فقہ کی فہوم کے ساتھ تاویل کی۔

42 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (اللہ کے مختلف احوال)

وَ ﴿مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِن رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾ وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ وَأَنَّ حَدَثَهُ لَا يُشْبِهُ حَدَثَ الْمَخْلُوقِينَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ يُحْدِثُ مِنْ أَمْرِهِ مَا يَشَاءُ وَإِنَّ مِمَّا أَحْدَثَ أَنْ لَا تَكَلَّمُوا فِي الصَّلَاةِ (ان دونوں آیتوں میں اللہ کے تازہ بتازہ احکام کی بابت مذکور ہوا، تو اللہ کا حدث مخلوق کے حدث کی مانند نہیں کیونکہ اسکا فرمان ہے کہ اس کی مثل کوئی شئ نہیں، ابن مسعود نے نبی پاک سے بیان کیا کہا اللہ جب چاہتا ہے نئے احکام نازل کرتا ہے اب تازہ فرمان یہ نازل کیا ہے کہ دورانِ نماز بات نہ کیا کرو)

(کل یوم الخ) تفسیر سورۃ الرحمٰن میں اس کی تفسیر گزری ابن بطال کہتے ہیں بخاری کا مقصد کلام اللہ کے بطورِ مخلوق وصف کے اور اس کے اس وصف کے کہ وہ محدث ہے، مابین فرق بیان کرنا ہے تو اس کے وصف بالخلق کا احاطہ کیا اور آیت پر اعتماد کرتے ہوئے اس کے وصف بالحدث کو جائز قرار دیا اور یہی بعض معتزلہ اور اہلِ ظاہر کا مذہب ہے اور یہ خطا ہے اس لئے کہ آیت میں موصوف بالاحداث ذکر اللہ تعالیٰ کی نفسِ کلام نہیں کیونکہ اس امر پر دلیل قائم ہے کہ محدث، منشأ، مخترع اور مخلوق ایک ہی معنی کے حامل

مترادف الفاظ ہیں تو جب اس کی ذات کے ساتھ قائم کلام کا یہ وصف کرنا جائز نہیں کہ وہ مخلوق ہے تو اس کا یہ وصف کرنا بھی جائز نہیں کہ وہ محدث ہے اور جب معاملہ یہ ہے تو آیت میں بطورِ محدث موصوف کے ذکر سے مراد رسول ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے درج ذیل آیت میں رسول کو اسی نام سے ذکر کیا اور کہا: (قَدْ أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً رَّسُولاً)[الطلاق : ۱۰] تو معنی یہ ہوگا: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَّسُولٍ مُحْدَثٍ) یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں ذکر سے مراد رسول کا انہیں وعظ اور معاصی سے ان کی تحذیر ہو تو اسے ذکر کا نام دیا اور اپنی طرف اسکی اضافت کی کیونکہ وہی اس کا فاعل اور رسول کیلئے اسکے اکتساب کا وہی مقدر ہے، ان کے بعض نے کہا اس آیت سے عیاں ہوا کہ احداث کا مرجع اتیان (یعنی آمد اور ظہور) ہے نہ کہ ذکرِ قدیم اس لئے کہ نبی اکرم پر قرآن کا نزول شیئاً فشیئاً (یعنی تھوڑا تھوڑا کرکے) تھا تو اس کا نزول حیناً بعد حینٍ (یعنی مختلف اوقات میں) حادث تھا جیسے ایک عالم وہ کچھ جانتا ہے جو جاہل نہیں جانتا تو جب جاہل جانے گا تو یہ علم اس کی نسبت سے حادث ہوگا لیکن تعلم کے وقت کا اس کا یہ احداث عینِ معلَّم کا احداث نہیں ہے

بقول ابن حجر آخری احتمال بخاری کی مراد سے اقرب ہے اس وجہ سے جو قبل ازیں ذکر کیا کہ ان کے ہاں ان تراجم کی بنا اس امر کے اثبات پر ہے کہ بندوں کے افعال مخلوق ہیں اور یہاں ان کی مراد انزال کی نسبت سے محدث ہونا ہے (محشی لکھتے ہیں یہ ذکر من اللہ ہونے کے معنی کیلئے تحریف ہے، حق وہی جس پر لغتِ عرب دال ہے کہ وہ محدَث یعنی متجدِد ہے اس طور جو اللہ کیلئے لائق ہو اور یہ مخلوقین کی کلام کے مماثل نہیں یعنی اللہ تعالیٰ تکلم کرتا ہے اسکے ساتھ جو وہ چاہتا ہے اور جس وقت وہ چاہتا ہے، یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم تھا پھر وہ ایسا نہ ہوا تو اللہ کی حضرت آدم کے ساتھ کلام [مثلاً] حضرت ابراہیم سے اس کی کلام سے سابق تھی اسی طرح حضرات موسیٰ، عیسیٰ اور محمد علیہم السلام کے ساتھ کلام سے، اسی پر ابن منیر اور ان کے اتباع نے جزم کیا)

کرمانی کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی صفات سلبی، وجودی اور اضافی ہیں تو اول تنزیہات، ثانی قدیمہ اور ثالث خَلق و رزق ہیں اور یہ حادث ہیں اور ان کے حدوث سے اللہ تعالیٰ کی ذات میں تغیر لازم نہیں اور نہ اسکی وجودی صفات میں جیسا کہ علم کا معلومات سے اور قدرت کا مقدورات سے تعلق حادث ہے اسی طرح تمام فعلی صفات تو جب یہ متقرر ہے تو انزال حادث اور منزَل قدیم ہے اور قدرت کا تعلق حادث اور نفسِ قدرت قدیم ہے! تو مذکور۔ اور وہ قرآن ہے، قدیم اور ذکر حادث ہے، ابن بطال نے جو مہلب سے نقل کیا وہ محل نظر ہے اس لئے کہ بخاری کا قصد یہ نہیں اور نہ وہ اس پر راضی ہوں گے جو ان کی طرف منسوب کیا کہ مخلوق اور حادث کے مابین کوئی فرق نہیں نہ عقلاً اور نہ نقلاً و عرفاً، ابن منیر لکھتے ہیں ایک قول یہ ہے کہ محتمل ہے کہ ان کی مراد محدث کے لفظ کو حدیث پر محمول کرنا ہو تو ذکرِ محدث کا معنی ہے: (متحدَّث بہ) ہے (یعنی جو بات کہی گئی) ابن ابو حاتم نے ہشام بن عبید اللہ رازی سے نقل کیا کہ ایک جہمی نے اپنے موقف کہ قرآن مخلوق ہے، کیلئے اس آیت سے احتجاج کیا تو ہشام نے اس سے کہا: (مُحْدَثٌ إلينا مُحْدَث إلى العباد) (یعنی انسانوں کی طرف وہ محدث یعنی ایک نئی چیز ہے) احمد بن ابراہیم دورقی سے بھی اسکا نحو منقول ہے، نعیم بن حماد کے طریق سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ مخلوق کے ہاں محدث نہ کہ اللہ کے ہاں! کہتے ہیں نبی اکرم کے ہاں اس کے محدث ہونے سے مراد یہ ہے کہ آپ اسکے عالم ہوئے اور قبل ازیں نہ تھے، جہاں تک اللہ تعالیٰ کا تعلق ہے تو وہ ہمیشہ سے عالم ہے، ایک اور جگہ لکھتے ہیں اللہ کی کلام محدث نہیں کیونکہ وہ ہمیشہ سے متکلم ہے یہ نہیں کہ وہ متکلم نہ تھا حتی کہ اپنے آپ کیلئے کلام کا احداث کیا تو جس نے اسکا زعم کیا اس نے اللہ کو

اسکی خلق سے تشبیہ دے دی کیونکہ یہ مخلوق ہے جو متکلم نہ تھے حتی کہ ان کیلئے کلام کا احداث کیا تو وہ اسکے ساتھ متکلم ہوئے، راغب کہتے ہیں محدث وہ جو ایجاد کیا جائے بعد اسکے کہ نہ تھا اور یہ یا اس کی ذات میں ہے یا اس کا احداث ان کے ہاں جن کے ہاں یہ حاصل ہو، ہر قریب العہد کو حادث کہا جاتا ہے چاہے فعال ہو یا مقال

ان کے غیر نے اللہ تعالی کے فرمان: (لَعَلَّ اللهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذٰلِكَ أَمۡراً) [الطلاق: ۱] اور قولہ: (لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُوۡنَ أَوۡ يُحۡدِثُ لَهُمۡ ذِكۡراً) کی بابت کہا کہ معنی یہ ہے کہ ان کے ہاں حادث ہوا وہ جو (قبل ازیں) ان کے علم میں نہ تھا تو یہ پہلی آیت کی نظیر ہے! ہروی نے الفاروق میں حرب کرمانی تک اپنی سند سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے اسحاق بن ابراہیم حنظلی یعنی ابن راہویہ سے آیت: (مَا يَأۡتِيۡهِمۡ مِنۡ رَّسُوۡلٍ مُحۡدَثٍ) کے بارہ میں پوچھا تو کہا رب العزت کی طرف سے تو یہ قدیم ہے البتہ زمین کی طرف محدث ہے تو یہ اس ضمن میں بخاری کا پیش رو یہی قول ہے، ابن تین کہتے ہیں خلقِ قرآن کے قائلین نے اسی آیت سے احتجاج کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ محدث تو مخلوق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں ذکر کا لفظ کئی وجوہ پر آیا ہے: ذکر بمعنی علم، اسی سے ہے: (فَاسۡأَلُوۡا أَهۡلَ الذِّكۡرِ) [النحل: ۴۳] اور ذکر بمعنی عظۃ (یعنی وعظ و نصیحت) جیسے یہ آیت: (صٓ وَالۡقُرۡاٰنِ ذِي الذِّكۡرِ) [ص : ۱] اور ذکر بمعنی صلاۃ، اسی سے ہے: (فَاسۡعَوۡا إِلٰى ذِكۡرِ اللهِ) [الزخرف: ۴۴] اور (وَرَفَعۡنَا لَكَ ذِكۡرَكَ) [ألم نشرح: ۴] کہتے ہیں تو جب ذکر ان معانی میں مستعمل ہے اور سب محدث ہیں تو انہی میں سے کسی ایک پر اسکا محمول کرنا اولیٰ ہے اور اس لئے کہ یوں نہیں کیا: (مَا يَأۡتِيۡهِمۡ مِنۡ ذِكۡرٍ مِنۡ رَّبِّهِمۡ إِلَّا كَانَ مُحۡدَثاً) اور ہم انکار نہیں کرتے کہ ذکر میں سے کچھ وہ ہو جو محدث ہو جیسے ہم نے کہا اور کہا گیا: (محدَثٌ عندهم) اور (من) زائدہ برائے تو کید ہے، داودی کہتے ہیں اس آیت میں ذکر سے مراد قرآن ہے اور وہ ہمارے ہاں (یعنی ہماری نسبت سے) محدث ہے اور یہ اللہ تعالی میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی سب صفات کے ساتھ لم یزل ہے

بقول ابن تین یہ ان سے عظیم ہے (یعنی ایک بڑی بات کہہ دی ہے) اور خود ان کا استدلال ان کا رد کرتا ہے کیونکہ اگر اللہ اپنی تمام صفات کے ساتھ لم یزل ہے اور وہ قدیم ہے تو اسکی صفت محدث کیسے ہو سکتی ہے؟ جبکہ وہ اسکے ساتھ لم یزل تھا الا یہ کہ ان کی مراد ہو: محدث (لیکن) غیر مخلوق، جیسے بلخی اور ان کے اتباع نے کہا اور یہی بخاری کی کلام کا ظاہر ہے جب کہا: (و إن حدثه لا تخيله) وگرنہ ظاہراً مرادِ داودی یہ ہے کہ قرآن کلامِ قدیم ہے جو کہ اللہ کی صفات میں سے ہے اور وہ غیر محدث ہے، حدث کا اطلاق مکلفین کی طرف اس کے انزال کی نسبت سے ہوا اور ان کی اس کے لئے قراءت اور دیگر کو اسکے اِقراء و نحو ذلک کی نسبت سے! داودی نے اسی طرح کی بات حضرت عائشہ کے قول: (و لشأني في نفسي كان أَحۡقَرَ مِنۡ أَنۡ يَتَكَلَّمَ اللهُ فِيَّ بأمر يُتۡلٰى) کی شرح میں بھی لکھی، کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ اللہ تعالی نے حضرت عائشہ کی براءت کے ساتھ تکلم کیا جب ان کی براءت نازل کی بخلاف بعض الناس کے قول کے کہ اس نے تکلم نہیں کیا تو ابن تین نے اسے بھی ایک بڑی غلطی قرار دیا تھا کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ **اللہ ایک حادث کلام** کے ساتھ متکلم ہو تو اس میں بھی حوادث کا حلول ہو جبکہ اللہ اس سے متعالی ہے دراصل أنزل سے مراد یہ کہ انزال محدث ہے یہ نہیں کہ کلامِ قدیم اب نازل ہوئی اھ (محشی لکھتے ہیں ابن تین کا الزام لازم نہیں اس لئے کہ حدوث کا معنی ہے تجدُّد، اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ مخلوق یا مصنوع ہے کیونکہ اللہ تعالی نے اپنی متجدد کلام کے ساتھ تکلم کیا اس وقت میں جو اس کی مشیت ہوا اگرچہ وہ اس وقت سے قبل

اس کلام کے ساتھ متکلم نہ تھا یہی اسکی کلام کے اس کی مشیت کے ساتھ ارتباط کا معنی ہے اور اہل سنت والجماعت کے ہاں وہ ہمیشہ سے متکلم ہے جب چاہے، اس وجہ پر جو اس کے لئے لائق ہے بغیر تحریف تعطیل، تکییف اور تمثیل کے)

اور یہی بخاری کی مراد ہے، اپنی کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں کہ ابو عبید یعنی قاسم بن سلام نے کہا ان جہمیہ نے کئی آیات کے ساتھ احتجاج کیا ہے اور ان کی محجّ بہ آیات میں تین سے بأس (یعنی جن میں بعض لوگوں کو التباس ہوسکتا ہے) میں اشد آیت کوئی نہیں، ایک اللہ تعالی کا یہ فرمان: (وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً) [الفرقان :۲] اور دوسری یہ: (اِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهُ) [النساء: ۱۷۱] اور سوم یہ: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَّسُوْلٍ مُحْدَثٍ) [الأنبياء: ۲] کہتے ہیں اگر کہو کہ قرآن شئ نہیں تو تم نے کفر کیا (اور اگر وہ شئ ہے تو ہر شئ اللہ کی مخلوق ہے) اور اگر کہو حضرت مسیح اللہ کا کلمہ ہیں تو (گویا) تم نے اقرار کیا کہ وہ (یعنی کلمہ) مخلوق ہے اور اگر (تیسری آیت کی نسبت) کہو وہ محدث نہیں تو (گویا) تم نے قرآن کا رد کیا، ابو عبید (جواب دیتے ہوئے) کہتے ہیں جہاں تک قولہ: (وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) تو ایک آیت میں اس کا فرمان ہے: (اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَآ اَرَدْنٰهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْن) تو خبر دی کہ اسے اپنے قول کے ذریعہ تخلیق کیا تو اور اس کی اولین خلق اول شئ سے ہے جو کہا: (وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) اور وہ کہہ چکا ہے کہ اس کی تخلیق اپنے قول کے ذریعہ کی تو اس سے دلالت ملی کہ اس کی کلام اس کی خلق سے قبل تھی، جہاں تک حضرت مسیح کا تعلق تو مراد یہ ہے کہ ان کی تخلیق اپنے کلمہ کے ساتھ کی یعنی کلمۂ کن سے! یہ کہنے کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ ان کی تخلیق عام مروج طریقہ سے نہ تھی ، یہ نہیں کہ وہ کلمہ ہیں کیونکہ کہا: (أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَم) [النساء: ۱۷۱] اور (أَلْقَاهُ) نہیں کہا، اس پر یہ آیت دال ہے: (اِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَاللّٰهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْن) [آل عمران: ۵۱] اور جہاں تک تیسری آیت تو دراصل قرآن نبی اکرم اور آپ کے صحابہ کے ہاں حادث ہوا جب ان باتوں کی تعلیم دی جو قبل ازیں ان کے علم نہ تھیں، بخاری نے کہا کہ قرآن اللہ کی کلام اور غیر مخلوق ہے پھر اسی نہج پر کلام نقل کی تا آنکہ کہا میں نے عبید اللہ بن سعید سے سنا کہتے ہیں میں نے یحی قطان سے سنا کہتے ہیں میں ہمیشہ سے اپنے اصحاب کو سنتا رہا جو کہتے تھے کہ بندوں کے افعال مخلوق ہیں، بخاری کہتے ہیں ان کی حرکات ، اصوات، اکساب اور ان کی کتابت مخلوق ہیں اور جو قرآن متلو، مبین، مصاحف میں مثبت، مسطور ومکتوب اور دلوں میں محفوظ ہے وہ اللہ کی کلام ہے اور وہ مخلوق نہیں، کہتے ہیں ابن راہویہ نے کہا جہاں تک اوعیہ (وعاء یعنی برتن کی جمع) ہیں تو کسے ان کے مخلوق ہونے میں شک ہے؟ بقول بخاری روشنائی اور اوراق ونحوہ مخلوق ہیں جیسے تم لفظِ (اللہ) لکھتے ہو تو اللہ اپنی ذات میں خالق ہے اور تمہارا یہ لکھنا تمہارے فعل میں سے ہے اور وہ مخلوق ہے اس لئے کہ دون اللہ ہر شئ اس کی صنع سے ہے پھر حضرت حذیفہ کی مرفوع حدیث نقل کی جس میں ہے: (إن الله يصنع كُلَّ صَانِعٍ وصَنْعَتَهُ) اور یہ صحیح حدیث ہے۔

(وقال ابن مسعود عن النبي الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے ابو داود نے تخریج کیا، سیاق انہی کا ہے اور احمد اور نسائی نے بھی۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، عاصم بن ابوالنجود عن ابو وائل عن عبد اللہ سے! لکھتے ہیں ہم نمازوں کے دوران سلام بھی کہہ لیتے اور ضرورت کے تحت بول بھی لیتے تھے ایک دفعہ میں آیا تو نبی اکرم نماز پڑھ رہے تھے میں نے سلام کہا مگر آپ نے جواب نہ دیا مجھے بڑی تشویش ہوئی تو جب نماز پوری کی تو فرمایا: (إن الله يُحْدِثُ مِنْ أمْرِهِ ما يشاء و إنَّ اللهَ قد أحْدَثَ أن لا

تُكَلِّمُوا فی الصلاة) (یعنی اللہ جو چاہے نت نئے احکام جاری کرتا ہے اب اسکا نیا حکم یہ ہے کہ نماز میں باتیں نہ کیا کرو) نسائی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (و إن مما أحدث) اس قصہ کی اصل صحیحین میں علقمہ عن ابن مسعود سے مروی ہے لیکن اس میں یہ الفاظ ہیں: (إن فی الصلاة لشغلا) اواخر الصلاۃ اور ہجرۃ الحبشہ میں یہ گزری ہے، الصلاۃ میں اس کی شرح گزری لیکن اس میں مقصودِ باب نہیں۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں قرآن حدوث کے ساتھ اسلئے موصوف کیا گیا ہے کیونکہ وہ اللہ کے ساتھ قریب العہد ہے جس طرح اللہ تعالی کا وصف یہ بیان کیا کہ وہ ہر روز ایک شأن میں ہے تو اللہ کا حدث مخلوقین کے حدث کے مشابہ نہیں، (وإن حدثه لا یشبه الخ) کی نسبت لکھتے ہیں یعنی حدوثِ احکام کے ساتھ اسکی ذات متغیر نہیں ہو جاتی اور نہ اسکی حقیقی صفات۔

مولانا انور باب (کل یوم هو فی شأن) کی بابت کہتے ہیں اس سے اللہ کے ساتھ قیامِ حوادث کا اثبات مراد ہے۔

- 7522حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ كُتُبِهِمْ وَعِنْدَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ أَقْرَبُ الْكُتُبِ عَهْدًا بِاللَّهِ تَقْرَءُونَهُ مَحْضًا لَمْ يُشَبْ

أطرافه 2685، 7363، - 7523 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

- 7523حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِیِّ أَخْبَرَنِی عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ قَالَ يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَیْءٍ وَكِتَابُكُمُ الَّذِی أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّكُمْ أَحْدَثُ الأَخْبَارِ بِاللَّهِ مَحْضًا لَمْ يُشَبْ وَقَدْ حَدَّثَكُمُ اللَّهُ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ بَدَّلُوا مِنْ كُتُبِ اللَّهِ وَغَيَّرُوا فَكَتَبُوا بِأَيْدِيهِمْ قَالُوا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِذَلِكَ ثَمَنًا قَلِيلاً أَوَ لاَ يَنْهَاكُمْ مَا جَاءَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ فَلاَ وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا رَجُلاً مِنْهُمْ يَسْأَلُكُمْ عَنِ الَّذِی أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ .

أطرافه 2685، 7363، - 7522 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

دو طرق سے ابن عباس کی موقوف روایت لائے ہیں۔(أحدث الأخبار بالله) أی أقربها نزولا إلیکم وإخبارا من الله (یعنی تمہاری طرف نزول کے اعتبار سے ایک نئی چیز یعنی فی الواقع وہ قدیم ہے) بخاری نے حسبِ عادت لفظِ مراد کی طرف اشارہ کیا جبکہ ذکر کوئی دیگر لفظ کیا تو ابن عباس کا یہ اثر جو یہاں (أقرب) کے لفظ کے ساتھ وارد ہے اسے ایک اور جگہ (أحدث) کے لفظ کے ساتھ وارد کیا ہے اور یہی ان کی مراد کیلئے الیق ہے اس وصف کی نظیر کعب احبار کی اللہ تعالی کی طرف منسوب کرتے ہوئے کلام سے بھی ہے چنانچہ ابن ابو حاتم نے بسند حسن عاصم بن بہدلہ عن مغیث بن سمی سے نقل کیا کہ کعب نے کہا: (علیکم بالقرآن فإنه أحْدثُ الکتب عهداً بالرحمن) (یعنی قرآن کو لازم پکڑو کیونکہ وہ دیگر سب سماوی کتب کی نسبت اللہ سے آخر میں صادر ہوئی ہے) کعب سے ایک اور روایت میں یہ زیادت بھی ہے کہ اللہ تعالی نے تورات میں کہا اے موسی: (إنی مُنَزِّلٌ علیك توراۃً حدیثۃً أفتحُ بها أعْیُناً عُمیاً و آذانا صُمًّا وقلوبا غُلْفاً) (یعنی میں تجھ پہ ایک نئی تورات نازل کر رہا ہوں جسکے ساتھ اندھی آنکھیں، بہرے کان اور بند دلوں کو کھول دوں گا)۔

(وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب الخ) اس آیت کی طرف اشارہ ہے: (فَوَيْلُ الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ) (يَكْسِبُونَ) تک [البقرة: ۷۹]۔ (ليشتروا بذلك) مستملی کے نسخہ میں ہے:(ليشتروا به)۔ (أنزل عليكم) مستملی کے ہاں(إليكم) ہے۔ (جاء من العلم) مجئ کی علم کی طرف اسناد ایسے جیسے اس کی طرف نہی کی اسناد کی ہے۔(فلا والله ما رأينا الخ) اس میں خبر کی قسم کے ساتھ تاکید ہے گویا کہا جب وہ تم سے تمہاری کتاب کی بابت کچھ نہیں پوچھتے حالانکہ جانتے ہیں کہ تمہاری کتاب میں کوئی تحریف نہیں تو تم کیوں ان سے سوال کرتے ہو حالانکہ تم جانتے ہو کہ ان کی کتاب محرف ہے۔

43 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ ﴾

(اللہ کی نزولِ وحی کے وقت نبی پاک کو عجلت سے کام نہ لینے کی ہدایت)

وَفِعْلِ النَّبِيِّ ﷺ حَيْثُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَا مَعَ عَبْدِي حَيْثُمَا ذَكَرَنِي وَتَحَرَّكَتْ بِي شَفَتَاهُ (ایک حدیثِ قدسی میں ہے میں اپنے بندے کے ساتھ ہوں جب وہ میرا ذکر کرتا ہے اور اسکے لب حرکت کرتے ہیں، [تو امام بخاری نے باور کرایا کہ آیت میں جو نزولِ وحی کے وقت نبی اکرم کو حکم دیا کہ اپنے لبوں کو حرکت نہ دیا کریں کیونکہ آپ اس ڈر سے کہ کہیں بھول نہ جاؤں ساتھ ساتھ دہرایا کرتے تھے، تو یہ حکم عام نہیں])

(لا تحرك الخ) آخرِ آیت تک مراد ہے۔(مع عبدي إذا ذكرني) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے:(ما ذكرني)۔ (وَتَحَرَّكَتْ بِيْ شَفَتَاهُ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے اسے احمد نے اور خلق افعال العباد میں بخاری نے اور طبرانی نے عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر عن اسماعیل بن عبیداللہ بن ابوالمہاجر عن کریمہ بنت حسحاس عن ابو ہریرہ سے (إذا ذكرني) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، احمد کی روایت میں ہے ہمیں ابو ہریرہ نے یہ حدیث بیان کی اور ہم ام درداء کے گھر میں تھے کہ انہوں نے رسول اللہ سے سنا۔۔۔الخ اسے بیہقی نے دلائل میں ربیعہ بن یزید دمشقی عن اسماعیل بن عبیداللہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں ام درداء کے ہاں گیا تو سلام کہہ کر بیٹھ گیا تو کریمہ بنت حسحاس سے سنا اور یہ ام درداء کی صواحب میں سے تھیں، کہنے لگیں میں نے ابو ہریرہ سے سنا اور وہ ان کے گھر میں تھے۔ اور ام درداء کی طرف اشارہ کیا، اسے احمد اور ابن ماجہ اور حاکم نے بھی اوزاعی عن اسماعیل بن عبیداللہ عن ام درداء عن ابو ہریرہ سے روایت کیا اسے ابن حبان نے اپنی صحیح میں اوزاعی عن اسماعیل عن کریمہ عن ابو ہریرہ سے روایت کیا، حفاظ نے عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر اور ربیعہ بن یزید کے طرق کو راجح قرار دیا ہے، محتمل ہے کہ اسماعیلی کے ہاں یہ کریمہ اور ام درداء سے معاً ہو، یہ ان احادیث میں سے ہے جنہیں بخاری نے معلقاً نقل کیا اور اپنی کتاب میں کسی جگہ اسے موصول نہیں کیا، ابن بطال کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ میں اپنے بندے کے ساتھ ہوتا ہوں (زَمَانَ ذِكْرِهٖ لِيْ) (یعنی جتنی مدت وہ میرے ذکر میں لگا رہے) یعنی حفظ ونگہبانی کے ساتھ! یہ نہیں کہ وہ اپنی ذات کے ساتھ اسکے ساتھ ہوتا ہے کہ جہاں وہ ہو وہ بھی ہو!(و تَحَرَّكَتْ بِي شَفَتَاهُ) کا معنی ہے کہ میرے نام کے ساتھ اسکے لب متحرک ہوں یہ نہیں کہ اسکے لب اور زبان اس کی ذات کے ساتھ متحرک ہیں کیونکہ یہ تو مستحیل ہے

کرمانی کہتے ہیں یہاں معیت معیتِ رحمت ہے (محشی کہتے ہیں کرمانی کی یہ تاویل باطل ہے بلکہ حدیث میں مذکور یہ معیت

اللہ کی طرف سے اسکے بندوں میں سے اولیاء کے ساتھ خاص معیت ہے جو ان میں محیط اس کے علم کے ساتھ اس کے ان سے قرب اورانہیں حاصل اس کی نصرت وتائید کو مقتضی ہے اور اسکے آثار میں سے اسکی ان کے ساتھ رحمت ہے اور کسی طور بھی یہ اس کے حلول یا اسکی مخالطت یا اتحادِ [ذات] کے مترادف نہیں جیسے زندیق صوفیوں کا زعم ہے، ایک معیتِ عامہ بھی ہے جو اس کے عام بندوں کیلئے ہے یعنی وہ اسکے دائرۂ علم میں ہیں اور وہ ان پر مطلع ہے تو یہ معیت اللہ کے کمال اور اپنی مخلوقات پر اسکے علو کے لائق ہے اور یہ کہ وہ آسمانوں کے اوپر اور اپنے عرش پر مستوی ہے، یہی اہل سنت والجماعت کا موقف ہے اور یہی حق ہے)

جہاں تک اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ)[الحدید :۴] میں مذکور معیت ہے تو یہ معیتِ علم ہے یعنی یہ اس معیت سے اخص ہے جو مذکورہ بالا آیت میں ہے۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں قرآن کے ساتھ ہونٹ متحرک ہوتے ہیں تو اسکی تاویل یہ ہوگی کہ جسطرح انسان کے لفظِ اللہ کا تلفظ کرتے ہوئے ہونٹ ہلنے سے اس کی ذات میں حدوث کا دخل نہیں اسی طرح قرآن میں بھی نہیں ہے۔

علامہ انور باب (لا تحرك به لسانك) کی بابت کہتے ہیں وارد اور مورد کے درمیان فرق واضح کرنا چاہتے ہیں جیسے حرکتِ لسان قرآن پر وارد ہے اور وہ مورد ہے، اول مخلوق ہے ثانی نہیں تو حرکت ذکر کی جو کہ فعلِ عبد ہے۔

- 7524حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ ﴾ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعَالِجُ مِنَ التَّنْزِيلِ شِدَّةً وَكَانَ يُحَرِّكُ شَفَتَيْهِ فَقَالَ لِي ابْنُ عَبَّاسٍ أُحَرِّكُهُمَا لَكَ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحَرِّكُهُمَا فَقَالَ سَعِيدٌ أَنَا أُحَرِّكُهُمَا كَمَا كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُحَرِّكُهُمَا فَحَرَّكَ شَفَتَيْهِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ قَالَ جَمْعُهُ فِي صَدْرِكَ ثُمَّ تَقْرَؤُهُ ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ قَالَ فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَأَهُ .قَالَ فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَمَعَ فَإِذَا انْطَلَقَ جِبْرِيلُ قَرَأَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَمَا أَقْرَأَهُ

أطرافه 5، 4927، 4928، 4929، - 5044 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۶۸۹)

(كان النبي ﷺ يعالج الخ) یہ اس امر کی واضح ترین ادلہ میں سے ہے کہ قرآن (کے لفظ) کے اطلاق سے قراءت مراد لی جاسکتی ہے تو دونوں آیتوں میں قرآن سے مراد قرءت ہے نہ کہ نصِ قرآن، یہ بدء الوحی میں مشروحا گزری ہے بقول ابن بطال اس باب میں ان کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ قراءتِ قرآن کے ساتھ تحریکِ شفتین ولسان بندے کا عمل ہے جس پر اسے اجر ملے گا، (فإذا قرأناه الخ) اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافتِ فعل ہے اور یہ بھی کہ آمر بالفعل فاعل کہلا سکتا ہے تو نبی اکرم پر اللہ تعالیٰ کی کلام کے قاریٔ حضرت جبریل ہیں تو اس سے ہر اس اشکال کا حل وجواب ملا جو ہر اس فعل کی اللہ کی طرف اضافت ونسبت کرنے میں پیدا ہوتا ہے جو اس کے لئے لائق نہیں جیسے آمد ونزول اور اسکا نحو (محشی لکھتے ہیں یہ بھی باطل موقف ہے جو صفاتِ فعلیہ از قسم مجئ اور نزول یا

صفاتِ ذاتیہ از قسم علو کی نفی کو مقتضی ہے، دراصل اس کا سبب ان حضرات کی عقول میں اللہ کی صفات کی نسبت تشبیہہ و تمثیل کے تصور کا موجود وہم ہے، اسی کے مدنظر یہ انہیں اللہ کی ذات کے لائق نہیں سمجھتے! واجب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات اور افعال کی ہر تمثیل سے تنزیہہ کا اعتقاد رکھا جائے اور علی وجہ الکمال والحقیقت اس کے لئے ان کا بلا تمثیل اثبات کیا جائے اور بلا تحریف و تعطیل تنزیہہ ثابت کی جائے) بظاہر بخاری کی ان دونوں موصول و معلق حدیثوں کے ایراد کے ساتھ مراد ان حضرات کا رد ہے جو زعم کرتے ہیں کہ قاری کی قراءتِ (قرآن) قدیم ہے تو وضاحت کی کہ قاری کی قراءتِ قرآن کرتے ہوئے زبان کی حرکت قاری کے فعل سے ہے بخلاف مقروء کے کہ یہ اللہ کی کلام قدیم ہے جیسا کہ ذاکر کی اثنائے ذکر حرکتِ لسان اس کے فعل سے حادث ہے اور مذکور جو کہ اللہ سبحانہ ہے، قدیم ہے، اسی طرف آمدہ تراجم کے ساتھ بھی اشارہ کیا۔

- 44 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (اللہ دلوں کی سوچوں تک سے واقف ہے)

﴿ يَتَخَافَتُونَ ﴾ يَتَسَارُّونَ .

(وأسروا قولكم الخ) اس آیت کے ساتھ اشارہ کیا کہ اس امر سے اعم ہے کہ وہ قرآن کے ساتھ ہو یا اس کے غیر کے ساتھ، تو اگر قرآن کے ساتھ ہے تو قرآن اللہ کی کلام ہے اور یہ اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے (محشی لکھتے ہیں قرآن کلام اللہ ہے اور کلام اللہ صفتِ ذاتیہ وفعلیہ ہے تو وہ صفتِ ذاتیہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ متکلم تھا اور ہمیشہ رہیگا اور کلام ہمیشہ اس کی ذات کے ساتھ لازم ہے اور وہ صفتِ فعلیہ [بھی] ہے کیونکہ اللہ جب، جیسے اور جو چاہے تکلم کرتا ہے تو کلام کے مشیئت و ارادہ کے ساتھ تعلق کے مدنظر یہ صفتِ فعلیہ ہوا)

تو یہ مخلوق نہیں کہ اس کے لئے قاطع دلیل قائم ہے اور اگر غیرِ قرآن کے ساتھ ہے تب وہ مخلوق ہے بدلیل اس آیت کے: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ) [الملك:١٤] بعد اسکے کہ کہا: (إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) [الملك: ١٣] ابن بطال لکھتے ہیں اس باب کے ساتھ ان کی مراد اللہ کیلئے علم کو صفتِ ذاتیہ ثابت کرتا ہے کیونکہ جہر من القول ہو یا سرّ اسے اس کا علم ایک جیسا ہے، ایک اور آیت میں یوں اس کی تبیین کی: (سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ) [الرعد: ١٠] اور یہ کہ عبد کا اکتسابِ قول وفعل اللہ تعالیٰ کیلئے ہے کیونکہ کہا: (إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) پھر اسکے عقب میں کہا: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ) تو دلالت ملی کہ وہ عالم ہے اس کا جو وہ مخفی کریں اور اسکا بھی جو وہ ظاہر کریں اور وہ اس کا ان میں خالق ہے، اگر کہا جائے قولہ: (من خلق) قائلین کی طرف راجع ہے تو جواب میں کہا جائے گا یہ کلام اس سے بطور تمدح خارج ہوئی ہے اس کے انسان کے سر و جہر کے علم کے ساتھ اور یہ کہ وہ اس کا خالق ہے تو اس نے اپنی خلق کو ان کے قول کے عالم ہونے پر دلیل بنایا تو قولہ (خلق) کا ان کے قول کی طرف رجوع متعین ہوا تا کہ دونوں مذکور امور کے ساتھ اس کا تمدح تام ہو اور تا کہ ان میں سے ایک دوسرے پر دلیل ہو اور کسی نے قول و فعل کے مابین تفرقہ نہیں کیا اور آیت دال ہے کہ اقوال اللہ تعالیٰ کی خلق ہیں تو واجب ہے کہ افعال بھی اس کی خلق ہوں، ابن منیر کہتے ہیں شارح نے ظن کیا کہ اس

ترجمہ سے ان کا قصد اثباتِ علم ہے مگر ان کا ظن صحیح نہیں وگرنہ مقاصد متقاطع ہو جائیں گے ان سے جن پر یہ ترجمہ مشتمل ہے اسلئے کہ علم اوراس حدیث: (لیس مِنَّا مَن لم یتغنَّ بالقرآن) کے درمیان کوئی مناسبت نہیں! دراصل بخاری کا قصد اس نکتہ کی طرف اشارہ ہے جو مسئلہِ لفظ (یعنی لفظی بالقرآن مخلوق) کے ساتھ ان کی آزمائش کا سبب بنا تھا تو اشارہ کیا کہ مخلوق کی تلاوت سراً اور جہراً دونوں طرح سے ہوتی ہے اور یہ اسکے مخلوق ہونے کو مستلزم ہے، اسی پر کلام نقل کی ہے! بخاری کتاب خلق افعال العباد میں اس پر دال متعدد احادیث کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں تو نبی اکرم نے تبیین فرمائی کہ خلق کی اصوات، ان کی قراءت ان کی دراسہ، ان کی تعلیم اور ان کی السنہ باہم مختلف اور متفاوت ہیں کچھ احسن، ازین، احلیٰ، اصوت، ارتل، الحن، اعلیٰ، اخفض، اغض، اخشع، اجہر، انہیٰ، اقصر، امد اور الین ہیں (یہ مذکورہ الفاظ انسانی آوازوں کے باہمی فروق کا بیان کرتے ہیں، سب اَفعَل کے وزن پر ہیں) اور کچھ ان اوصاف میں کم رتبہ کی حامل ہوتی ہیں۔ (یتسارون) تشدیدِ راء اور سین کے ساتھ، بعض نسخوں میں شین اور واو کی زیادت کے ساتھ بغیر تثقیل کے ہے معنی ہے کہ آپس میں رازداری سے باتیں کر رہے تھے۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں تو قرآن کے ساتھ جہر بھی ہوتا ہے اور تخافُت بھی اور یہ اسکی صفات میں سے ہے۔

علامہ انور باب (و أسروا قولکم أو اجهروا به) کے تحت لکھتے ہیں سر اور جہر فعلِ عبد ہے اور دونوں میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ کے قول پر وارد ہے تو وارد مختلف (یعنی متغیر ومتبدل) اور مورد غیر مختلف ہے، اس آیت کے بارہ میں اختلاف ہے ابن عباس سے مروی ہے کہ یہ نماز کے بارہ میں ہے حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ دعا کے بارہ میں ہے جیسے بخاری نے اس باب میں یہ دونوں اقوال نقل کئے! میں کہتا ہوں ابن عباس کا قول نظمِ قرآن کے اقرب ہے، حضرت عائشہ کے قول کی تاویل یہ ہے کہ دعا سے مراد اثنائے نماز دعا ہے یا یہ کہ دعا بھی اس کا مصداق ہے پھر مجھ سے گزرا کہ آیت میں جہر اس اصطلاح پر نہیں جو فقہاء کے ہاں معروف ہے لیکن یہ لغوی جہر ہے، جہاں تک سر ہے تو ہندوانی کی رائے ہے کہ اس میں بھی اسماعِ نفس معتبر نہیں، کرخی نے اس کا اعتبار کیا علماء نے انہی کے قول کا اخذ کیا،

(ألا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر) کی بابت کہتے ہیں اولا جہر اور سر سے تعرض کیا ہے جو کہ ایک دوسرے کی ضد ہیں اور قرآن کے متعلق ہیں پھر (من خلق) کی تصریح کی تا کہ اِعلام کریں کہ قرآن کے ساتھ ایک جزءِ مخلوق بھی ہے اور وہ نہیں مگر ہمارے افعال سے۔

- 7525 حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ زُرَارَةَ عَنْ هُشَيْمٍ أَخْبَرَنَا أَبُو بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا﴾ قَالَ نَزَلَتْ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُخْتَفٍ بِمَكَّةَ فَكَانَ إِذَا صَلَّى بِأَصْحَابِهِ رَفَعَ صَوْتَهُ بِالْقُرْآنِ فَإِذَا سَمِعَهُ الْمُشْرِكُونَ سَبُّوا الْقُرْآنَ وَمَنْ أَنْزَلَهُ وَمَنْ جَاءَ بِهِ فَقَالَ اللَّهُ لِنَبِيِّهِ ﷺ ﴿وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ﴾ أَىْ بِقِرَاءَتِكَ فَيَسْمَعَ الْمُشْرِكُونَ فَيَسُبُّوا الْقُرْآنَ ﴿وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا﴾ عَنْ أَصْحَابِكَ فَلاَ تُسْمِعُهُمْ ﴿وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً﴾

أطرافه 4722، 7490، - 7547 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۳۳۸).

- 7526حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ ﴿ وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا ﴾ فِي الدُّعَاءِ .

طرفاه 4723، - 6327 (حضرت عائشہ کا قول ہے کہ یہ آیت دعا بارے نازل ہوئی ہے)

دونوں تفسیر سورۃ سبحان میں مشروحا گزر چکی ہیں۔

- 7527حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ وَ زَادَ غَيْرُهُ يَجْهَرُ بِهِ

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا وہ ہم میں سے نہیں جس نے تغنی بالقرآن نہ کیا، دیگر رواۃ نے یہ زیادت بھی ذکر کی: یجھر به (گویا تغنی کی تفسیر یہ نقل کی کہ جہر سے تلاوت کرے)۔

غیر ابو ہریرہ نے (یتغن بالقرآن) کے بعد: (یجھر به) کا اضافہ بھی نقل کیا، یہ فضائل القرآن میں گزری ہے اسی طرح باب(قول الله: ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له) میں عقیل عن ابن شہاب کے طریق سے بھی ان الفاظ کے ساتھ: (ما أذن الله لشيء ما أذِنَ لِنبيٍّ يَتغَنَّىٰ بالقرآن وقال صاحب له: يجهر به) آگے جلد محمد بن ابراہیم تیمی عن ابوسلمہ سے ان الفاظ کے ساتھ آئے گی: (ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهر به) تو اس سے مستفاد ہے کہ حدیثِ باب میں غیر مبہم اور وہ روایت عقیل میں مذکور (الصاحب المبهم) ہیں یعنی محمد بن ابراہیم تیمی، اور حدیث واحد ہے البتہ بعض نے اسے (ما أذن الله) اور بعض نے (ليس منا) کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا، ابو عاصم سے مراد نبیل ہیں یہ بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں بلا واسطہ بھی ان سے کثیر احادیث نقل کی ہیں اسی کتاب التوحید میں بھی ایک روایت گزری۔

- 45باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَقُومُ بِهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَرَجُلٌ يَقُولُ لَوْ أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ هَذَا فَعَلْتُ كَمَا يَفْعَلُ

(کثرت سے تلاوتِ قرآن کرنے والا قابلِ رشک ہے)

فَبَيَّنَ اللَّهُ أَنَّ قِيَامَهُ بِالْكِتَابِ هُوَ فِعْلُهُ وَقَالَ ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ وَقَالَ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾(یعنی بندے کا قیام بالقرآن اسکا فعل ہے، اسی طرح ایک آیت میں فعلِ خیر کرنے کا کہا)

علامہ انور باب(قول النبي ﷺ رجل آتاه الله القرآن) کے تحت کہتے ہیں پہلے کہا کہ اس کی نظر تمہارا (مثلا) گلستانِ سعدی کی قراءت اور تمہارا فعل، تو تمہاری قراءت تمہارا فعل ہے بخلاف مقروء کے۔

- 7528حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تَحَاسُدَ إِلاَّ فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَتْلُوهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ فَهُوَ يَقُولُ لَوْ أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ هَذَا لَفَعَلْتُ كَمَا يَفْعَلُ وَ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً فَهُوَ يُنْفِقُهُ فِي حَقِّهِ فَيَقُولُ لَوْ أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ عَمِلْتُ فِيهِ مِثْلَ مَا يَعْمَلُ

.طرفاه 5026، - 7232 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

(ورجل يقول لو أوتيت الخ) کرمانی لکھتے ہیں ترجمہ کو اسی طرح مخروم (یعنی تشنگی باقی ہے) حالت میں وارد کیا کہ صاحبِ قرآن سے فقط حالِ محسود کا ذکر کیا اور صاحبِ مال سے فقط حالِ حاسد کا لیکن اس میں کسی طرح کا لبس نہیں اس لئے کہ حاملِ قرآن کے دونوں احوال حاسد ومحسود کے ذکر پر اقتصار کیا جبکہ ذی مال کے حال کا ترک کیا۔(قیامه بالکتاب) نسخہ کشمیہنی میں ہے: (قراء ته الكتاب) ۔ (ومن آیاته خلق الخ) جہاں تک پہلی آیت ہے تو اس سے مرادِ ترجمہ (اختلاف ألسنتكم) ہے کیونکہ یہ تمام کلام کو شامل ہے تو قراءت بھی اس میں داخل ہوئی اور جہاں تک دوسری آیت تو فعلِ خیر کا عموم قراءتِ قرآن، ذکر اور دعاء وغیرہ کو متناول ہے تو یہ اس امر پر دال ہوا کہ قراءت فعلِ قاری ہے۔

شاہ ولی اللہ (إلا في اثنين) کی بابت لکھتے ہیں تو قرآن جسے اللہ بندے کو عطا کرتا ہے وہ متلو ہے جس کے ساتھ بندہ قائم ہوتا ہے۔

- 7529حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ حَسَدَ إِلاَّ فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَتْلُوهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً فَهُوَ يُنْفِقُهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ سَمِعْتُ سُفْيَانَ مِرَارًا لَمْ أَسْمَعْهُ يَذْكُرُ الْخَبَرَ وَهُوَ مِنْ صَحِيحِ حَدِيثِهِ

.طرفه 5025 (سابقہ)

متن کی شرح فضائل القرآن میں گزری۔ (سمعت من سفيان مرارا) یہ شیخِ بخاری جو ابن مدینی ہیں، کی کلام ہے۔ (یذ کر الخبر) یعنی ہمیشہ عنعنہ کے ساتھ ہی اس کا سماع کیا(وهو من صحيح حديثه) بقول ابن حجر اسماعیلی نے اسے ابو یعلی عن ابوخیثمہ (قال حدثنا سفيان هو ابن عيينة قال حدثنا الزهري عن سالم) کے الفاظ سے تخریج کیا ابن منیر کہتے ہیں سابق الذکر باب کی احادیث دال ہیں کہ قراءت فعلِ قاری ہے اور یہ کہ اسے تغنی کہا جا سکتا ہے اور یہی حق ہے اعتقاداً نہ کہ اطلاقاً، ایہام سے حذر اور اطلاق میں سلف کی مخالفت کے ابتداع سے فرار اختیار کرتے ہوئے، بخاری سے ان کا یہ قول ثابت ہے کہ جس نے مجھ سے نقل کیا کہ کہتا ہوں: (لفظي بالقرآن مخلوق) تو اس نے جھوٹ بولا میں نے تو کہا ہے کہ بندوں کے افعال مخلوق ہیں، کہتے ہیں اس ترجمہ میں اس امر کا افصاح کیا جس کی طرف سابقہ میں رمز کیا تھا۔

- 46باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا

بَلَّغْتَ رِسَالَاتِهِ ﴾ (نبی اکرم اللہ کے نازل کردہ سب احکام کی تبلیغ کے پابند تھے)

وَقَالَ الزُّهْرِيُّ مِنَ اللَّهِ الرِّسَالَةُ وَعَلَى رَسُولِ اللَّهِ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا التَّسْلِيمُ وَقَالَ ﴿ لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ ﴾ وَقَالَ ﴿ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي ﴾ .وَقَالَ كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ حِينَ تَخَلَّفَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ. وَقَالَتْ عَائِشَةُ إِذَا أَعْجَبَكَ حُسْنُ عَمَلِ امْرِءٍ فَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ أَحَدٌ وَقَالَ مَعْمَرٌ ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ ﴾ هَذَا الْقُرْآنُ ﴿ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾ بَيَانٌ وَدِلَالَةٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ ﴾ هَذَا حُكْمُ اللَّهِ ﴿ لَا رَيْبَ ﴾ لَا شَكَّ ﴿ تِلْكَ آيَاتُ ﴾ يَعْنِي هَذِهِ أَعْلَامُ الْقُرْآنِ وَمِثْلُهُ ﴿ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ ﴾ يَعْنِي بِكُمْ وَقَالَ أَنَسٌ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ خَالَهُ حَرَامًا إِلَى قَوْمِهِ وَقَالَ أَتُؤْمِنُونِي أُبَلِّغُ رِسَالَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَجَعَلَ يُحَدِّثُهُمْ

ترجمہ: زہری کا قول ہے کہ نازل کرنا اللہ کی جانب سے، رسول کے ذمہ اس کی تبلیغ اور ہمارے ذمہ انہیں تسلیم کرنا ہے، اللہ نے فرمایا، کعب بن مالک کی غزوہ تبوک سے پیچھے رہنے کے ان کے قصہ پہ مشتمل روایت میں ہے کہ اللہ نے یہ آیت نازل کی: (و سیری الله الخ) یعنی اللہ اور اسکا رسول تمہارا عمل دیکھے گا (اس سے ثابت ہوا کہ انسان کا عمل حادث ہے) اور حضرت عائشہ نے کہا اگر تجھے کسی کا عمل بظاہر اچھا لگے تو کہو تم اپنا عمل کئے جاؤ پس اللہ، اسکا رسول اور اہلِ ایمان تمہارا عمل دیکھیں گے تو کسی کا عمل تمہیں دھوکہ میں نہ ڈالے، معمر نے کہا (ذلك الكتاب) یعنی یہ قرآن، (ذلكم حكم الله) یعنی یہ اللہ کا حکم ہے (یعنی ان دونوں آیتوں میں اسم اشارہ بعید اسم اشارہ قریب کے معنی میں ہے) (تلك آيات الله) یعنی یہ قرآن کی نشانیاں اور اسکی مثالیں ہیں، (جرين بهم) تو یہاں بھم بکم کے معنی میں ہے، انس کہتے ہیں نبی پاک نے ان کے ماموں حرام کو ایک قوم کی طرف بھیجا جنہوں نے ان سے کہا کیا مجھے امان دو گے کہ تمہیں رسول اللہ کا پیغام پہنچا سکوں؟ تو ان سے باتیں کرنے لگے۔

(باب قول الله يا أيها الرسول بلغ --- وإن لم تفعل الخ) سب کے ہاں یہی ہے، اس کا ظاہر شرط و جزاء کا باہم اتحاد ہے اس لئے کہ (إن لم تفعل) کا معنی ہے: (لم تبلغ) لیکن جزاء سے مراد اس کا لازم ہے تو یہ اس حدیث کی مانند ہے: (ومن كانت هجرته--- فهجرته إلى ما هاجر إليه) اس امر سے مراد میں اختلاف ہے تو بعض نے کہا: (بلغ كما أنزل) یہی حضرت عائشہ وغیرہا کی فہم تھی، بعض نے کہا مراد یہ کہ ظاہراً اس کی تبلیغ کرو اور کسی سے مت ڈرو کیونکہ اللہ آپ کی لوگوں سے حفاظت کرے گا، ثانی اول سے اخص ہے، اس پہ شرط اور جزاء باہم متحد نہیں لیکن اولی اکثر کا قول ہے (ما أنزل) میں ظہورِ عموم کے مد نظر اور امر برائے وجوب ہے تو آپ پر ہر اس کی جو اللہ نے نازل کیا تبلیغ واجب ہے، ابن تین نے اخیر کو راجح قرار دیا اور اسے اکثر اہلِ لغت کی طرف منسوب کیا، امام احمد نے اس آیت کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا تھا کہ قرآن غیر مخلوق ہے کیونکہ قرآن و حدیث کی کسی جگہ وارد نہیں کہ وہ مخلوق ہے اور نہ جو اس پر دال ہو پھر حسن بصری کا قول نقل کیا کہ: (لو كان ما يقول الجعد حقا لبلغه النبي ﷺ) (یعنی اگر جعد کی بات حق ہوتی تو نبی پاک اس کی بھی تبلیغ کرتے)۔

(وقال الزهري من الله الرسالة الخ) یہ ایک قصہ میں واقع ہوا جسے حمیدی نے نوادر میں اور ان کے طریق سے خطیب نے ذکر کیا، حمیدی کے بقول ہمیں سفیان نے بیان کیا کہ ایک شخص نے زہری سے کہا اے ابو بکر آنجناب کے فرمان: (ليس منا مَنْ شَقَّ الجيوب) کا کیا معنی ہے؟ تو زہری نے کہا: (مِنَ اللهِ العِلْمُ و علىٰ رسولِهِ البَلاغُ وعلينا التسليم) یہ شخص

اوزاعی تھے جیسا کہ ابن ابو عاصم نے کتاب الادب میں ذکر کیا، ابن ابو الدنیا نے دحیم عن ولید بن مسلم عن اوزاعی س ے نقل کیا کہ میں نے زہری سے کہا..... تو یہی ذکر کیا۔

(وقال الله تعالیٰ لِيَعْلَمَ أن قد الخ) بخاری کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں قولہ تعالیٰ: (يا أيها الرسول بلغ الخ) نقل کر کے ساتھ ما أنزل کی تبلیغ کا ذکر کیا پھر تبلیغِ رسالت کے فعل کا وصف کرتے ہوئے کہا: (و إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ) تو یوں رسالت کی تبلیغ یا اس کے ترک کو فعل کا نام دیا اور کسی کو ممکن نہیں کہ کہے آپ نے تبلیغِ رسالت کے امر کا فعل نہیں کیا یعنی جب آپ نے تبلیغ کی تو مامور بہ کا فعل کیا اور (ما أنزل إليه) کی تلاوت ہی تبلیغ ہے اور یہ آپ کا فعل ہے! ابو الاحوص عوف بن مالک جشمی عن ابیہ کی روایت نقل کی جو کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس آیا تو ایک قصہ ذکر کیا جس میں ہے کہ آپ نے کہا: (أتتني رسالةٌ مِنْ رَبّي فضِقتُ بها ذَرعاً ورأيتُ أنَّ الناس سيكذبونني فقيل لي لَتَفْعَلَنَّ أوْ لَيُفْعَلَنَّ بك)(یعنی ابتدائے نبوت میں میں کچھ متذبذب تھا اس ڈر سے کہ لوگ کب مانیں گے تو مجھ سے کہا گیا یا تو آپ تبلیغ کا یہ کام کریں گے یا پھر خطرناک نتائج بھگتنا ہوں گے) اس کی اصل سنن میں ہے، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا، اسی طرح قصہِ کسوف بارے حضرت سمرہ بن جندب کی روایت جس میں ہے کہ نبی اکرم نے اثنائے خطاب فرمایا: (إنما أنا بشر رسول فأُذَكِّرُكُمْ بالله إن كنتم تعلمون أني قصرت عن تبليغ شيء من رسالات ربي يعني فقولوا)(یعنی اگر سمجھتے ہو کہ میں نے اسلام کی تبلیغ میں کوتاہی کی ہے تو کہہ دو) اس پر لوگوں کہا: (نشهد أنك بَلَّغْتَ رسالات ربك وقَضَيْتَ الذي عليك) (یعنی ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ نے حقِ تبلیغ ادا کر دیا ہے اور اپنی ذمہ داری سے عہدہ برا ہوئے ہیں) اس کی اصل سنن میں ہے ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے اس پر حکمِ صحت لگایا، مزید لکھتے ہیں قولہ تعالیٰ: (بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ) انہی میں سے ہے جن کا آپ حکم دئے گئے اسی طرح (أقيموا الصلاة) اور نماز بالجملہ اللہ کی طاعت ہے اور قراءتِ قرآن جملہِ نماز سے ہے تو نماز طاعت اور امر بہا قرآن ہے اور وہ مصاحف میں مکتوب، سینوں میں محفوظ اور زبانوں پر مقروء ہے تو قراءت، حفظ اور کتابت مخلوق ہے اور مقروء، محفوظ اور مکتوب مخلوق نہیں ،اس کی دلیل یہ ہے کہ تم (مثلا) لفظ اللہ لکھتے، اسے یاد کرتے اور اس کی دعاء کرتے ہو تو تمہارا دعا کرنا، یاد کرنا اور لکھنا اور تمہارا یہ سب کرنا مخلوق ہے اور اللہ خالق ہے۔

(وقال كعب بن مالك حين تخلف الخ) یہ تفسیر براءۃ میں ایک طویل حدیث کی صورت میں مسنداً گزرا اور اس کے آخر میں ہے اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ قُلْ لَا تَعْتَذِرُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ) [التوبة : ۹۴] بقول کرمانی ترجمہ سے اس کی مناسبت تفویض اور انقیاد و تسلیم کی جہت سے ہے اور کسی کے لئے مناسب نہیں کہ اپنے عمل کا تزکیہ کرے بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کر دے بقول ابن حجر بخاری کی مراد اسے عمل کا نام دینے کا ذکر ہے جیسا کہ سابقہ باب میں مذکور ہوا۔ (وقالت عائشة إذا أعجبك حسن عمل امرئ الخ) بقول ابن حجر مغلطائی نے زعم کیا کہ عبد اللہ بن مبارک نے اس اثر کو کتاب البر والصلہ میں سفیان عن معاویہ بن اسحاق عن عروہ عن عائشہ سے تخریج کیا ہے، انہیں اس ضمن

میں وہم لگا، دراصل یہ ایک قصہ میں واقع ہوا ہے جسے بخاری نے کتاب خلق افعال العباد میں عقیل عن زہری عن عروہ عن عائشہ سے نقل کیا کہتی ہیں میں نے حضرت عثمان کی بپتا کو یاد کیا: (وذكرت الذی كان من شأن عثمان) تو دل میں خواہش ہوئی کہ میں نسیاً منسیاً ہو چکی ہوتی پس اللہ کی قسم میں نے پسند نہیں کیا کہ (أن ينتهك من عثمان أمرٌ قطُّ إلا انتُهِكَ مِن مثله)(یعنی ان کی کسی امر میں ہتک کی گئی ہو مگر اسکا بدلہ لیا جائے) حتی کہ بخدا اگر میں نے ان کا قتل چاہا ہو تو میں بھی قتل کر دی جاؤں، اے عبید اللہ بن عدی جو کچھ دیکھ اور جان لیا ہے اس کے بعد کوئی تمہیں دھوکے میں نہیں رکھ سکتا، واللہ میں نے اصحابِ رسول کے اعمال کو حقیر نہ جانا تھا حتی کہ ان لوگوں کا گروہ ظاہر ہوا جنہوں نے حضرت عثمان کے بارہ میں طعن کیا تو ان کے اقوال ایسے تھے کہ ان جیسے اچھے اقوال نہ تھے، قراءت ایسی کہ اس جیسی نہ ہوگی اور نماز ایسی ادا کرتے تھے کہ ان سے بڑھ کر اچھی نماز کوئی ادا نہ کرتا ہوگا لیکن جب ان کی اس صنیع میں تدبر کیا تو واللہ یہ تو صحابہ رسول کے پاسنگ بھی نہ تھے، آگے کہا: (فإذا أعجبك حسن قول امرئ فقُلِ اعْمَلُوْا فَسَيَرَى اللهُ الخ) اسے ابن ابو حاتم نے یونس بن یزید عن زہری سے (أخبرني عروة أن عائشة كانت تقول : احتقرت أعمال أصحاب رسول الله حين نَجَمَ القراءُ الذين طَعَنُوْا على عثمان الخ) کے الفاظ سے نقل کیا آگے یہی ذکر کیا

ان مذکور قراء سے مراد جو لوگ حضرت عثمان کے خلاف کھڑے ہوئے اور ان کے کئی اقدامات پر طعن واعتراض کیا انہوں نے ان کی بابت اپنا عذر بیان کیا پھر یہ لوگ (حضرت عثمان کی شہادت کے بعد) حضرت علی کے ساتھ ہو لئے آخر کار ان کے خلاف بھی بغاوت کر دی (تو یہی لوگ فئة باغية تھے جن کی بابت نبی پاک نے فرمایا کہ وہ عمار کو قتل کریں گے) کتاب الفتن میں تفصیل سے ان کے واقعات گزرے ہیں! سیاقِ قصہ دال ہے کہ عمل سے مراد جو انہوں نے قراءت و نماز وغیرہ کا ذکر کیا تو اس سب کو عمل کا نام دیا آخر میں ان کا قول: (ولا يستخفنك أحد) کی بابت ابن تین داؤدی سے ناقل ہیں کہ اس کا معنی ہے: (لا تَغتَرَّ بمدح أحدٍ و حاسِبْ نفسك)(یعنی کسی کے تعریف کرنے سے دھوکہ میں نہ آنا بلکہ خود اپنے آپکا محاسبہ کرو) صواب جو ان کے غیر نے کہا کہ معنی کہ کوئی اپنے نیک عمل سے تجھے دھوکہ میں نہ ڈال دے کہ تم اس کی بابت حسنِ ظن کرنے لگو الا یہ کہ تم اسے حدودِ شریعت کے پاس ٹھہر جانے والا دیکھو۔

(قال معمر ذلك ا لخ) معمر سے مراد ابو عبیدہ ابن مثنی لغوی ہیں، یہ جوان سے ذکر کیا ان کی کتاب مجاز القرآن میں مذکور ہے بعض کا انہیں معمر بن راشد کہنا وہم ہے جو عبد الرزاق کے شیخ تھے مغلطائی بھی اس کا شکار ہوئے چنانچہ لکھا کہ اسے عبد الرزاق نے اپنی تفسیر میں معمر سے نقل کیا ہے حالانکہ ان کی تفسیر کے کسی نسخہ میں یہ موجود نہیں (ذلك الكتاب) سے مراد قرآن ہے کہتے ہیں عرب کئی دفعہ حاضر کو غائب کی مخاطبت کے ساتھ مخاطب کر لیتے تھے، ثعلب نے اس مقالہ کا انکار کیا اور کہا ایک کی جگہ دوسرے لفظ کا انکار معنی بدل دے گا، (هذا القرآن) سے مراد وہ جس کے ساتھ وہ تم پر طالبِ فتح ہوتے تھے، کسائی کہتے ہیں جب قول و رسالت آسمان سے اور کتاب و رسول زمین میں ہیں تو (ذلك) اسم اشارہ استعمال کیا گیا، فراء کہتے ہیں یہ تمہارے کسی سے یہ کہنے کی مانند ہے جب کہ وہ تم سے باتیں کر رہا ہو: (وذلك والله الحق) تو یہ لفظاً بمنزلہ غائب ہے لیکن (حقیقۃً) غائب نہیں اور معنی وہ جو تم نے سنا، ابو عبیدہ نے اس آیت سے استشہاد کیا: (حَتّٰى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ) تو جب جائز ہے کہ ایک ہی قصہ میں دو مختلف ضمائر کے ساتھ اِخبار کیا ایک حاضر اور دوسری غائب کی ضمیر تو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ضمیرِ قریب کی بابت ضمیرِ بعید کے ساتھ

اخبار کیا جائے اور یہ لغتِ عرب میں مشہور صنیع ہے جسے علمائے بلاغت نے التفات کا نام دیا ہے! بعض نے کہا یہاں اس میں حکمت یہ ہے کہ ہر مخاطب کے لئے جائز (وممکن) ہے کہ کشتی میں سوار ہو لیکن جب معمول یہ ہے کہ کم ہی لوگ سمندری سفر کرتے ہیں تو اولا خطاب سبھی کے لئے واقع ہوا پھر ان بعض سے اخبار کی طرف عدول کیا جن کا معمول رکوب ہے۔

(لاريب فيه لاشك الخ)اس آیت کی ماسبق کے لئے مناسبت اس جہت سے ہے کہ ہدایت تبلیغ کی ایک نوع ہے ایک اور سورت کی تفسیر میں لکھا: (تللك آيات هذه آيات) اور ایک اور کی تفسیر میں کہا: (آيات لا أعلام) اس پر سورۃ یونس کی تفسیر میں اشارہ گزرا، جہاں تک قولہ:(و مثله حتى إذا كنتم) تو ان کی مراد یہ ہے کہ (ذلك)کے استعمال کی نظیر (هذا) کا موضع ہے تو جب اس بعید کے لئے موضوع کا قریب کے لئے استعمال سائغ ہوا تو غائب کی ضمیر کا حاضر کے لئے بھی استعمال جائز ہوا۔(مثله)میم کی زیر اور ثاء کے سکون کے ساتھ ہے بعض نے اسے میم، ثاء اور لام کی پیش کے ساتھ ضبط کیا اور یہ بعید ہے اول ابو عبید کی کتابِ مذکور کے مقدمہ میں موجود ہے، اس کے تحت چار احادیث ذکر کیں۔ (وقال أنس بعث النبي الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے کتاب الجہاد میں ہمام عن اسحاق بن عبید اللہ بن ابوطلحہ عن انس سے روایت کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے بنی سلیم کے کچھ لوگوں کو ستر سواروں کے ہمراہ بنی عامر کی طرف روانہ کیا، المغازی میں مذکور ہوا کہ یہ ام سلیم والدہ انس کے بھائی حرام تھے وہاں کا سیاق یہاں کے معلق سے اقرب ہے سیاق میں میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (وأتى المشركين فقال أتؤمنوني)قولہ:(أتيتم أصحابكم)کے بعد۔

بقول شاہ ولی اللہ تو نبی پاک نے قرآن کی اپنی زبان کے ساتھ تبلیغ کی۔

علامہ انور (فسيرى الله عملكم) کے تحت لکھتے ہیں تو ایک مرتبہ میں ہماری طرف عمل کی اسناد کی تو زید اپنے افعال کے ساتھ باری تعالی سے منفصل ہے اور اس کے لئے مخلوق ہے، افعالِ زید اس سے منفصل نہیں اسی لئے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ اس کے لئے مخلوق ہیں، بخاری کی یہ مراد ہے۔

- 7530حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ يَعْقُوبَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ الرَّقِّيُّ حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُبَيْدِ اللهِ الثَّقَفِيُّ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْمُزَنِيُّ وَزِيَادُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ حَيَّةَ عَنْ جُبَيْرِ بْنِ حَيَّةَ قَالَ الْمُغِيرَةُ أَخْبَرَنَا نَبِيُّنَا عَنْ رِسَالَةِ رَبِّنَا أَنَّهُ مَنْ قُتِلَ مِنَّا صَارَ إِلَى الْجَنَّةِ

طرفه - 3159 (یعنی ہمارے نبی نے ہمیں بتلایا ہے کہ ہمارے شہداء جنت میں ہیں)

(سعيد بن عبيد الله الثقفى) اکثر کے ہاں یہی ہے قابسی کی ابو زید مروزی سے روایتِ صحیح بخاری میں (سعيد بن عبدالله) ہے بقول جیانی ابو محمد اصیلی کے نسخہ میں بھی یہی تھا مگر انہوں نے اس کی (عبيد الله) کے ساتھ اصلاح کر لی اور کہا یہ سعید بن عبید اللہ بن جبیر بن حیۃ ہیں۔(عن جبير) یہ اپنے سے اس کے راوی زیاد کے والد ہیں، مغیرہ سے مراد ابن شعبہ ہیں۔(أنه من قتل منا صار إلى الجنة) حدیثِ ہذا سے یہی قدر مرفوع ہے یہ بطولہ کتاب الجزیہ میں شواہد کے ذکر کے ساتھ مذکور گزری ہے۔

- 7531حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ مَسْرُوقٍ

عَنُ عَائِشَةَ قَالَتُ مَنُ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ كَتَمَ شَيُئًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنُ إِسْمَاعِيلَ بُنِ أَبِي خَالِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنُ مَسُرُوقٍ عَنُ عَائِشَةَ قَالَتُ مَنُ حَدَّثَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَتَمَ شَيُئًا مِنَ الْوَحُيِ فَلاَ تُصَدِّقُهُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغُ مَا أُنُزِلَ إِلَيُكَ مِنُ رَبِّكَ وَإِنُ لَمُ تَفُعَلُ فَمَا بَلَّغُتَ رِسَالَتَهُ﴾

أطرافه 3234، 3235، 4612، 4855، 7380 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

شیخ بخاری فریابی ہیں جیسا کہ مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا سفیان سے ثوری اور اسماعیل سے مراد ابن ابو خالد ہیں دوسری سند میں بھی مذکور ہیں، دوسری سند کے شیخ بخاری محمد محتمل ہیں کہ پہلی سند والے ابن یوسف فریابی ہی ہوں تب یہ موصول ہوگی، ان کا غیر ہونا بھی محمل ہے تب یہ معلق ہوگی اور یہی مزی کی صنیع کا مقتضا ہے، ابونعیم نے مستخرج میں لکھا: (رواه عن محمد عن أبي عامر) اس کا مقتضا ہے کہ ان کے ہاں یہ (حدثنا محمد) یا(قال لي محمد) کے الفاظ کے ساتھ ہو کیونکہ ان کی عادت ہے کہ اگر مجرد صیغۂ قال کے ساتھ واقع ہو کہ وہ کہیں: (أخرجه بلا رواية) یعنی صریح صیغہ کے بغیر، ابو عامر عقدی عبدالملک بن عمرو ہیں اسے اسماعیلی نے احمد بن ثابت عن ابو عامر عقدی سے اس بخاری کے ذکر کردہ سیاق کے مثل ذکر کیا اور یہ زیادت بھی کی: (من حدثك أن الله رآه أحدٌ مِنُ خلقه فلا تُصدِقُهُ إن الله يقول لا تُدرِكُهُ الأبصَارُ) یہ قدرِ حدیث الگ بھی کتاب التوحید کے باب (عالم الغيب الخ) میں انہی محمد بن یوسف سے اسی سند کے ساتھ گزری ہے، یہ زیادت بھی: (من حدثك أنه يعلم الغيب) اسے عندرعن شعبہ سے بھی اسی طرح تخریج کیا وہیں قصہ رؤیت اور مسئلہ علمِ غیب پر بحث ہوئی تھی، جو کچھ آنجناب پہ نازل کیا گیا اس کے لئے آپ کی نسبت سے دو پہلو ہیں ایک حضرت جبریل سے اخذ کا پہلو، اس کا ذکر سابقہ باب میں ہو اور دوم آپ کا امت کو اس سے آگاہ کرنا، اسی کو تبلیغ کہتے ہیں اور یہی یہاں مقصود ہے۔

7532 - حدَّثَنَا قُتَيُبَةُ بُنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعُمَشِ عَنُ أَبِي وَائِلٍ عَنُ عَمُرِو بُنِ شُرَحُبِيلَ قَالَ قَالَ عَبُدُ اللّٰهِ قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللّٰهِ أَيُّ الذَّنُبِ أَكُبَرُ عِنُدَ اللّٰهِ قَالَ أَنُ تَدُعُوَ لِلّٰهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ ثُمَّ أَنُ تَقُتُلَ وَلَدَكَ أَنُ يَطُعَمَ مَعَكَ قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ أَنُ تُزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ فَأَنُزَلَ اللّٰهُ تَصُدِيقَهَا ﴿ وَالَّذِينَ لاَ يَدُعُونَ مَعَ اللّٰهِ إِلَهًا آخَرَ وَلاَ يَقُتُلُونَ النَّفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلاَ يَزُنُونَ وَمَنُ يَفُعَلُ ذَلِكَ ﴾الآيَةَ .

أطرافه 4477، 4761، 6001، 6811، 6861، 7520 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں۔ (أي الذنب أكبر) اس کا ذکر کچھ قبل باب (فلا تجعلوا لِلّٰهِ أندادا) میں گزرا یہاں اس کے آخر میں یہ زیادت ہے۔ (فأنزل الله تصديقها : والذين لايدعون الخ) آخرِ آیت تک، ترجمہ کے لئے اس کی مناسبت یہ ہے کہ تبلیغ دو انواع پر ہے ایک۔ اور یہی اصل ہے۔ کہ بعینہ اس کا ابلاغ کر دیں اور یہ نوع خاص ہے اس کے ساتھ جس کی تلاوت کے ساتھ تعبد کیا جاتا ہے اور یہ قرآن ہے، دوم کہ آپ تبلیغ کریں ان کی جن کا استنباط کریں، اپنے پر پہلے سے نازل شدہ احکام

کے اصول سے تو اس استنباط کی موافقت نازل کی جائے یا تو اس کی نص کے ساتھ اور یا اس شئ کے ساتھ جو بطریقِ اَولی اس کی موافقت پر دال ہو جیسے یہ آیت تو یہ اس شخص کے حق میں شدید وعید پر مشتمل ہے جس نے شرک کیا اور یہ نص کے لئے مطابق ہے اور اسکے حق میں جو ناحق کسی کا خون کرے اور یہ بطریقِ اولی حدیث کے لئے مطابق ہے اس لئے کہ قتلِ ناحق اور یہ اگر چہ عظیم ہے لیکن اولاد کا قتل کرنا بنسبت دیگر کے قبح میں اشد ہے، یہی بات زانیوں کے بارہ میں کہی جائے گی کہ پڑوسن سے زنا کرنا مطلق زنا سے اشد ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ اس آیت کا نزول آنجناب کے اس اخبار سے سابق ہو لیکن راوی نے قبل ازیں اسے نہ سنا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان تینوں امور میں سے ہر ایک کے بارہ میں تعظیمِ اثم کا نزول پہلے سے ہو چکا ہو لیکن اس آیت کا اختصاص یہ ہے کہ تینوں کو ایک ہی سیاق میں جمع کیا انہی پر اقتصار کرتے ہوئے تو تصدیق سے مراد ان پر اقتصار کرنے میں موافقت ، اس پر حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہے، ابوالمظفر بن سمعانی نے باب کی آیت واحادیث کے ساتھ متکلمین کے طریقہ اور روش کے فساد پر استدلال کیا جو اشیاء کو جسم ، جوہر اور عرض میں تقسیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں جسم جسکی انتشارِ اجزاء کے بعد شیرازہ بندی ہو اور جوہر جو عرض کا حامل ہو اور عرض جو خود سے قائم نہیں ہو سکتا اور روح کو اعراض میں سے قرار دیا ہے اور جسم سے قبل روح اور خلق سے قبل عقل کی تخلیق بارے وارد اخبار کو رد کر دیا اور اپنے اندازوں اور ظنون کو معتمد کہا پھر نصوص کو ان پر پیش کرتے ہیں تو جو ان کے موافق ہو اسے قبول کرتے اور جو مخالف ہو اسے رد کر دیتے ہیں

پھر ابن سمعانی نے یہ اور امر بالتبلیغ بارے اسی طرح کی آیات نقل کیں، کہتے ہیں انہی مامور بالتبلیغ امور میں سے توحید ہے بلکہ یہ تو سب ماموارت کی اصل ہے تو آپ نے امورِ دین میں سے کسی شئ چاہے اس کے اصول ہوں یا قواعد یا شرائع ، کا ترک نہیں کیا بلکہ سب کی تبلیغ کر دی ، پھر اس شئ کے ساتھ استدلال کا دعوی نہیں کیا جو انہوں نے جوہر و عرض سے تمسک کیا اور آپ سے اور آپ کے کسی صحابی سے اس ضمن میں ایک حرف بھی منقول نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ ان کا مذہب ان کے مذہب کے برخلاف اور ان کا راستہ ان کے راستہ سے جدا ہے، ان کا طریق محدث و مخترع ہے نبی اکرم اور صحابہ اس کے سالک نہ تھے ان کی اس روش سے سلف پر طعن و قدح اور قلتِ معرفت اور اشتباہِ طرق کی طرف انہیں منسوب کرنا لازم آتا ہے تو ان اہلِ کلام کے نظریات و مقالات کے ساتھ اشتغال کرنے سے الحذر کہ یہ سریعۃ التہافت (یعنی جلد ان کا بودا پن ظاہر جاتا ہے جیسے دورِ حاضر کے سائنسدانوں کے خیالات اور نظریات بدلتے رہتے ہیں) اور کثرتِ تناقض کے ساتھ متصف ہیں ان میں سے کسی فرقہ کی کوئی کلام نہ سنو گے مگر انہی میں سے کسی اور فرقہ کی طرف سے اس کے رد میں کلام پاؤ گے، ان کے طریق سے لازم آنے والا یہی قبح ہی کافی ہے کہ اگر ان کے نظریات پر چلیں اور لوگوں پر اسے لازم کریں تو اس سے تمام عوام کی تکفیر لازم آتی ہے کیونکہ وہ تو مجرد اتباع ہی کے عارف ہیں اور اگر یہ طریق (یعنی عقلی اور کلامی) ان پر لازم کیا جائے تو ان کے اکثر اس کی فہم ہی نہ کر سکیں چہ جائے کہ کوئی ان میں صاحبِ نظر ہو، ان (یعنی عوام) کی غایتِ توحید یہی ہے کہ اس امر کا التزام کریں جس پر عقائد دین میں اپنے ائمہ کو پایا اور اسی پر مضبوطی سے جمے رہیں اور وظائف ، عبادات اور ملازمتِ اَذکار پر مواظِب رہیں قلوبِ سلیمہ کے ساتھ جو شبہات و شکوک سے سالم رہیں تو عوام عقائد میں اتنے پکے ہیں کہ جسم کی بوٹی بوٹی کاٹ دی جائے تو بھی ان سے انحراف نہ کریں گے تو ان کے لئے یہی یقین اور زائغ عقائد سے سلامتی مبارک ہو تو اگر ان سوادِ اعظم اور جمہور

امت کو کافر قرار دیا جائے تو یہ اسلام کی بساط کی لپیٹنے اور منارِ دین کے ہدم کے مترادف ہو گا۔

- 47باب قَوْلِ اللّٰہِ تَعَالیٰ ﴿ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاۃِ فَاتْلُوھَا ﴾ (یہودیوں کا چیلنج)

وَقَوْلِ النَّبِیِّ ﷺ أُعْطِیَ أَهْلُ التَّوْرَاةِ التَّوْرَاةَ فَعَمِلُوا بِهَا وَأُعْطِیَ أَهْلُ الإِنْجِیلِ الإِنْجِیلَ فَعَمِلُوا بِهِ وَ أُعْطِیتُمُ الْقُرْآنَ فَعَمِلْتُمْ بِهِ وَقَالَ أَبُو رَزِینٍ ﴿ یَتْلُونَهُ ﴾ یَتَّبِعُونَهُ وَیَعْمَلُونَ بِهِ حَقَّ عَمَلِهِ یُقَالُ یُتْلَى یُقْرَأُ حَسَنُ التِّلَاوَةِ حَسَنُ الْقِرَاءَةِ لِلْقُرْآنِ ﴿ لَا یَمَسُّهُ ﴾ لَا یَجِدُ طَعْمَهُ وَنَفْعَهُ إِلَّا مَنْ آمَنَ بِالْقُرْآنِ وَلَا یَحْمِلُهُ بِحَقِّهِ إِلَّا الْمُوقِنُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ مَثَلُ الَّذِینَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ یَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِینَ كَذَّبُوا بِآیَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ ﴾ وَسَمَّى النَّبِیُّ الإِسْلَامَ وَالإِیمَانَ عَمَلًا قَالَ أَبُو هُرَیْرَةَ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ لِبِلَالٍ أَخْبِرْنِی بِأَرْجَى عَمَلٍ عَمِلْتَهُ فِی الإِسْلَامِ قَالَ مَا عَمِلْتُ عَمَلًا أَرْجَى عِنْدِی أَنِّی لَمْ أَتَطَهَّرْ إِلَّا صَلَّیْتُ وَ سُئِلَ أَیُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ قَالَ إِیمَانٌ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ الْجِهَادُ ثُمَّ حَجٌّ مَبْرُورٌ

ترجمہ: قرآن میں کہا: لاؤ تورات اگت تم سچے ہو! نبی پاک نے فرمایا اہلِ تورات کو تورات ملی جس پہ ایک عرصہ تک عمل کیا اسی طرح اہلِ انجیل کا معاملہ ہوا اور تمہیں قرآن ملا جس پہ تم نے عمل کیا، بقول ابو رزین (یتلونه حق تلاوته) کا معنی ہے اسکی اتباع کی اور اس پہ عمل کیا جیسے اسکا حق ہے، کسی اچھی آواز والے کی بابت کہا جائے گا وہ قرآن کیلئے حسن التلاوت ہے (حسن القرآن نہیں کہا جاتا) (لایمسه) یعنی اسکی حلاوت اور نفع کو نہیں پائے گا مگر وہی جو اس پہ ایمان لایا اور قرآن کا حامل وہی ہے جس کا اس پہ ایقان ہے اللہ نے فرمایا: ان لوگوں کی مثال جو تورات وانجیل دئے گئے پھر انہوں نے اس پہ کما حقہ عمل نہیں کیا اس گدھے کی سی ہے جس پہ کتابوں کا بوجھ لادا گیا ہو، ایک حدیث میں نبی پاک نے ایمان واسلام کو عمل کا نام دیا بقول ابو ہریرہ نبی پاک نے حضرت بلال سے فرمایا مجھے اپنے اس عمل کی بابت بتلاؤ جس کے بارہ میں سب سے زیادہ امید ہو (کہ یہ اللہ کے ہاں مقبول ہے) کہا مجھے اپنے اس عمل کی بابت بہت امید ہے کہ جب بھی میں وضو کرتا ہوں نفل ضرور پڑھتا ہوں (یعنی تحیۃ الوضوء کے دو نفل) اور آپ سے سوال ہوا کہ کون سا عمل افضل ہے: فرمایا اللہ اور اسکے رسول پر ایمان پھر جہاد پھر حجِ مبرور۔

اس ترجمہ سے ان کی مراد یہ بیان کرنا ہے کہ تلاوت سے مراد قراءت ہے، تلاوت کو عمل کے ساتھ بھی مفسر کیا گیا ہے اور عمل عامل کے فعل سے ہے، اپنی کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں نبی اکرم نے ذکر کیا کہ بعض بعض سے قراءت میں زائد وافضل ہیں تو قلت وکثرت کے ساتھ لوگ باہم متفاوت ہیں، جہاں تک متلو جو کہ قرآن ہے، کا تعلق ہے تو اس میں زیادت ونقصان نہیں، کہا جاتا ہے: (فلان حسن القراء ۃ) اور (ردیء القراء ۃ) یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ: (حسن القرآن) اور (ردیء القرآن) ہے، بندوں کی طرف قراءت کی اسناد کی جاتی ہے نہ کہ قرآن کی اس لئے کہ قرآن اللہ تعالی کی کلام ہے جبکہ قراءت فعلِ عبد ہے اور یہ امر مخفی نہیں مگر اس پر جسے توفیق حاصل نہیں، لکھتے ہیں اگر مثلاً کوئی کہے: (قرأت بقراء ۃ عاصم) یا (قراء تی علی قراء ۃ عاصم) (یعنی میری قراءت عاصم۔ جو قراءاتِ سبعہ کے قراء میں سے ایک ہیں۔ کی قراءت پر ہے) اور اگر (مثلاً) عاصم قسم اٹھالیں کہ آج قراءت نہ کریں گے پھر تم نے ان کی قراءت پر قرآن کی تلاوت کی تو وہ حانث نہ ہوں گے، کہتے ہیں امام احمد کہا کرتے تھے: (لاتعجبنی قراء ۃ حمزۃ) (یعنی مجھے حمزہ کی قراءت پسند نہیں) بقول بخاری یہ نہیں کہا جاتا کہ مجھے فلاں کا قرآن پسند نہیں، تو دونوں جملوں کا فرق ظاہر ہے۔

(وقال النبی ﷺ أعطی الخ) اسے اسی باب میں دونوں جگہ (أوتی) اور (أوتیتم) کے الفاظ کے ساتھ موصول کیا ،کتاب التوحید کے شروع کے باب (المشیئة والإرادة) میں معلقاً (أعطی) اور (أعطیتم) کے الفاظ گزرے ہیں ۔(و قال أبو رزین) ان کا نام مسعود بن مالک ہے اسدی کوفی اور کبار تابعین میں سے ہیں ۔(یعلمون به الخ) غیرِ ابوذر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (یتبعونه و یعملون به حق عمله) اسے سفیان ثوری نے اپنی تفسیر میں ابوحذیفہ موسی بن مسعود عنہ عن منصور بن معتمر عن ابورزین سے آیت (یتلونه حق تلاوته) کی تفسیر میں موصول کیا، کہتے ہیں: (یتبعونه حق اتباعه و یعملون به حق عمله) بقول ابن تین عکرمہ نے بھی ان کی موافقت کی اور اس آیت کے ساتھ استشہاد کیا: (وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا) [الشمس: ۲] أی یتبعها، شاعر کا قول ہے: (قد جعلت دلوی تستلینی) قتادہ کہتے ہیں یہ اصحابِ محمد ہیں جو کتاب اللہ پر ایمان لائے اور اس پر عمل پیرا ہوئے۔

(یقال یتلی یقرأ) یہ ابوعبیدہ کی کلام ہے جو ان کی کتاب المجاز میں قولہ تعالیٰ (إِنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ)[العنکبوت : ۵۱] کی بابت ہے اسی طرح اس آیت کے بارہ میں: (ما كُنْتَ تقرأ كتابا قبل القرآن)۔ (حسن التلاوة) راغب کہتے ہیں تلاوت اتباع ہے کبھی یہ جسم کے ساتھ واقع ہوتی ہے اور کبھی اقتداء بالحکم اور کبھی قراءت اور تدبرِ معنی کے ساتھ،عرفِ شرع میں تلاوت اللہ کی منزل کتب کی اتباع کے ساتھ مختص ہے کبھی بالقراءت اور کبھی ان میں موجود اوامر ونواہی کے امتثال کے ساتھ اور یہ قراءت سے اعم ہے تو ہر قراءت تلاوت ہے البتہ اسکا عکس نہیں۔

(لا يَمَسُّهُ لا يَجِدُ طَعْمَهُ الخ) اس تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ اس کے طعم ونفع کو نہیں پاتا مگر وہ جو اس کے ساتھ ایمان والا ہو اور یقین رکھے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے تو یہی کفر سے مطہر ہے اور اس کے حق کے ساتھ کوئی اس کا حامل نہ ہوگا مگر جہل وشک سے مطہر نہ کہ اس سے غافل جو عمل نہیں کرتا تو وہ گدھے کی طرح ہے جسے کچھ ادراک و درایت نہیں اسکا جو اس نے اٹھایا ہوا ہے۔(وسمی النبی الخ) جہاں تک آنجناب کا اسلام کو عمل کا تسمیہ دینا تو اسکا استنباط بخاری نے حضرت جبریلؑ کے ایمان واسلام بارے سوال والی حدیث سے کیا، ایمان کے بارہ میں سوال کرنے پر فرمایا تھا: (تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) پھر سوال کیا کہ اسلام کیا ہے؟ تو فرمایا:(تشهد أن لا إله إلا الله وأنی رسول الله) پھر اسے ابن عمر عن عمر کی حدیث سے نقل کیا جس میں ہے کہ کہا یا رسول اللہ اسلام کیا ہے؟ فرمایا:(أَنْ تُسْلِمَ وَجْهَكَ لِلّٰه وتُقِيمَ الصلاة وتُؤتِي الزكاة وتَصُومَ رمضان وتَحُجَّ الْبَيْتَ) حضرت انس کی حدیث سے بھی اسکا نحو نقل کیا، کہتے ہیں تو ایمان، اسلام، احسان اور نماز کو اسکی قراءت اور جو اس میں رکوع وسجود کی حرکات ہیں، کو فعل کا نام دیا، حدیثِ اول کو کتاب الایمان میں حضرت ابو ہریرہ سے مسند کیا اور ثانی کو مسلم نے تخریج کیا ہے! جہاں تک ایمان کو عمل کہنے کی بات تو وہ باب کی معلق حدیث میں ہے اسی طرح نماز کے عمل کا تسمیہ آمدہ باب میں ہے۔

(وقال أبوهريرة قال النبی الخ) یہ موصولا ومشروحا مناقب الصحابہ کے باب (مناقب بلال) میں گزری ہے اس کے تحت اس کے دخول کی مطابقت ظاہر ہے اس حیثیت سے کہ نماز میں قراءت ضروری امر ہے۔(وسئل أی العمل الخ)اسے کتاب الایمان میں موصول کیا اسی طرح الحج میں بھی ابراہیم بن سعد عن زہری عن سعید بن مسیب عن ابو ہریرہ سے، اسے کتاب خلق افعال العباد میں زہری سے دو دیگر طرق کے ساتھ اور دو دیگر طرق کے ساتھ ابراہیم بن سعد سے وارد کیا اور ابوجعفر عن ابو ہریرہ کے طریق

سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (أفضل الأعمال عند الله إيمانٌ لاشكَ فيه) (یعنی اللہ کے ہاں افغل عمل ایسا ایمان جس میں شک کی ملاوٹ نہ ہو) یہ ان کی مراد میں اصرح ہے لیکن اس کی سند صحیح کی شرط پر نہیں، اسے احمد اوردارمی نے۔ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، بھی تخریج کیا بخاری نے اس میں عبداللہ بن حبشی سے بھی ابوجعفر عن ابو ہریرہ کی روایت کی مثل نقل کیا، یہ احمد اوردارمی کے ہاں بھی ہے ابو ذر سے روایت نقل کی کہ آپ سے پوچھا: (أي الأعمال خير؟) فرمایا: (إيمان بالله وجهاد فى سبيله) یہ العتق میں گزری، حضرت عائشہ سے بھی سعید بن مسیب عن ابو ہریرہ کی حدیث کا نحو مروی ہے، یہ احمد کے ہاں بالمعنی ہے اسی طرح حضرت عبادہ بن صامت کی روایت کہ نبی اکرم سے پوچھا گیا: (أى الأعمال أفضل) فرمایا: (إيمانٌ بالله وتصديقٌ بكتابه) کہتے ہیں تو یوں نبی اکرم نے ایمان ، تصدیق، جہاد اور حج کو عمل کہا پھر حضرت معاذ کی روایت بھی نقل جس میں ہے کہ میں نے کہا یارسول اللہ: (أيُّ الأعمال أحبُّ إلى الله) فرمایا: (أنْ تَمُوتَ ولسانُكَ رَطْبٌ مِنْ ذكر الله) (یعنی ایسی حالت میں مرو کہ تمہاری زبان اللہ کے ذکر سے تر ہو) کہتے ہیں تو تبیین فرمائی کہ اللہ کا ذکر عمل ہے۔

علامہ انور (أعطى أهل التوراة التوراة فعملوا بها) کی نسبت کہتے ہیں قولہ (فعملوا بها) سے استدلال کیا گیا کہ تورات کتاب رب ہے اور اس پر عمل فعلِ عباد میں سے ہے اور اس کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح قرآن اللہ کی صفت ہے ہمارے افعال اس پر وارد ہوتے ہیں، (وسمى النبى ﷺ الإيمان والصلاة عملا) مراد یہ کہ نماز قرآن پر مشتمل ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفت ہے اس کے باوجود نبی اکرم نے اسے عمل کا نام دیا تو یہ باعتبار وارد ہی ہوگا، جہاں تک مورد ہے تو بظاہر یہ اس کے عمل سے نہیں تو متبین ہوا کہ وارد اور مورد کے مابین فرق کرنا ضروری ہے، دونوں کے باہمی فرق کا ہدر فعلِ خالق اور فعلِ مخلوق کے مابین تسویہ کا موجب بنے گا۔

- 7533 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَالِمٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّمَا بَقَاؤُكُمْ فِيمَنْ سَلَفَ مِنَ الْأُمَمِ كَمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ أُوتِيَ أَهْلُ التَّوْرَاةِ التَّوْرَاةَ فَعَمِلُوا بِهَا حَتَّى انْتَصَفَ النَّهَارُ ثُمَّ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا ثُمَّ أُوتِيَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ الْإِنْجِيلَ فَعَمِلُوا بِهِ حَتَّى صُلِّيَتِ الْعَصْرُ ثُمَّ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا ثُمَّ أُوتِيتُمُ الْقُرْآنَ فَعَمِلْتُمْ بِهِ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأُعْطِيتُمْ قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ فَقَالَ أَهْلُ الْكِتَابِ هَؤُلَاءِ أَقَلُّ مِنَّا عَمَلاً وَأَكْثَرُ أَجْرًا قَالَ اللَّهُ هَلْ ظَلَمْتُكُمْ مِنْ حَقِّكُمْ شَيْئًا قَالُوا لَا قَالَ فَهُوَ فَضْلِي أُوتِيهِ مَنْ أَشَاءُ .

أطرافه 557، 2268، 2269، 3459، 5021، - 7467 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ مواقیت الصلاۃ میں مشروحا گزری ہے، تشبیہ کے دو اطراف میں ایک محذوف ہے اور مراد (باقی النهار) ہے! شیخ بخاری کا نام عبداللہ بن عثمان ہے جو ابن مبارک سے راوی ہیں یونس سے ابن یزید اور سالم سے مراد ابن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (حتى غربت الشمس) نسخہ کشمیہنی میں (حتى غروب الشمس) ہے۔ (من شيء) کشمیہنی کے ہاں (شيئا) ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس باب کا معنی بھی سابقہ کی مانند ہے کہ ہر وہ جس کا انسان انشاء کرتا ہے مامور بہ نماز، حج یا جہاد کا اور دیگر تمام شرائع میں سے،

وہ عمل ہے جس کے فعل پر اسے جزا ملے گی اور ترک پر عقاب اگر اللہ تعالی نے اپنی وعید کا انفاذ کیا (یعنی اپنے فضل سے کسی کو معاف کر دیا تو وہ ایک دیگر معاملہ ہے) بخاری کی یہاں غرض متعلق بالوعید کا بیان نہیں بلکہ وہ جس کی طرف قبل ازیں اشارہ کیا، ابن تین حدیثِ ابن عمر کے بعض الفاظ کے ساتھ متشاغل ہوئے اور اس ضمن میں نقل کیا کہ داودی نے حدیث میں ان کے قول کہ انہیں قیراط دیا گیا، کا انکار کیا اور ابوموسی کی حدیث سے تمسک کیا جس میں ہے کہ انہوں نے کہا تھا ہمیں تمہاری مزدوری کی کوئی ضرورت نہیں پھر کہا شائد یہ دوسرے گروہ کے بارہ میں ہو اور وہ جو بعثتِ محمدی سے قبل اپنے نبی پر ایمان والے ہوئے! یہی آخری معتمد ہے، شواہد کے ساتھ کتاب المواقیت میں اسکا ایضاح کر چکا ہوں اور یہاں اس قسم کی شرح کے ساتھ تشاغل مقصودِ مصنف سے اعراض ہے شارح کا حق یہ بنتا ہے کہ وہ تقریراً یا انکاراً مصنف کے مقاصد کا بیان کرے۔

شاہ ولی اللہ (ثم أوتیتم القرآن) کی بابت لکھتے ہیں تو اللہ کی کلام معمول بہ متلو ہے اور یہ اعمال میں سے ایک عمل ہے۔

- 48 باب وَسَمَّى النَّبِيُّ ﷺ الصَّلاَةَ عَمَلاً (نبی پاک نے نماز کو عمل کا نام دیا)

وَقَالَ لَاصَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ (اور فرمایا جس نے فاتحہ نہ پڑھی اسکی نماز نہیں)

سب کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے اور سابقہ باب سے بمنزلہِ فصل ہے اور یہ ظاہر ہے۔ (وسمی النبی الخ) تعلیقِ اول تو باب کی حدیث میں مذکور ہے اور جو ثانی ہے یہ کتاب الصلاۃ میں حضرت عبادہ بن صامت کی حدیث سے گزری۔

- 7534 حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْوَلِيدِ وَحَدَّثَنِي عَبَّادُ بْنُ يَعْقُوبَ الأَسَدِيُّ أَخْبَرَنَا عَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ الْعَيْزَارِ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ قَالَ الصَّلاَةُ لِوَقْتِهَا وَ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ ثُمَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

أطرافه 527، 2782، - 5970 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص: ۲۹۵)

شیخِ بخاری سلیمان، ابن حرب ہیں۔ (عن الولید و حدثنی عباد) ولید سے مراد ابن عیزار ہیں جو دوسری سند میں مذکور ہیں (وحدثنی عباد) کے قائل بخاری ہیں ان کے یہ شیخ رفض کے ساتھ مذکور ہیں البتہ موصوف بالصدق تھے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے سیاق انہی کا ہے، شعبہ کا سیاق ابواب المواقیت کے باب (فضل الصلاۃ لوقتھا) میں گزرا اس میں دونوں جگہ (ثم أيٌ ثم أي) ہے اس کے شروع میں ہے کہ میں نے نبی اکرم سے سوال کیا: (أي العمل أحب إلى الله) اس سے روایتِ ہذا میں موجود مبہم کا نام معلوم ہوا تو محتمل ہے کہ راوی نے تحدیث بالمعنی کیا ہو اور سائل کو ذہولاً مبہم رکھا حالانکہ وہ راویِ حدیث ہیں جیسا کہ صورتِ سوال سے (ثم أي) کی ترتیب بھی حذف کر دی، یہ بھی محتمل ہے کہ ابن مسعود نے دونوں طرح سے تحدیث کی ہو، اول اقرب ہے! ولید بن عیزار کے شیخ ابو عمرو شیبانی کا نام سعد بن ایاس ہے جو کبار تابعین تھے، عیزار سے راوی شیبانی ابو اسحاق کوفی ہیں ان کا نام سلیمان تھا اور یہ تابعیِ صغیر ہیں، سند میں تین تابعین ہیں تمام راوی کوفی ہیں، اسماعیلی نے اسے احمد بن ابراہیم موصلی عن عباد

بن عوام سے تخریج کیا اوراپنی روایت میں کہا: (عن أبی إسحاق يعنی الشيبانی) اس میں ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے سوال کیا یا کہا میں نے نبی اکرم سے سوال کیا کہ کون سا عمل افضل ہے؟ تو اس سے اول احتمال کی تائید ملتی ہے اور یہ کہ راوی لفظ کا ضبط نہ رکھ سکے، شعبہ شیبانی سے اتقن اور الفاظِ حدیث کیلئے اضبط ہیں تو ان کی روایت ہی معتمد ہے۔

- 49 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالىٰ ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾

(انسانی طبیعت کی بابت اللہ کی خبر)

﴿هَلُوعًا﴾ ضَجُورًا

(هلوعا ضجورا) یہ ابوعبیدہ کی تفسیر ہے، ہلاع مصدر ہے جو شدید گھبراہٹ کو کہتے ہیں۔

مولانا انور باب قولہ (إن الإنسان خلق هلوعا) کی نسبت کہتے ہیں شائد اس ترجمہ میں خلق کو مدنظر رکھا۔

- 7535 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَنِ الْحَسَنِ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ تَغْلِبَ قَالَ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ مَالٌ فَأَعْطَى قَوْمًا وَمَنَعَ آخَرِينَ فَبَلَغَهُ أَنَّهُمْ عَتَبُوا فَقَالَ إِنِّى أُعْطِى الرَّجُلَ وَأَدَعُ الرَّجُلَ وَالَّذِى أَدَعُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الَّذِى أُعْطِى أُعْطِى أَقْوَامًا لِمَا فِى قُلُوبِهِمْ مِنَ الْجَزَعِ وَالْهَلَعِ وَأَكِلُ أَقْوَامًا إِلَى مَا جَعَلَ اللهُ فِى قُلُوبِهِمْ مِنَ الْغِنَى وَالْخَيْرِ مِنْهُمْ عَمْرُو بْنُ تَغْلِبَ فَقَالَ عَمْرٌو مَا أُحِبُّ أَنَّ لِى بِكَلِمَةِ رَسُولِ اللّٰهِ حُمْرَ النَّعَمِ .

طرفاه 923، - 3145 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۶۳۵)

حسن سے مراد بصری ہیں دیگر سب راوی بھی بصری ہیں عمرو بن تغلب، نمری ہیں اس حدیث کی شرح فرض الخمس میں گزری، غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (لما فی قلوبهم من الجزع والهلع) سے ہے، ابن بطال لکھتے ہیں اس باب میں ان کی مراد انسان میں اللہ تعالی کی طرف سے ہلع، صبر اور منع واعطاء جیسی صفات کی خلق کا اثبات ہے اللہ نے ان مصلین کا استثناء کیا ہے جو اپنی نمازوں پر مواظبت کرتے ہیں کہ بار بار کی ادائیگی سے تنگ نہیں پڑتے اور اللہ کا جو ان کے اموال میں حق ہے اس کی ادائیگی کرتے ہیں کیونکہ وہ اس کے ذریعہ امید ثواب رکھتے اور آخرت کی تجارتِ رابحہ کماتے ہیں اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جس نے اپنے آپ کیلئے مال کے امساک وبخل اور فقر سے ضجر اور قلتِ صبر کے ساتھ اللہ کی قدر پر قدرت وحول کا ادعاء کیا وہ نہ عالم ہے اور نہ عابد! کیونکہ جس نے دعوی کیا کہ اسے اپنے نفس کے نفع پر یا اس سے دفعِ ضرر پر قدرت حاصل ہے اس نے افتراء باندھا اھ ملخصا، بقول ابن حجر حدیث کا اول حصہ ان کی مراد میں کافی ہے کیونکہ بخاری کا قصد یہ ہے کہ مذکورہ یہ صفات انسان میں اللہ کی تخلیق کے ساتھ ہیں، یہ نہیں کہ انسان اپنے فعل کے ساتھ ان کی تخلیق کرتا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ دنیا میں رزق آخرت میں مرزوق کے لئے حاصل درجہ کی مقدار پر نہیں ہوتا اور یہ کہ دنیا میں عطاء ومنع دنیوی سیاست کے بحسب ہوتا ہے تو آنجناب ایسے افراد کو عطا کرتے تھے جنہیں اگر نہ دیا جائے تو ان سے جزع وہلع کے صدور کا اندیشہ ہوتا اور جس کے صبر واحتمال اور ثوابِ آخرت پر قناعت پر وثوق ہوتا اسے کئی دفعہ محروم بھی کر دیتے،

یہ بھی ظاہر ہوا کہ حبِ عطاء اور بغضِ منع انسان کی جبلت میں ہے اور عاقبت میں غور کئے بغیر اس کے انکار کی طرف اسراع بھی مگر جنہیں اللہ اس سے باز رکھے

یہ بھی ظاہر ہوا کہ نہ دینا کبھی ممنوع کی نسبت بہتر ہوتا ہے جیسے اللہ کا ارشاد ہے: (وَعَسٰىٓ اَنۡ تَكۡرَهُوۡا شَيۡـئًا وَّهُوَ خَيۡرٌ لَّـكُمۡ)[البقرة: ۲۱۶] اسی لئے صحابی نے کہا: (ما أُحِبُّ أنَّ لِي بتلك الكلمة حُمرَ النعم) بتلک میں باء بدلیت کیلئے ہے یعنی مجھے پسند نہیں کہ میرے لئے اس کلمہ کے بدلہ سرخ اونٹ ہوں کیونکہ صفتِ مذکورہ ان کی قوتِ ایمانی پر دال ہے جو ان کے لئے دخولِ جنت کا باعث بن سکتی ہے اور آخرت کا ثواب خیر اور ابقیٰ ہے، کسی سوئے ظن سے کام لینے کی وجہ سے اعتذار اور وضاحت کرنا بھی ثابت ہوا۔

- 50 باب ذِكْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَرِوَايَتِهِ عَنْ رَبِّهِ (قدسی احادیث)

محتمل ہے کہ جملہ اولی محذوفۃ المفعول ہو اور تقدیر ہو: (ذکر النبی ﷺ ربه) اور یہ بھی محتمل ہے کہ ذکر تحدیث کے معنی کو متضمن ہو تو (عن) کے ساتھ اسے متعدی کیا تو قولہ (عن ربه) ذکر اور روایت دونوں کے ساتھ متعلق ہو، اسے کتاب خلق افعال العباد میں ان الفاظ کے ساتھ مترجم کیا: (ما کان النبی ﷺ یذکر ویروی عن ربه) یہ اوضح ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس باب کا معنی یہ ہے کہ نبی اکرم نے سنت بھی اپنے رب سے روایت کی ہے جیسا کہ قرآن کو کیا، بقول ابن حجر بظاہر ان کی مراد کلام اللہ سے مراد کی تفسیر میں اپنے موقف کی صحت ثابت کرنا ہے جیسا کہ اس پر تنبیہ گزری، اسکے تحت پانچ احادیث لائے ہیں۔

علامہ انور باب (ذکر النبی ﷺ وروایته عن ربه) کے تحت لکھتے ہیں یہاں دو امور ہیں ایک نبی اکرم سے (صادر) امر اور دوسرا اللہ تعالیٰ کی جناب سے متعلق ہے جس کے ساتھ فعلِ نبوی متعلق ہے۔

- 7536حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ حَدَّثَنَا أَبُو زَيْدٍ سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ الْهَرَوِيُّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ قَالَ إِذَا تَقَرَّبَ الْعَبْدُ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا وَإِذَا أَتَانِي مَشْيًا أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً

ترجمہ: حضرت انس کہتے ہیں نبی اکرم نے اللہ تعالیٰ سے روایت بیان کی کہ وہ کہتا ہے اگر انسان میری طرف ایک بالشت آتا ہے تو میں اس کی طرف ایک گز جاتا ہوں اور اگر وہ میری طرف ایک گز آتا ہے تو میں اس کی طرف دو گز جاتا ہوں اور جو میری طرف چل کر آہستہ آہستہ آتا ہے تو میں اس کی طرف دوڑ کر جاتا ہوں۔

شیخ بخاری ابو یحیی بغدادی ہیں جو صاعقہ کے لقب سے معروف تھے ابو زید بھی شیوخ بخاری میں سے ہیں، اواخر الحج کے باب (إذا رأى المحرمون صيداً) میں بلا واسطہ ان سے روایت نقل کی تھی اسی طرح غزوۃ الحدیبیہ میں بھی۔ (عن أنس عن النبی) یہ قتادہ کی روایت ہے سلیمان تیمی نے ان کی مخالفت کی جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے تو (عن أنس عن أبی هريرة) ذکر کیا تو اول مرسلِ صحابی ہے۔ (یرویه عن ربه الخ) اسماعیلی کی محمد بن جعفر اور حجاج بن محمد (کلاهما عن شعبة سمعت قتادة یحدث عن أنس) کے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (قال ربکم) طیالسی کی شعبہ سے روایت میں اور ان کے طریق

سے ابونعیم نے تخریج کیا، ہے: (یقول اللہ) بقول اسماعیلی (قال ربکم)اور (یرویه عن ربه) معنی میں برابر ہیں۔

(إلی شبرا) اسماعیلی کے ہاں (منی) بھی ہے، طیالسی کی روایت میں ہے: (إن تقرب منی عبدی) یہاں اصل (من) کا اتیان ہے لیکن (إلی) کا استعمال معنائے انتہاء کا فائدہ دیتا ہے لہذا یہ ابلغ ہے۔ (وإذا تقرب إلی) کشمیہنی کے نسخہ میں اور اسماعیلی اور طیالسی کے ہاں (منی) ہے۔ (وإذا أتانی یمشی الخ) روایتِ طیالسی میں (وإذا أتانی الخ) واقع نہیں، ابن بطال کہتے ہیں اللہ تعالی نے اپنے آپ کا یہ وصف کیا کہ وہ اپنے بندے کے قریب ہوتا ہے اور بندے کا اپنی طرف تقرب کے ساتھ وصف بیان کیا اور اسے اتیان و ہرولہ کے ساتھ متصف کیا اور یہ سب حقیقت ومجاز (دونوں) کو محتمل ہے تو حقیقت پر اسے محمول کرنا قطعِ مسافات اور اجسام کے تدانی (یعنی باہم قرب) کو مقتضی ہے اور یہ اللہ تعالی کے حق میں محال ہے، تو جب حقیقت یہاں محال ہے تو مجاز متعین ہوا کلامِ عرب میں اسکے مشہور اور عام استعمال کی وجہ سے تو عبد کا اللہ تعالیٰ کی طرف ذراعا وصف اور اسکا اتیان ومشی اپنی طاعت پر اس کی اِثابت اور اپنی رحمت سے اسکے تقرب سے عبارت ہے تو: (أتیته هرولة) کا معنی ہوا: (أتاهُ ثوابی مُسْرِعاً)(یعنی میرا ثواب اسے سرعت سے ملا) (یہاں محشی لکھتے ہیں واجب یہ ہے کہ اس سب کا حقیقت پر اللہ تعالی کیلئے اثبات کیا جائے اس طور جو اللہ کی ذات کے لائق ہو اور اس کی صور و کیفیات کی کھوج نہ لگائی جائے تو ہم ایمان رکھتے ہیں اس سب کے ساتھ جو اللہ سے اس کی صفات کی بابت وارد ہے اللہ کی مراد کے مطابق، اسی طرح جو رسول اکرم سے اس ضمن میں وارد ہے رسول اللہ کی مراد کے مطابق تو ہم بندے سے اللہ کے دنو اور قرب کو مانتے ہیں اس کے آسمانوں کے اوپر علو کے باوجود اور اسکی حقیقت کو اللہ سبحانہ کے عالم کی طرف سونپتے ہیں کیونکہ ہماری عقول اسکے ادراک سے قاصر ہیں بلکہ محوِ حیرت ہیں تو اسکے اور اسکے امثال میں واجب اس پر ایمان لانا اور بلاتمثیل وتشبیہ اس کا اثبات کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ہر شئ میں اسکی خلق سے مشابہت سے تنزیہہ کرنا کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے آپکا اور اپنی صفات کا اعلم ہے کسی کیلئے روا نہیں کہ اپنی فہمِ ناقص کی وجہ سے اس کی تعطیل کرے)

(راقم محشی کے اس تبصرہ پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر ہم پر اس قسم کے کل مباحث میں ہمیشہ توقف وتفویض کی روش اختیار کریں گے تو پڑھے لکھے غیر مسلموں کے سامنے گویا اسلام کو پیچیدہ دین اور معمہ بنا کر پیش کریں گے جس کی کثیر اشیاء سے ہم بھی واقف نہیں اور نہ ان کی تشریح کر سکتے ہیں لہذا التقریبِ اَفہام کیلئے اس طرح کی تاویلات میں کوئی حرج نہیں، ہاں قطعیت کے ساتھ یہی متعین نہیں کر سکتے، اگر ہر مسئلہ میں خاموش رہیں تو دوسروں کو کیسے مطمئن کر سکتے ہیں)

طبری سے منقول ہے کہ قلیل طاعت کو شبر کے ساتھ اور دوگنی چوگنی عزت وکرامت اور ثواب کو ذراع کے ساتھ ممثل کیا تو اسے اپنی مبلغِ کرامت کی دلیل بنایا ان کیلئے جو اس کی اطاعت پر مدمن (یعنی عادی) ہوں اور باور کرایا کہ اس کے عمل کا اسکے لئے ثواب اسکے عمل سے بڑھ کر ہے، ابن تین لکھتے ہیں یہاں قرب اس آیت میں مذکور کی نظیر پر ہے: (فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰى)[النجم: ۹] تو اس سے مراد قربِ رتبہ اور توفیرِ کرامت ہے اور ہرولہ عبد سے اللہ کی رضا، اس کی طرف سرعتِ رحمت اور تضعیفِ اجر کا کنایہ ہے، کہتے ہیں ہرولہ تیز رفتاری سے چلنے کو کہتے ہیں، صاحب المشارق کہتے ہیں حدیث میں مذکور سے مراد اللہ تعالی کی بندے کیلئے توبہ کی سرعتِ قبولیت یا اپنی اطاعت کی تیسیر اور اس پر اسکی تقویت اور اسکی تمامِ ہدایت وتوفیق ہے اور اللہ ہی اس کی مراد کا اعلم ہے!

راغب کہتے ہیں بندے کا اللہ سے قرب ان کثیر صفات کے ساتھ اتصاف ہے جن کی بابت صحیح ہے کہ اللہ کو ان کے ساتھ موصوف کیا جائے اگرچہ اس حد پر نہیں جو اللہ کے شایانِ شان ہے جیسے حکمت، علم، حلم اور رحمت وغیرہا اور یہ سب جہل، طیش اور غضب وغیرہا معنوی قاذورات (یعنی گندگیوں) کے ازالہ سے حاصل ہوتا ہے طاقتِ بشر کے بقدر اور یہ روحانی قرب ہے نہ کہ بدنی اور یہی قولہ: (إذا تقرب العبد منی شبرا الخ) سے مراد ہے۔

شاہ ولی اللہ (یرویه عن ربه) کے بارہ میں لکھتے ہیں تو کلام اللہ مروی اور نبی پاک کی زبان کے ساتھ مذکور ہے۔

- 7537حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى عَنِ التَّيْمِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ رُبَّمَا ذَكَرَ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا تَقَرَّبَ الْعَبْدُ مِنِّي شِبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا وَإِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا أَوْ بُوعًا .

طرفاه 7405، - 7505 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

7537م -وَقَالَ مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي سَمِعْتُ أَنَسًا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ

یحی سے قطان اور تیمی سے مراد سلیمان بن طرخان ہیں۔(ربما ذکر النبی ﷺ قال إذا تقرب الخ)سب کے ہاں یہی ہے اس میں اللہ سے روایت (کا ذکر موجود) نہیں، اسماعیلی نے بھی محمد بن خلاد عن قطان سے یہی نقل کیا اسے انہوں نے محمد بن ابو بکر مقدمی عن یحی سے روایت کرتے ہوئے (عن أبی هریرة ذکر النبی ﷺ قال قال الله عزوجل) کے الفاظ ذکر کئے، مسلم نے بھی محمد بن بشار حدثنا یحی وھو ابن سعید و ابن ابی عدی کلاھما عن سلیمان سے (عن أبی هریرة عن النبی ﷺ قال قال الله) کے الفاظ سے تخریج کیا۔

(أو بوعا) اس میں شک کے ساتھ ہے اسی طرح مسلم اور اسماعیلی کی روایتوں میں بھی، باب (ویحذر کم الله نفسه) میں بغیر شک کے ابو صالح عن ابو ہریرہ کی روایت سے گزری وہاں یہ الفاظ تھے: (عن أبی هریرة قال قال النبی ﷺ یقول الله أنا عند ظن عبدی بی) تو یہی حدیث ذکر کی، ہرولہ کا ذکر ابو ذر کی حدیث میں بھی ہے جس کے شروع میں ہے: (یقول الله تعالی من عمل حسنة فجزاؤہ عَشْرُ أمثالها) آگے کہا: (وَمَنْ تَقَرَّبَ إلیه شبرا) آخر میں ہے: (ومن أتانی یمشی أَتَیْتُهُ هَرْوَلة ومن أتانی بقراب الأرض خطیئة لم یشرك بی شیئا جَعَلْتُهَا له مغفرة) (یعنی اگر زمین بھر کر کسی کے گناہ بھی ہوں بشرطے کہ ان میں شرک نہیں تو اگر یہ میری بارگاہ میں آئے تو اسے معاف کردوں) اسے مسلم نے تخریج کیا، خطابی کہتے ہیں باع معروف ہے اور وہ (قدر مَدِّ الیدین) ہے (یعنی بازو پھیلانے جتنی مقدار) جہاں تک بوع تو وہ (باع یبوع) کا مصدر ہے! کہتے ہیں محتمل ہے کہ باء کی پیش کے ساتھ ہو، باع کی جمع جیسے دار/ دُور، نووی نے غرابت کا مظاہرہ کیا جب کہا باع، بَوع اور بُوع سب ہم معنی ہیں تو اگر ان کی مراد وہ جو خطابی نے کہا تو فبہا وگرنہ کسی نے تصریح نہیں کی کہ بوع اور باع ہم معنی ہیں بقول باجی باع (طول ذراعَیِ الإنسان و عَضُدَیْهِ وعرض صدره) (یعنی انسان کے دونوں بازو اگر پھیلے ہوں تو جو سینے سمیت اس کی چوڑائی بنتی ہے) اور یہ چار گز کی مقدار ہے اور حیوانات کی نسبت ان کی چاروں ٹانگوں کے قدم بھرنے جتنی مقدار! مسلم نے اپنی مذکورہ

روایت میں یہ زیادت بھی کی: (وإذا أتاني يمشي أتيته هرولة) ابن ابو عدی کی سلیمان تیمی سے روایت میں اسماعیلی کے ہاں ہے:(و إذا تقرب مني بوعا أتيته هرولة)۔

(وقال معتمر) ابن سلیمان تیمی مذکور، اس تعلیق کے ساتھ حدیثِ قدسی ہونے کی تصریح کا بیان ہے اسے مسلم وغیرہ نے معتمر کی روایت سے موصول کیا آگے اس کا ذکر ہوگا۔(عن أبي هريرة عن ربه) ابوذر کی سرخسی اور کشمیہنی سے روایتِ جامع بخاری میں(عن النبي) کا واسطہ ساقط ہوا، مستملی اور باقیوں کے ہاں یہ ثابت ہے، عیاض اصیلی سے ناقل ہیں کہ فربری کی کتاب میں(عن النبي) مذکورنہیں، عبدوس نے اسے ملحق کر دیا، بقول ابن حجر مسلم کی محمد بن عبد الاعلی عن معتمر سے روایت میں یہ ثابت ہے، اسکا سیاق نقل نہیں کیا بلکہ محمد بن بشار کی روایت پر اسکا احالہ کر دیا، اسے اسماعیلی نے قاسم بن زکریا عن محمد بن عبد الاعلی سے نقل کیا اور اسکے سیاق میں کہا: (عن أبيه حدثني أنس أن أبا هريرة حدثه عن النبي ﷺ أنه حدثه عن ربه تبارك تعالىٰ) اسے ابونعیم نے اسحاق بن ابراہیم الشہید حدثنا المعتمر عن ابیہ عن انس عن ابی ہریرۃ (قال قال رسول الله فيما يروى عن ربه عز وجل) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، صحیح ابن حبان میں حسن بن سفیان حدثنا محمد بن المتوکل العسقلانی حدثنا معتمر بن سلیمان حدثنی ابی اخبرنی انس بن مالک عن ابی ہریرۃ (قال قال رسول الله ﷺ قال الله عز وجل) کے الفاظ سے نقل کیا اور اس میں بغیر شک کے (باعا) ہے اس کے آخر میں ہے: (أتيته هرولة) یہ زیادت بھی کی: (و إنْ هَرْوَلَ سَعَيْتُ إليه والله أَسْرَعُ بالمغفرة) (اسرع بالمغفرت سے ان بطال وغیرہ کی ذکر کردہ تاویل کی تائید ہوئی) برقانی اپنی مستخرج میں حسن بن سفیان کے طریق سے اسکی تخریج کے بعد لکھتے ہیں یہ زیادت میں نے ان کے غیر کی حدیث میں نہیں پائی یعنی محمد بن متوکل اور وہ صدوق عارف بالحدیث ہیں البتہ ان کے ہاں غرائب واَفراد ہیں اور یہ ابوداود کے سنن میں شیوخ میں سے ہیں، اس کے معنی کی بابت قول جوگزرا

خطابی کہتے ہیں ثواب کی مضاعفت کے بارہ میں کہا جاتا ہے (یعنی بطور محاورہ): (مَنْ أَقْبَلَ نَحْوَ آخَرَ قَدْرَ شِبْرٍ فاستقبله بقدر ذراع) (یعنی جو بالشت بھر دوسرے کی طرف آگے بڑھا اس نے بازو بھر آگے بڑھ کر اسکا استقبال کیا) کہتے ہیں یہ معنی ہونا بھی محتمل ہے کہ اسے ایسے اعمال کی توفیق دیتا ہے جو اسے اللہ سے قریب کرنے والے ہوں، کرمانی کہتے ہیں جب ان اشیاء کے اللہ کے حق میں استحالت پر براہین قائم ہیں تو یہ معنی کرنا واجب ہے کہ جو میری طرف قلیل طاعت (یعنی عمل) کے ساتھ متقرب ہوا میں اسے ثوابِ کثیر کے ساتھ مجازات دوں گا اور جتنا وہ طاعت میں بڑھے گا میں ثواب میں زیادت کروں گا اور اگر اسکے اتیان بالطاعت کی کیفیت بطریق الثانی ہے تو میرے اتیان بالثواب کی کیفیت بطریق الاسراع ہے! حاصل یہ کہ ثواب کیف وکم کے لحاظ سے عمل پر راجح ہے اور قرب و ہرولہ کے الفاظ علی سبیل المشاکلت مجاز ہیں یا یہ استعارہ ہے یا اسکے لوازم مراد ہیں۔

- 7538حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّكُمْ قَالَ لِكُلِّ عَمَلٍ كَفَّارَةٌ وَالصَّوْمُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ .

أطرافه 1894، 1904، 5927، - 7492 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

محمد بن زیاد سے مراد جمحی ہیں۔(والصوم لی الخ) محمد بن جعفر یعنی غندر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:(لکل عمل کفارة إلا الصوم فإنه لی ا لخ) اسے احمد نے ان سے نقل کیا اور اسماعیلی نے اسے غندر، علی بن ابوالجعد اور عبدالرحمٰن بن مہدی عن شعبہ کے طرق سے (لکل عمل کفارة) کے لفظ سے نقل کیا، کتاب الصیام میں اسکی شرح گزری۔

علامہ انور (لکل عمل کفارة والصوم لی الخ)مصنف نے لفظِ عمل کو مد نظر رکھا اور یہ لفظ بخاری نے صرف اسی جگہ ہی تخریج کیا ہے تو اس کے بیانِ معنی کے وقت اسے پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

- 7539حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ قَالَ لَا يَنْبَغِي لِعَبْدٍ أَنْ يَقُولَ إِنَّهُ خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى وَنَسَبَهُ إِلَى أَبِيهِ .

أطرافه 3395، 3413، - 4630 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص: ۱۰۵)

ابو عالیہ کا نام رفیع ریاحی ہے، سعید سے مراد ابن ابوعروبہ ہیں، سیاق سعید کا ہے یہ احادیث الانبیاء کے باب (ترجمة یونس) میں حفص بن عمر سے یہاں مذکور سند کے ساتھ گزری اور نبی اکرم سے اسکے الفاظ ہیں:(ما ینبغی لعبد) الخ اسے تفسیر سورۃ انعام میں عبدالرحمٰن بن مہدی عن شعبہ سے بھی اسی طرح نقل کیا اور اس میں ابن عباس سے تصریحِ تحدیث کی، اس میں ہے:(عن أبی العالیة حدثنی ابن عم نبیکم یعنی ابن عباس) ابو داود حفص بن عمر عن شعبہ سے اسکی تخریج کے بعد لکھتے ہیں قتادہ نے ابوعالیہ سے صرف تین احادیث ہی سنی ہیں ۔ایک جگہ چار لکھا۔ اور یہ ان میں سے ایک ہے بقول ابن حجر اسے مسلم نے محمد بن جعفر غندر عن شعبہ عن قتادہ سے (سمعت أبا العالیة) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے اسماعیلی نے بھی عبدالرحمٰن بن مہدی عن شعبہ سے اسے نقل کیا، شعبہ سے اسکے کسی طریق میں (عن ربه) یا(عن الله) نہیں دیکھا تفسیر سورۃ انبیاء کے آخر میں ابن مسعود اور ابو ہریرہ سے بھی اسی طرح گزری، اس میں بھی(عن ربه) مذکور نہیں ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ اکثر طرق میں(فیما یروی عن ربه) موجود نہیں تو اگر یہ محفوظ ہے تو یہ الفاظ نبی اکرم کے سوا کسی اور کے ہیں اور اسی پر کلام منقول ہے جیسا کہ احادیث الانبیاء میں گزری اور یہ وارد ہے چاہے روایت میں(عن ربه) ہو یا نہ ہو بخلاف اس کے جس کی ان کی کلام موہم ہے۔

- 7540حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي سُرَيْجٍ أَخْبَرَنَا شَبَابَةُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ الْمُزَنِيِّ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الْفَتْحِ عَلَى نَاقَةٍ لَهُ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفَتْحِ أَوْ مِنْ سُورَةِ الْفَتْحِ قَالَ فَرَجَّعَ فِيهَا قَالَ ثُمَّ قَرَأَ مُعَاوِيَةُ يَحْكِي قِرَاءَ ةَ ابْنِ مُغَفَّلٍ وَقَالَ لَوْلَا أَنْ يَجْتَمِعَ النَّاسُ عَلَيْكُمْ لَرَجَّعْتُ كَمَا رَجَّعَ ابْنُ مُغَفَّلٍ يَحْكِي النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ لِمُعَاوِيَةَ كَيْفَ كَانَ تَرْجِيعُهُ؟ قَالَ آ آ آ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ .

أطرافه 4281، 4835، 5034، - 5047 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۶،ص:۳۰۹)

(أحمد بن أبی سریج) یہ احمد بن عمر ہیں بعض نے کہا یہ ابو سریج کا نام ہے اور بعض کے مطابق ابو سریج احمد کے دادا تھے،

احمد کی کنیت ابوجعفر تھی۔ (عبدالله بن مغفل) حجاج بن منہال کی شعبہ سے روایت میں (أخبرني أبو إياس) ہے، یہ معاویہ بن قرۃ ہیں، اس میں ہے: (سمعت عبد الله بن المغفل) یہ فضائل القرآن میں گزری۔ (أو من سورة الخ) حجاج کے ہاں بغیر شک کے (سورة الفتح) ہے۔(فرجع الصوت) تشدیدِ جیم کے ساتھ، ای (رَدَّدَ الصوت في الحلق والجهر بالقول مكرراً بعد خفائه) (یعنی حلق میں آواز دہرانا اور پہلے مدھم اور پھر آواز کو بلند کرنا) آدم عن شعبہ کی روایت میں ہے: (وهو يقرأ سورة الفتح أو من سورة الفتح قراءةً لَيِّنَةً يُرَجِّعُ فيها) اسے بھی فضائل القرآن میں نقل کیا۔

(ثم قرأ معاوية) یعنی ابن قرہ۔ (يحكي قراءة الخ) یہ شعبہ کی کلام ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ معاویہ نے ترجیع کے ساتھ قراءت کی، مسلم بن ابراہیم کی تفسیر سورۃ الفتح میں گزری شعبہ سے روایت میں سے تھا: (قال معاوية لو شئت أن أحكي لكم قراءته لفعلت) غزوۃ الفتح میں ابوولید عن شعبہ سے روایت میں تھا اگر میرے گرد لوگ اکٹھے نہ ہو جانے کا خدشہ ہوتا تو میں بھی ترجیع کرتا جیسے انہوں نے کی، اس کا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے ایسا نہ کیا اور یہی معتمد ہے، اول کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ بغیر ترجیع کے قراءت کی، اس کی دلیل آخر میں ان کا پوچھنا: (كيف كان ترجيعه) اسماعیلی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ شعبہ سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (قال معاوية لولا أن أخشى أن يجتمع عليكم الناس لَحَكَيْتُ لكم عن عبدالله بن مغفل ما حكى عن رسول الله ﷺ) ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے ترجیع اور یعنی دلوں کے لئے حسنِ صوت سے آراستہ الحانِ ملذذہ کے ساتھ قراءت کا جواز ثابت ہوا، (لولا أن يجتمع الناس) میں اشارہ ہے کہ ترجیع کے ساتھ تلاوتِ قرآن لوگوں کے نفوس کو اصغاء کی طرف لگاتی ہے اور انہیں اس طرف مائل کرتی ہے، ان کے قول (آآآ) یعنی ہمزہ کی مد اور سکون کے ساتھ، میں دلالت ہے کہ نبی اکرم اپنی قراءت میں مد و وقف کی مراعات کرتے تھے اھ، اس سب کی شرح فضائل القرآن کے باب (الترجيع) میں گزری، قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ هَزِّ راحلة (یعنی سواری کے ہلنے) کے وقت پیدا ہونے والی آواز کی حکایت ہو جیسے عموماً جانور کی نقل وحرکت کی وجہ سے سوار اگر بلند آواز سے کچھ گائے یا پڑھے تو اسکی آواز میں لرزش سی پیدا ہو جاتی ہے، ابن بطال کہتے ہیں ابن مغفل کی اس حدیث کو اس باب میں داخل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ آپ قرآن کو اپنے رب سے روایت کرتے ہیں، یہی کہا بقول کرمانی اللہ تعالی سے روایت اعم ہے کہ قرآن ہو یا اس کا غیر، بلاواسطہ اور بالواسطہ، اگرچہ متبادر یہ ہے کہ جو بلاواسطہ ہو۔

شاہ ولی اللہ (فرجع فيها الخ) کی بابت لکھتے ہیں تو قراءت میں ترجیع داخل ہوتی ہے اور یہ قراءت کی صفات میں سے ہے۔

51 - باب مَا يَجُوزُ مِنْ تَفْسِيرِ التَّوْرَاةِ وَغَيْرِهَا مِنْ كُتُبِ اللّٰهِ بِالْعَرَبِيَّةِ وَغَيْرِهَا

(کسی بھی زبان میں قرآن کی تفسیر لکھنا جائز ہے)

لِقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَىٰ ﴿ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾. (کیونکہ قرآن میں یہودیوں سے کہا اگر سچے ہو تو تورات لا کر سناؤ، ظاہر ہے عربوں کو عربی میں سنانے کو کہا)۔

علامہ انور باب (ما يجوز من تفسير التوراة الخ) کے تحت لکھتے ہیں تو قراءت اللہ تعالی کی طرف سے ہے اور اس

کی تفسیر افعالِ عباد میں سے ہے اسی طرح کتابت بھی تو کیا کوئی عاقل کہہ سکتا ہے کہ کتابت، تلاوت اور ان کے امثال اللہ تعالی کی صفات میں سے ہیں؟ لہذا وارد، مورد فعلِ عبد اور اللہ کی صفت کے مابین تفرقہ کرنا ضروری ہے، حنابلہ سے منسوب اس قول سے تعجب ہے کہ دفتین (یعنی مجلد قران) کے مابین جو ہے وہ بھی قدیم ہے۔

- 7541وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سُفْيَانَ بْنُ حَرْبٍ أَنَّ هِرَقْلَ دَعَا تَرْجُمَانَهُ ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَرَأَهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ وَ ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ الآيَةَ .

أطرافه 7، 51، 2681، 2804، 2941، 2978، 3174، 4553، 5980، 6260، 7196

(یعنی نبی پاک نے ہرقل کو خط میں لکھا اے اہلِ کتاب آؤ ہمارے تمہارے درمیان ایک کلمہ سواء کی طرف)۔

غیرِ ابوذر کے ہاں (التوراة) کے بعد (وغيرها من كتب الله) ہے اور یہ عطفِ عام علی خاص سے ہے۔ (بالعربية وغيرها) یعنی دیگر لغات سے، نسخہ کشمیہنی میں ہے: (بالعبرانية وغيرها) دونوں قابلِ توجیہ ہیں اللہ نے حکم دیا کہ عربوں پر اس کی قراءت کی جائے اور وہ عبرانی سے واقف نہ تھے تو اس کا قضیہ عربی کے ساتھ اس کی تعبیر کرنا ہے۔

(وقال ابن عباس) یہ ان کی طویل حدیث کا ایک طرف ہے جو بدء الوحی میں موصولاً گزری اور کئی اور جگہ بھی، اس کی شرح بدء الوحی اور تفسیر آل عمران میں گزری، اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ نبی اکرم نے ہرقل کو خط عربی زبان میں لکھا تھا جب کہ اس کی زبان رومی تھی تو اس میں اشعار ہے کہ اس نے اس خط کے مندرجات سے آگاہی پانے کے ضمن میں ترجمان پر اعتماد کیا، بخاری نے خلق افعال العباد میں قصہ ہرقل سے اپنے اس مطلوب کے لئے استدلال کیا ہے کہ قراءت فعلِ قاری ہے چنانچہ لکھتے ہیں نبی اکرم نے قیصر کو خط میں لکھا: (بسم الله الرحمن الرحيم) اور ترجمان نے یہ عبارت قیصر اور اس کے اصحاب پر پڑھی اور قراءتِ کفار بارے شک نہیں کہ یہ ان کے اعمال ہیں، جہاں تک مقروء ہے تو یہ اللہ کی کلام ہے جو مخلوق نہیں اور جو اصواتِ کفار اور ندائے مشرکین کے ساتھ قسم اٹھائے تو اس پر یمین منعقد نہ ہوگی بخلاف اس کے جس نے قرآن کے ساتھ قسم کھائی۔

شاہ ولی اللہ (دعا ترجمانه الخ) کی بابت لکھتے ہیں تو کلام (یعنی کلام الٰہی) مفسر و مترجم ہو سکتی ہے۔

- 7542حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَقْرَءُ ونَ التَّوْرَاةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لأَهْلِ الإِسْلاَمِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلاَ تُكَذِّبُوهُمْ وَ ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ ﴾ الآيَةَ .

طرفاه 4485، - 7362 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اسے اسی اسناد کے ساتھ تفسیر البقرة میں ذکر کیا تھا اسی طرح کتاب الاعتصام کے باب (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء) میں اور اس جگہ بھی اور یہ بخاری کے نوادر میں سے ہے کیونکہ عام طور پر وہ دو جگہ بھی ایک حدیث ایک سند کے ساتھ نقل نہیں

کرتے چہ جائے کہ تین جگہ ایک ہی سیاق کے ساتھ ایسا کریں بلکہ اگر ایسا کریں تو متن میں اختصار، اقتصار اور بالتمام اور سند میں وصل و تعلیق کے ساتھ سب اوجہ سے تصرف کر لیتے ہیں، اسی طرح رواۃ میں تصرف کر لیتے ہیں بایں طور کہ ایک راوی کی بجائے دوسرے کا سیاق ذکر کریں تو اس کے بحسب علی الاطلاق وہ حدیث مکرر نہیں ہوتی (یعنی سوفی صد) لہذا یہاں جو واقع ہوا وہ نادر مثال ہے، اکثر وہاں اس کا وقوع ہوتا ہے جہاں متن قصیر اور سند فرد ہو، اس کے بعض مباحث تفسیر سورہ البقرۃ میں گزر چکے ہیں بقول ابن بطال اس حدیث کے ساتھ ان حضرات نے استدلال کیا جو کہتے ہیں کہ فارسی میں قراءتِ قرآن جائز ہے، اس کی تائید اس امر سے کی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ جیسے انبیاء جو عرب نہ تھے، کی باتوں کو بلسانِ قرآن نقل کیا جو عربی مبین ہے اور اس فرمانِ خداوندی کے ساتھ : (لِأُنذِرَكُم بِهِ وَ مَنۢ بَلَغَ)[الأنعام : ۱۹] اور انذار اسی زبان میں ہوتا ہے جسے وہ سمجھتے ہوں تو ہر زبان والوں کی قراءت انہی کی زبان میں ہوگی تاکہ انذار واقع ہو! کہتے ہیں مانعین نے جواب دیا کہ انبیاء کرام نے نہیں نطق کیا مگر اس کے ساتھ جو اللہ نے ان سے قرآن میں ذکر کیا، یہ تسلیم لیکن جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے قول کو عربی زبان میں نقل کرے پھر ہم اس کی تلاوت کے ساتھ تعبد کریں، پھر ابن بطال نے اس بارہ میں اختلاف کا ذکر کیا کہ آیا اس کی نماز مجزئ ہوگی جس نے فارسی میں قراءت کر دی اور بعض کی رائے ذکر کی کہ عجز نہ کہ امکان کے وقت اس کا جواز ہے، عمومی بات کی اور طویل بحث کی، بظاہر تفصیل مدنظر رکھنا ہوگی تو اگر قاری بزبانِ عربی تلاوت پر قادر ہے تو اس کے لئے اس سے عدول جائز نہیں اور نہ اس کی نماز ہوگی اور اگر عاجز ہے اور اگرچہ خارج از نماز ہو تو اپنی زبان میں (یعنی ترجمہ کی) تلاوت کرنا ممتنع نہیں کیونکہ وہ معذور ہے اور اسے ضروری اوامر نواہی سے آگاہ ہونے کی ضرورت ہے اور اگر نماز کے اندر ہے تو شارع نے اس صورت میں اس کے لئے ایک بدل تجویز کیا ہے اور وہ ہے ذکر (وتسبیح) اور کوئی مسلمان ایسا نہیں جو کسی بھی کلمہ ذکر سے ناآشنا ہو، تو اس صورت میں کوئی بھی عربی زبان میں کلمہ ذکر بار بار پڑھ سکتا ہے تو یہ اس وقت تک مجزئ ہوگا جب تک وہ قرآن سیکھ نہیں لیتا، اس پر جو اسلام میں داخل ہوا یا اسلام قبول کرنا چاہا تو اس پر قرآن پڑھا گیا مگر ابھی وہ اس کی فہم کے قابل نہیں تو کوئی حرج نہیں کہ اسے ترجمہ کر کے سنا دیا جائے تاکہ اس کے احکام کی معرفت کر سکے اور تاکہ اس پر حجت قائم ہو تاکہ اس میں داخل ہو سکے

جہاں تک اس مسئلہ کے لئے اس حدیث سے استدلال اور وہ آپ کا قول : (إذا حدثكم أهل الكتاب) تو اگرچہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ ایسا وہ اپنی زبان میں کریں لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ عربی زبان میں مراد ہو لہذا یہ دلالت میں نص نہ ہوگی پھر اس باب میں اس حدیث کے ایراد سے مراد وہ نہیں جس کے ساتھ ابن بطال متشاغل ہوئے بلکہ مراد۔ جیسا کہ بیہقی نے کہا۔ یہ کہ اس میں دلیل ہے کہ اہل کتاب اگر اپنی کتاب کی عربی زبان میں تشریح کرنے کے ضمن میں صدق سے کام لیں تو یہ اس میں سے ہوگا جو علی طریق التعبیر ان پر نازل کیا گیا اور اللہ کی کلام واحد ہے جو اختلافِ لغات کے ساتھ مختلف نہیں ہوتی (یہاں محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ اللہ کی کلام متعدد ہے واحد نہیں تو تورات انجیل نہیں اور وہ قرآن نہیں جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے چنانچہ ان کے نزدیک سب منزل کلام اللہ ایک ہی معنی میں ہے اور امر عینِ نہی، خبر اور استفہام ہے! حق یہ ہے کہ اللہ کی کلام متنوع ہے تو اللہ کی حضرت آدمؑ کے لئے کلام حضرت موسیٰؑ اور حضرت محمدؐ کے لئے کلام کا غیر ہے اور تورات غیرِ انجیل اور غیرِ قرآن ہے لیکن حقیقۃً سبھی کلام اللہ ہیں اگرچہ کسی بھی زبان میں اس کی تلاوت کی جائے تو متلو اللہ کی کلام ہے جس کے ساتھ اس نے تکلم کیا اور اپنے رسول پر اسے نازل کیا)

تو جس بھی زبان میں پڑھی جائے وہ کلام اللہ ہے! پھر مجاہد سے آیت: (لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغ) میں نقل کیا کہ یعنی: (وَمَنْ أَسْلَمَ من العجم وغيرهم) (یعنی صرف آپ کے اہلِ زمانہ مراد نہ تھے بلکہ سب جو مسلمان ہوئے اور ہوں گے) بقول بیہقی جو عربی زبان سے واقف نہیں تو اگر اسے اس کا معنی اس کی زبان میں پہنچا تو یہی اس کی نسبت سے نذیر ہے، اس آیت پر تین ابواب قبل بحث گزری ہے۔

- 7543 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِرَجُلٍ وَامْرَأَةٍ مِنَ الْيَهُودِ قَدْ زَنَيَا فَقَالَ لِلْيَهُودِ مَا تَصْنَعُونَ بِهِمَا قَالُوا نُسَخِّمُ وُجُوهَهُمَا وَنُخْزِيهِمَا قَالَ ﴿ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ فَجَاءُ وا فَقَالُوا لِرَجُلٍ مِمَّنْ يَرْضَوْنَ يَا أَعْوَرُ اقْرَأْ فَقَرَأَ حَتَّى انْتَهَى عَلَى مَوْضِعٍ مِنْهَا فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ . قَالَ ارْفَعْ يَدَكَ فَرَفَعَ يَدَهُ فَإِذَا فِيهِ آيَةُ الرَّجْمِ تَلُوحُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ عَلَيْهِمَا الرَّجْمَ . وَلَكِنَّا نُكَاتِمُهُ بَيْنَنَا فَأَمَرَ بِهِمَا فَرُجِمَا فَرَأَيْتُهُ يُجَانِءُ عَلَيْهَا الْحِجَارَةَ .

أطرافه 1329، 3635، 4556، 6819، 6841، - 7332 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

کتاب الحدود میں اس کی شرح گزری سند میں اسماعیل سے ابن ابراہیم بن مقسم المعروف بابن علیہ اور ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔(يا أعور) نسخۂ کشمیہنی میں (یا) کے بغیر ہے تب یہ مجرور بالفتحہ ہے رجل کی صفت ، (يده عليها) یعنی آیتِ رجم پر! کشمیہنی کے ہاں (عليه) ہے ای (على الموضع) ۔ (قال ارفع يدك) قائل کو مبہم رکھا پہلے گزرا کہ یہ عبداللہ بن سلام تھے اور جس نے ہاتھ رکھا وہ عبداللہ بن صوریا تھا۔(نتكاتمه) ضمیر کا مرجع رجم ہے کشمیہنی کے ہاں ضمیر مونث ہے ای (الآية)۔

- 52 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ الْمَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مَعَ الْكِرَامِ الْبَرَرَةِ

(قرآن کا ماہر معزز فرشتوں کا ساتھی ہے)

وَ زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ (ایک فرمانِ نبوی: قرآن کو اپنے آوازوں کے ساتھ مزین کرو)

(الماهر) یعنی حاذق، یہاں مراد جودتِ تلاوت ہے حسنِ حفظ کے ساتھ ۔ (مع سفرة الكرام الخ) ابوذر کی غیرِ کشمیہنی سے نقلِ صحیح میں یہی عبارت ہے، انہوں نے (مع السفرة) کہا اکثر کے ہاں بھی یہی ہے اول موصوف کی اپنی صفت کی طرف اضافت سے ہے، سفرة کتبۃ ہیں، سافر کی جمع، کاتب کا ہم وزن ومعنی ، اور یہاں ان سے مراد جو لوحِ محفوظ سے اسے نقل کرتے ہیں تو کرام کے ساتھ ان کا وصف کیا گیا (المكرمين عند الله) اور بررة مطیع اور گناہوں سے مطہر، اصلِ حدیث کتاب التفسیر میں مسندا گزری ہے لیکن ان الفاظ کے ساتھ: (مثل الذي يقرأ القرآن وهو حافظ له مع السفرة الكرام البررة) اسے مسلم نے بھی زرارہ بن ابواوفی عن سعد بن ہشام عن عائشہ سے ان الفاظ کے ساتھ مرفوعاً تخریج کیا: (الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة) بقول قرطبی ماہر حاذق ہے اس کا اصل (الحذق بالسباحة) (یعنی تیراکی کا ماہر) ہے، ہروی نے یہ کہا مہارت بالقرآن سے مراد جودتِ حفظ اور جودتِ تلاوت بغیر اس

میں تردد لاحق ہوئے اس وجہ سے کہ اللہ نے اسے اس پر آسان کیا ہے جیسے فرشتوں پر کیا تو یہ حفظ و درجہ میں انہی کا مثل ہوا۔

(وزینوا القرآن بأصواتکم) یہ ان احادیث میں سے ہے جنہیں بخاری نے معلقا ذکر کیا اور صحیح کی کسی جگہ موصول نہ کیا اسے کتاب خلق افعال العباد میں عبدالرحمن بن عوسجہ عن براء سے نقل کیا ہے، اسے احمد، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ، دارمی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اسی طریق سے نقل کیا اس باب میں حضرت ابو ہریرہ سے بھی روایت ہے جسے ابن حبان نے نقل کیا اور ابن عباس سے بھی، اسے دارقطنی نے افراد میں حسن سند سے نقل کیا اور عبدالرحمن بن عوف سے بھی، اسے بزار نے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا اسی طرح فوائدِ عثمان بن سماک میں موقوفا ابن مسعود سے بھی یہ منقول ہے! ابن بطال کہتے ہیں (زینوا القرآن بأصواتکم) سے مراد مد د ترتیل اور مہارت فی القرآن سے مراد جودتِ حفظ کے ساتھ ساتھ جودتِ تلاوت ہے اس طور کہ نہ اٹکے اور نہ بھول لگے اور اس کی قراء ت اللہ کی تیسیر کے ساتھ سہل ہو جیسے کرام بررہ پر ہوئی، کہتے ہیں شائد بخاری نے احادیثِ باب کے ساتھ اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ماہر بالقرآن وہ جو اسکا حافظ ہے اور اچھی اور بلند آہنگ مطرب آواز سے اسے پڑھتا ہے اس طور کہ سامعین لذت محسوس کرتے ہیں اھ، بخاری کا قصد اس امر کا اثبات ہے کہ تلاوت انسان کا فعل ہے تو اس میں تزیین، تحسین اور تطریب داخل ہیں اور کبھی اس کے اضداد کے ساتھ اس کا وقوع ہوتا ہے اور یہ سب مراد پر دال ہے، اسی طرف ابن منیر نے اشارہ کیا لکھتے ہیں شارح نے ظن کیا کہ بخاری کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ تحسینِ صوت کے ساتھ قراء تِ قرآن جائز ہے، مگر یہ ان کی یہاں غرض نہیں دراصل ان کی غرض تلاوت کی تحسین، ترجیع، خفض، رفع اور احوالِ بشریہ کے ساتھ مقارنت کی طرف اشارہ ہے جیسے حضرت عائشہ کی ایک حدیث میں ہے: (یقرأ القرآن فی حجری و أنا حائض) تو یہ سب ثابت کرتا ہے کہ تلاوت قاری کا فعل ہے اور اس کے ساتھ متصف ہے وہ سب جس کے ساتھ افعال متصف ہوتے ہیں نیز زمانی اور مکانی ظروف کے ساتھ یہ متعلق ہے اھ، اس کی تائید خلق افعال العباد میں حضرت براء کی حدیث: (زینوا القرآن بأصواتکم) کے الفاظ سے ہوتی ہے

اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی معلق حدیث اور حضرت ابو موسی کی حدیث جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ان سے فرمایا: (یا أبا موسی لقد أُوتِیتَ مِنْ مَزَامِیرِ آل داؤد) اسے حضرت براء سے بھی نقل کیا، کہتے ہیں کہ ابو موسی کی قرات سنی تو فرمایا: (کأنّ هذا من أصوات آل داؤد) پھر لکھا اور کوئی شک نہیں کہ آل داؤد کی اصوات و نداء اللہ کی تخلیق ہیں کیونکہ کہا: (وَخَلَقَ كُلَّ شَیْءٍ) پھر حضرت عائشہ کی حدیث نقل کی کہ (الماهر بالقرآن مع السفرة) اور حضرت انس کی حدیث کہ ان سے نبی اکرم کی قراءت کے بارہ میں سوال ہوا تو کہا: (کان یمدُّ مدًّا) (یعنی الفاظ کو کھینچ کر اور پھیلا کر پڑھا کرتے تھے) اور قطبہ بن مالک کی روایت کہ نبی اکرم نے نمازِ فجر میں ان آیات کی قراءت کی: (وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِیدٌ)[ق: ۷] اور اپنی آواز کو مد کیا پھر لکھا تو نبی اکرم نے تبیین فرمائی کہ خلق کی اصوات اور ان کی قراءت باہم مختلف ہے بعض ان میں سے احسن، ازین، احلیٰ، ارتل اور امہر وغیرہ ہیں (تو اس سے دلیل ملی کہ یہ سب بندوں کے افعال اور مخلوق ہیں)۔

علامہ انور باب (زینوا القرآن بأصواتکم) کی بابت کہتے ہیں تو قرآن اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور جو صوت ہے وہ انسان کی طرف سے ہے وہی اس کی تزیین اور عدم تزیین کا متمکن ہے بخلاف کلام اللہ کے جو اس کی صوت کا مورد ہے وہ ان دونوں (

یعنی تزیین وعدم تزیین) سے عالی ومتعالی ہے۔

- 7544حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِنَبِيٍّ حَسَنِ الصَّوْتِ بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ

أطرافه 5023، 5024، - 7482 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

ابن ابو حازم سے مراد عبدالعزیز بن سلمہ بن دینار ہیں ان کے شیخ یزید، ابن الہاد ہیں محمد بن ابراہیم، تیمی ہیں اسکی طرف کتاب التوحید کے باب(و أسِرُّوا قولكم الخ) میں اشارہ گزرا۔

شاہ ولی اللہ (حسن الصوت الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں تو قرآن مصوت بہ، مجہور اور متلو بالالسن ہے(یعنی یہ سب قراءت کی صفات ہیں)۔

- 7545حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةُ بْنُ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الإِفْكِ مَا قَالُوا وَكُلٌّ حَدَّثَنِي طَائِفَةً مِنَ الْحَدِيثِ قَالَتْ فَاضْطَجَعْتُ عَلَى فِرَاشِي وَأَنَا حِينَئِذٍ أَعْلَمُ أَنِّي بَرِيئَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ يُبَرِّئُنِي وَلَكِنْ وَاللَّهِ مَا كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّ اللَّهَ يُنْزِلُ فِي شَأْنِي وَحْيًا يُتْلَى وَ لَشَأْنِي فِي نَفْسِي كَانَ أَحْقَرَ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ اللهُ فِيَّ بِأَمْرٍ يُتْلَى وَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُ وا بِالإِفْكِ ﴾ الْعَشْرَ الآيَاتِ كُلَّهَا.

أطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6662، 6679، 7369، 7370، 7500 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یونس سے مراد ابن یزید ہیں، یہ بطولہ مع الشرح تفسیر سورۃ النور میں گزری ہے اسے خلق افعال العباد میں کئی طرق کے ساتھ زہری سے تخریج کیا پھر کہا کہ ام المومنینؓ نے بیان کیا کہ یہ اللہ کی طرف سے انذار ہے اور لوگ اسے تلاوت کرتے ہیں پھر کئی آیات ذکر کیں جن میں ذکرِ تلاوت ہے پھر کہا تو اللہ تعالیٰ نے تبیین فرمائی کہ نبی اکرم اور آپ کے صحابہ کی طرف سے تلاوت ہے اور منجانب اللہ وحی ہے۔

- 7546حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ أُرَاهُ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ فِي الْعِشَاءِ ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ﴾فَمَا سَمِعْتُ أَحَدًا أَحْسَنَ صَوْتًا أَوْ قِرَاءَةً مِنْهُ .

أطرافه 767، 769، - 4952

ترجمہ: براء کہتے ہیں نبی پاک کو سنا کہ عشاء میں ﴿والتين والزيتون﴾ پڑھ رہے ہیں تو میں نے کسی کو آپ سے احسن آواز و

قراءت والانہیں سنا۔

(والتين) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے:(بالتِّينِ فما سَمِعْتُ أحداً أحسن صوتا أو قراء ة منه) اس کی شرح کتاب الصلاۃ میں گزری یہاں اس سے مراد نغمگی کے لحاظ سے اصوات کے باہمی فرق واختلاف کا بیان ہے۔

7547 - حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مُتَوَارِيًا بِمَكَّةَ وَكَانَ يَرْفَعُ صَوْتَهُ فَإِذَا سَمِعَ الْمُشْرِكُونَ سَبُّوا الْقُرْآنَ وَمَنْ جَاءَ بِهِ فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِنَبِيِّهِ ﴿ وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا ﴾.

أطرافه 4722، 7490، - 7525 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ تفسیر بنی اسرائیل میں گزری، یہاں مراد جہر و اسرار کے ساتھ اصوات کے فرق وتفاوت کا بیان ہے۔

7548 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ لَهُ إِنِّي أَرَاكَ تُحِبُّ الْغَنَمَ وَالْبَادِيَةَ فَإِذَا كُنْتَ فِي غَنَمِكَ أَوْ بَادِيَتِكَ فَأَذَّنْتَ لِلصَّلاَةِ فَارْفَعْ صَوْتَكَ بِالنِّدَاءِ فَإِنَّهُ لاَ يَسْمَعُ مَدَى صَوْتِ الْمُؤَذِّنِ جِنٌّ وَلاَ إِنْسٌ وَلاَ شَىْءٌ إِلاَّ شَهِدَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

طرفاه 609، - 3296 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۷۶۳)

کتاب الاذان میں یہ مشروحا گزری! رفع وخفض کی جہت سے اختلافِ اصوات کا بیان مقصود ہے کرمانی کہتے ہیں وجہِ مناسبت یہ ہے کہ قرآن کے ساتھ رفعِ اصوات احق بالشہادت ہے۔

7549 - حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أُمِّهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَرَأْسُهُ فِي حَجْرِي وَأَنَا حَائِضٌ .

طرفه - 297

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں کئی دفعہ نبی پاک میری گود میں سر رکھے قرآن کی تلاوت کیا کرتے تھے اور میں حائضہ ہوتی۔

سفیان سے ثوری اور منصور سے مراد ابن عبدالرحمٰن شیبی ہیں ان کی والدہ صفیہ بنت شیبہ صغار صحابہ میں سے ہیں۔ (ورأسه في حجري وأنا حائض) اس کی شرح کتاب الحیض میں گزری، ابن منیر کی کلام سے اس کے ساتھ مراد کا بیان گزرا اس سے بابِ ہذا کے ساتھ اس کی مناسبت ظاہر ہے۔

53 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾

(قرآن آسانی سے جتنا پڑھ سکو پڑھو)

(ما تیسر منه) غیر کشمیہنی کے ہاں (من القرآن) ہے، سورت میں دونوں لفظ موجود ہیں اور قراءت سے مراد نماز ہے کیونکہ قراءت اس کا رکن ہے (تو جزو بول کر کل مراد لیا)۔

مولانا انور باب (فاقرؤوا ما تیسر من القرآن) کی بابت کہتے ہیں یہ ترجمہ اپنی سب نظراء کے ساتھ وارد اور مورد کے مابین تفرقہ کے اثبات و بیان میں ہے تو قرآن اللہ کی جانب سے ہے جبکہ قراءت فعلِ عبد ہے اسی طرح تیسیر اللہ سے ہے اور اس کا فعل ہے اور قرآن اس کے فعل کا مورد ہے، یہی معنی ہے (ولَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ) کا۔

- 7550حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَبْدٍ الْقَارِيَّ حَدَّثَاهُ أَنَّهُمَا سَمِعَا عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَ تِهِ فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُقْرِئْنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَكِدْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلاَةِ فَتَصَبَّرْتُ حَتَّى سَلَّمَ فَلَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ فَقُلْتُ مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُ قَالَ أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ كَذَبْتَ أَقْرَأَنِيهَا عَلَى غَيْرِ مَا قَرَأْتَ فَانْطَلَقْتُ بِهِ أَقُودُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقْرِئْنِيهَا فَقَالَ أَرْسِلْهُ اقْرَأْ يَا هِشَامُ فَقَرَأَ الْقِرَاءَ ةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اقْرَأْ يَا عُمَرُ فَقَرَأْتُ الَّتِي أَقْرَأَنِي فَقَالَ كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ .

أطرافه 2419، 4992، 5041، - 6936 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص:۶۰۷)

فضائل القرآن میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (ما تیسر منه) ضمیر کا مرجع قرآن ہے اور حدیث میں متیسر منہ سے مراد وہ نہیں جو اسکے ساتھ آیت میں مراد ہے کیونکہ آیت میں قلت و کثرت کی نسبت سے تیسیر مراد ہے جب کہ حدیث میں کیفیت (یعنی قراءت) اس ترجمہ اور اس کی احادیث کی سابقہ ابواب کے ساتھ مناسبت کیفیت میں تفاوت کی جہت سے ہے اور قراءت کی قاری کے لئے نسبت کی جہت سے۔

شاہ ولی اللہ (كذلك أنزلت الخ) کی بابت لکھتے ہیں تو قراءت بندوں کی طرف منسوب اور ان کے اختلافِ حال کے ساتھ مختلف ہو جاتی ہے۔

- 54باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ ﴾ (قرآن فہمی مشکل کام نہیں)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ يُقَالُ مُيَسَّرٌ مُهَيَّأٌ وَقَالَ مَطَرٌ الْوَرَّاقُ ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ﴾ قَالَ هَلْ مِنْ طَالِبِ عِلْمٍ فَيُعَانَ عَلَيْهِ (نبی پاک نے فرمایا ہر ایک کی تقدیر میں جو لکھا ہے اسے اس کیلئے میسر کر دیا گیا ہے، بقول مطر وراق قرآن فہمی اسی کیلئے آسان ہے جو اسکا طالب ہے)

(ولقد يسرنا القرآن الخ) اذکار اور اتعاظ، بعض نے حفظ کہا اور یہی قولِ مجاہد کا مقتضا ہے۔ (وقال النبی ﷺ كُلٌّ ميسر الخ) اسے باب میں حضرت علی سے موصول کیا۔ (هَوَّنَّاهُ عليك) غیر ابوذر کے ہاں: (هَوَّنَّا قراء ته عليك) ہے، یہ ہاء اور واؤ کی زبر اور تشدید نون کے ساتھ تہوین سے، اسے فریابی نے ورقاء عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے قولہ تعالیٰ (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ) کی تفسیر میں نقل کیا، ابن بطال کہتے ہیں تیسیر قرآن کا مطلب ہے قاری کی زباں پر اس کی تسہیل تاکہ اس کی قراءت کی طرف اسراع ہو تو کئی دفعہ سبقتِ لسانی سے حروف آگے پیچھے ہو سکتے ہیں یا کھائے جاسکتے ہیں اھ، بقول ابن حجر اس کا دخول فی المراد سخت محلِ نظر ہے۔

(وقال مطر الخ) یہ تعلیق ابوذر کی اکیلے کشمیہنی سے نقلِ بخاری میں ہے، جرجانی کی فربری سے روایت میں بھی یہ ثابت ہے، اسے فریابی نے ضمرہ بن زمعہ عن عبداللہ بن شوذب عن مطر سے موصول کیا اسے ابوبکر بن ابوعاصم نے کتاب العلم میں ضمرہ کے طریق سے نقل کیا۔ بقول شاہ ولی اللہ تو قرآن مہدیٰ، قراءت اور دیگر اعمال کی مانند میسر ہے۔

- 7551حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ قَالَ يَزِيدُ حَدَّثَنِي مُطَرِّفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عِمْرَانَ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِيمَا يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ قَالَ كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ .

طرفه - 6596 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۶۷۰)

یہ کتاب القدر میں گزری ایک حدیث کا اختصار ہے وہیں اس کی شرح گزری، عبدالوارث کے شیخ یزید رشک کے لقب سے معروف تھے وہاں یہ (حدثنا يزيد الرشك) کے لفظ سے گزری۔

- 7552حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُورٍ وَالْأَعْمَشِ سَمِعَا سَعْدَ بْنَ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ فِي جِنَازَةٍ فَأَخَذَ عُودًا فَجَعَلَ يَنْكُتُ فِي الْأَرْضِ فَقَالَ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ أَوْ مِنَ الْجَنَّةِ قَالُوا أَلَا نَتَّكِلُ قَالَ اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴾ .الآيَةَ

أطرافه 1362، 4945، 4946، 4947، 4948، 4949، 6217، - 6605 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۲۶۰)

اس کی بھی وہیں شرح ہوئی، ابن ابوجمرہ باب (كلام الله مع أهل الجنة) میں لکھتے ہیں اس میں اللہ تعالیٰ کی اہلِ جنت کو ندا (کا ذکر ثابت) ہے اور یہ ان کے جواب: (لبيك و سعديك) کے قرینہ سے اسی طرح (هل رضيتم) اور ان کے قول (وما لنا لا نرضى) وغیرہ عبارات سے تو یہ سب دال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے کلام کی اور اس کی کلام قدیم، ازلی اور میسر بلغۃ العرب ہے، اس کی کیفیت زیرِ بحث لانا ممنوع ہے اور ہم محدث میں حلول کے قائل نہیں اور یہ حروف ہیں اور نہ یہ کہ اس پر دال ہے اور وہ موجود نہیں بلکہ اس اِمر پر ایمان ہے کہ وہ منزل، حق، لغتِ عرب میں میسر اور صدق ہے! کرمانی کہتے ہیں حاصلِ کلام یہ ہے کہ انہوں

نے کہا جب ہر امر مقدر ہے تو کیوں نہ ہم عمل کی مشقت ترک کر دیں جس کے وجہ سے تسمیہ بالتکلیف ہوا، حاصلِ جواب یہ ہے کہ ہر جو کسی شیٔ کے لئے پیدا کیا گیا وہ اس کی ادائیگی کے لئے میسر کیا گیا ہے اور لہذا جب یہ تیسیر حاصل ہے تو مشقت کیسی؟ خطابی کہتے ہیں انہوں نے تقدیرِ سابق کو ترکِ عمل کی حجت بنالینے کا ارادہ کیا تو آپ نے خبر دی کہ یہاں جو دو امر ہیں جن کا ایک دوسرے کو باطل نہیں کرتا: ایک باطن اور یہ جس کا حکمِ ربوبیت مقتضی ہے اور دوسرا ظاہر اور یہ حقِ عبودیت کے ساتھ نسمہ لازمہ ہے اور وہ انجام کی علامت ہے تو ان کے لئے تبیین کی کہ فی العاجل کا اثر فی الآجل ظاہر ہوتا ہے اور باطن کے لئے ظاہر کو چھوڑا نہیں جا سکتا (پھر باطن کی کسے خبر ہے؟) بقول ابن حجر گویا اس باب کی ماقبل کے ساتھ مناسبت لفظِ تیسیر میں اشتراک کی جہت سے ہے۔

55- باب قَوْلِ اللّٰهُ تَعَالیٰ ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴾

(قرآن لوح میں محفوظ ہے)

﴿ وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ ﴾ .قَالَ قَتَادَةُ مَكْتُوبٌ يَسْطُرُونَ يَخُطُّونَ فِي ﴿ أُمِّ الْكِتَابِ ﴾ جُمْلَةِ الْكِتَابِ وَأَصْلِهِ ﴿ مَا يَلْفِظُ ﴾ مَا يَتَكَلَّمُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا كُتِبَ عَلَيْهِ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُكْتَبُ الْخَيْرُ وَالشَّرُّ، ﴿ يُحَرِّفُونَ ﴾ يُزِيلُونَ وَلَيْسَ أَحَدٌ يُزِيلُ لَفْظَ كِتَابٍ مِنْ كُتُبِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَكِنَّهُمْ يُحَرِّفُونَهُ يَتَأَوَّلُونَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ دِرَاسَتُهُمْ تِلَاوَتُهُمْ ﴿ وَاعِيَةٌ ﴾ حَافِظَةٌ ﴿ وَتَعِيَهَا ﴾ تَحْفَظُهَا. ﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ ﴾ يَعْنِي أَهْلَ مَكَّةَ وَمَنْ بَلَغَ هَذَا الْقُرْآنُ فَهُوَ لَهُ نَذِيرٌ

ترجمہ: قتادہ نے (مسطور) کا معنی مکتوب کیا، (أم الكتاب) یعنی جملہِ کتاب اور اسکی اصل (ما يلفظ) یعنی جو کچھ بھی انسان بولتا ہے اسے لکھ لیا جاتا ہے ابن عباس کا قول ہے ہر خیر وشر لکھا جاتا ہے، (یحرفون) یعنی جگہ سے ہٹا دیتے ہیں، تو اللہ کے نازل کردہ الفاظ موجود ہیں مگر ان کی غلط تاویلات کی جاتی ہیں، (دراستهم) یعنی ان کا تلاوت کرنا، وعی بمعنی حفاظت ہے (لأنذركم) میں اہلِ مکہ اور ان سب سے خطاب ہے جنہیں یہ قرآن پہنچے تو یہ اس کیلئے نذیر ہے۔

بخاری کتاب خلق افعال العباد میں اس آیت اور اس کے مابعد کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں اللہ نے ذکر کیا ہے کہ قرآن کا حفظ اور اس کی کتابت کی جاتی ہے اور دلوں میں محفوظ، مصاحف میں مکتوب اور زبانوں پر متلو قرآن اللہ کی کلام ہے اور یہ مخلوق نہیں لیکن جو روشنائی، اوراق اور جلد جیسی اشیاء ہیں تو یہ مخلوق ہیں۔ (قال قتادة مكتوب) اسے بخاری سے خلق افعال العباد میں یزید بن زریع عن سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ سے قولہ تعالی: (وَالطُّوْرِ وَكِتَابٍ مَّسْطُوْرٍ) کی تفسیر میں موصول کیا کہتے ہیں: (المسطور المكتوب في رق من نشور هو الكتاب) اسے عبد بن حمید نے بھی شیبان بن عبدالرحمن وعبدالرزاق کلاہما عن معمر عن قتادہ سے اس کا نحو نقل کیا، عبد بن حمید نے ابن ابونجیح عن مجاہد سے (وكتاب مسطور) کی بابت نقل کیا کہتے ہیں (صحف مكتوبة)، (في رق منشور ، قال في صحف)۔

(يسطرون يخطون) أي يكتبون، اسے عبد بن حمید نے شیبان عبدالرحمن عن قتادہ سے (وَالْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُوْنَ) کی بابت نقل کیا۔ (في أم الكتاب الخ) اسے ابوداؤد نے کتاب الناسخ والمنسوخ میں معمر عن قتادہ کے طریق سے نقل کیا آیت: (يَمْحُو

اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُ وَعِنۡدَهٗۤ اُمُّ الۡكِتٰبِ) [الرعد : ۳۹] کی تفسیر میں، یہی عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں معمر عن قتادہ سے نقل کیا ، ابن ابو حاتم کے ہاں علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے قولہ: (وَعِنۡدَهٗۤ اُمُّ الۡكِتٰبِ) کے بارہ میں نقل کیا: (جملة ذلك عنده في أم الكتاب ، الناسخ و المنسوخ وما يكتب و ما يبدل) (یعنی سب جو قرآن سے متعلقہ ہے ناسخ ومنسوخ سمیت)۔

(مَا يَلۡفِظُ مِنۡ قَوۡلٍ الخ) اسے ابن ابو حاتم نے شعیب بن اسحاق عن سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ وحسن سے آیت (مَا يَلۡفِظُ مِنۡ قَوۡلٍ) کی بابت نقل کیا، زائدہ بن قدامہ عن اعمش عن مجمع سے نقل کیا:(الملك مداده ريقه و قلمه لسانه) (یعنی کاتب فرشتہ کا لعاب روشنائی اور اسکی زبان قلم ہے)۔

(وقال ابن عباس يكتب الخير و الشر) اسے طبری اور ابن ابو حاتم نے ہشام بن حسان عن عکرمہ عن ابن عباس سے (ما يلفظ الخ)کی بابت نقل کیا، علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا: (يكتب كل ما تكلم به من خير أو شر) آگے کہا حتی کہ یہ بھی لکھتا ہے:(أكلت شربت ذهبت جئت رأيت) (یعنی عام باتیں بھی) حتی کہ جب جمعرات کا دن ہوتا ہے تو اس کا قول وعمل پیش کیا جاتا ہے تو جو خیر وشر ہوتا ہے اسے برقرار رکھ کر دیگر (عام باتوں) کومحو کر دیا جاتا ہے تو یہ اللہ کا فرمان ہے: (يَمۡحُوا اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُ) طبری نے اسے کلبی عن ابوصالح عن جابر بن عبداللہ بن رِئاب سے نقل کیا، کلبی متروک ہیں اور ابوصالح نے ان جابر کو نہیں پایا، طبری نے سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ وحسن سے اس کی تفسیر میں نقل کیا:(ما يتكلم من شيء إلا كُتِبَ عليه) اور عکرمہ کہا کرتے تھے یہ صرف خیر وشر کے بارہ میں ہے! بقول ابن حجر ان دونوں اقوال کے مابین علی بن ابوطلحہ کی مذکورہ روایت کے ساتھ تطبیق دی جائے گی۔(يحرفون يزيلون) اسے کسی ثابت طریق کے ساتھ ابن عباس کی کلام سے موصولا نہیں دیکھا حالانکہ اس سے ماقبل اور مابعد ان کی کلام سے ہے، اس سب کو ابن ابو حاتم نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا، باب (كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِيۡ شَاۡنٍ) میں ابن عباس سے یہاں ذکر کردہ کا مخالف قول گزرا اور وہ (يحرفون) کی (يزيلون) کے ساتھ تفسیر، البتہ ابن ابو حاتم نے اسے وہب بن منبہ سے نقل کیا ہے، ابوعبیدہ کتاب المجاز میں (يُحَرِّفُوۡنَ الۡكَلِمَ عَنۡ مَّوَاضِعِهٖ)کی بابت لکھتے ہیں: (يقلبون ويغيرون) بقول راغب تحریف امالہ ہے اور کلام کی تحریف یہ ہے کہ اسے احتمالی بنا دیا جائے اس طور کہ اسے دو یا دو سے زائد توجیہوں پر محمول کرنا ممکن ہو۔

علامہ انور (قال ابن عباس يحرفون الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ وقوعِ تحریف بارے علماء کے اقوال اور ان کے دلائل ایسے ہیں جو حجت کو پورا کرتے ہیں ان کی مراجعت کرلو یہاں یہ دیکھنا مناسب ہوگا کہ ابن عباس سے تحریفِ لفظی کا انکار کیونکر سائغ ہوا حالانکہ شاہد وجود اس کے برخلاف ہے اور قرآن نے ان کا عیب ذکر کیا کہ وہ اپنے ہاتھوں کے ساتھ لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں:(هُوَ مِنۡ عِنۡدِ اللّٰهِ وَمَا هُوَ مِنۡ عِنۡدِ اللّٰهِ) تو یہی تو تحریفِ لفظی ہے! شائد ان کی مراد یہ ہو کہ وہ قصدا (لفظی) تحریف نہ کرتے تھے لیکن ان کے سلف اپنے حسبِ فہم اس کی مراد (یعنی تفسیر) لکھتے تھے پھر ان کے خلف نے اسے نفسِ تورات میں داخل کر دیا تو اس طریق سے تفسیر اور تورات کا متن باہم مختلط ہو گئے۔

(وليس أحد يزيل لفظ الخ) ہمارے شیخ ابن ملقن اس کی شرح میں کہتے ہیں جو انہوں نے کہا یہ اس آیت کی تفسیر

میں دو میں سے ایک قول ہے اور یہی بخاری کا مختار ہے، ہمارے کثیر اصحاب نے تصریح کی ہے کہ یہود و نصاری نے تورات و انجیل کو بدل دیا تو اس پر ان کے اوراق کا جوازِ امتهان مفرع کیا (یعنی تورات اور انجیل چونکہ تحریف شدہ ہیں لہذا ان کے اوراق کا قرآنی اوراق جیسا احترام کرنا ضروری نہیں) اور یہ بخاری کے یہاں لکھے قول کے مخالف ہے اھ اور یہ تصریح کی مانند ہے کہ قولہ (ولیس أحد) آخر تک کلام بخاری میں سے ہے، اس کی ساتھ ابن عباس کی تفسیر کو مذیل کیا اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس آیت کی تفسیر میں ابن عباس کی کلام کا بقیہ ہو، بعض متاخرین شراح نے لکھا کہ اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں: ایک یہ کہ تورات اور انجیل کلی طور پر محرف کر دی گئیں اور یہی جوازِ امتهان کے اس نقل کردہ کا مقتضا ہے اور یہ افراط ہے، جس نے اس امر کو مطلقاً ذکر کیا اس کے قول کو اکثر پر محمول کرنا مناسب ہے وگرنہ یہ مکابرت ہے، اس بارے کثیر آیات و روایات وارد ہیں کہ ان میں سے کثیر اشیاء بغیر تحریف و تبدیل کے باقی ہیں مثلاً یہ قولہ تعالیٰ: (
اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرٰةِ وَالْاِنْجِيْلِ) [الأعراف: ۱۵۷]
اسی طرح آیتِ رجم کا وجود جیسے زانی یہودی جوڑے کے قصہ میں گزرا اس کے لئے یہ آیت بھی مؤید ہے: (قُلْ فَأْتُوْا بِالتَّوْرٰةِ فَاتْلُوْهَا اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ) [آل عمران: ۹۳] دوسرا قول یہ ہے کہ تحریف ان کے اکثر حصہ میں واقع ہوئی اس کی ادلہ کثیر ہیں، اول کا اسی پر حمل مناسب ہے! سوم یہ کہ ان کے قلیل میں اس کا وقوع ہوا اکثر حصہ سالم رہا، ابن تیمیہ نے اپنی کتاب (الرد الصحيح على مَنْ بَدَّلَ دين المسيح) میں اسی قول کی تائید کی، چوتھا یہ کہ تبدیل و تحریف کا وقوع معانی میں ہوا نہ کہ الفاظ میں اور یہاں یہی مذکور ہے، ابن تیمیہ سے مجرداً اس مسئلہ کے بارہ میں پوچھا گیا تو اپنے فتاوی میں جواب دیا کہ علماء کے اس بابت دو اقوال ہیں، ثانی کے لئے کئی اوجہ کے ساتھ حجت پکڑی ان میں سے یہ قولہ تعالیٰ: (لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ) [الأنعام: ۱۱۵] اور یہ اس آیت کے ساتھ معارض ہے: (فَمَنْ بَدَّلَهٗ بَعْدَ مَا سَمِعَهٗ فَاِنَّمَآ اِثْمُهٗ عَلَى الَّذِيْنَ يُبَدِّلُوْنَه) [البقرة: ۱۸۱] اور تطبیق یہی متعین ہوگی کہ نفی کو لفظی اور اثبات کو معنوی تحریف پر محمول کیا جائے، نفی میں حکم پر اور اثبات میں لفظ و معنی سے اعم پر جوازِ حمل مدِ نظر، ان میں سے یہ بھی کہ شرق و غرب اور شمال و جنوب میں تورات کے نسخے باہم مختلف نہیں اور یہ امر محال ہے کہ تحریف واقع ہوئی ہو اور سب نسخے ایک ہی منہاج پر متوارد ہوں، یہ عجیب استدلال ہے اس لئے کہ اگر وقوعِ تحریف جائز ہے تو اعدامِ مبدل بھی جائز ہوا اور تبدیل و تحریف کے وقت انہی نسخوں پر ان کے ہاں معاملہ مستقر ہو جواب موجود ہیں اور روایات اس ضمن میں کثیر ہیں

جہاں تک تورات کا تعلق ہے تو بخت نصر نے جب بیت المقدس پر حملہ کیا اور بنی اسرائیل کو تباہ و برباد اور منتشر کیا، ہزاروں کو قتل اور ہزاروں کو قیدی بنا لیا ور ان کی کتب کا اِعدام کیا حتی کہ حضرت عزیر آئے اور انہوں نے اس کا املاء کرایا، اور جہاں تک انجیل کا تعلق ہے تو جب رومیوں نے نصرانیت اختیار کی تو ان کے بادشاہ نے ان کے اکابر کو ان کے پاس موجود انجیل پر جمع کیا اور ان کا تحریفِ معانی غیر منکر ہے بلکہ یہ ان کے ہاں موجود ہے نزاع دراصل یہ ہے کہ الفاظ محرف کئے گئے یا نہیں؟ دونوں کتابوں میں اب ایسی اشیاء موجود ہیں کہ ان الفاظ کے ساتھ اللہ کے ہاں سے ان کا ہونا اصلاً محال ہے

ابو محمد بن حزم نے اپنی کتاب الفصل بین الملل والنحل میں اس جنس کی کثیر اشیاء ذکر کی ہیں مثلاً یہ کہ توراتِ یہود جو کہ ان کے راہبوں، قراء اور عیسویین کے پاس ہے مشارق و مغارب میں اور جس کی بابت وہ ایک بھی صفت پر باہم مختلف نہیں، اس کے اول صفحہ

میں اول فصل میں اگر کوئی شخص ایک بھی لفظ کی زیادت کرنا چاہے یا اس کی کمی کرنا چاہے تو وہ ان سب کے نظروں میں رسوا ہو کر رہ جائے کیونکہ ہارونی احبار تک ان کے پاس اس کا متفق علیہ نسخہ موجود ہے جو دوسری بربادی سے قبل تھے، وہ ذکر کرتے ہیں کہ یہ نسخہ ان سے لے کر عزرا ہارونی تک پہنچتا ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کہا جب حضرت آدم نے درخت سے کھا لیا: یہ آدم خیر و شر کی معرفت کے معاملہ میں اب ہم میں سے ایک کی طرح ہو گئے ہیں اور یہ کہ جادوگروں نے فرعون کے لئے اس سب کی نظیر بنا ڈالی تھی جو آلِ فرعون پر خون اور مینڈک (بطورِ عذاب) بھیجے گئے تھے البتہ وہ مچھر بنانے سے عاجز رہ گئے اور یہ کہ حضرت لوط کی دونوں بیٹیوں نے اپنی قوم کی ہلاکت کے بعد یکے بعد دیگرے اپنے والد کو شراب کے نشہ میں دھت کر کے ان سے ہمبستری کی اور اس طرح کے متعدد منکر و مستبشع امور ، دیگر مواضع میں ذکر کیا کہ اس میں تبدیل و تحریف کا وقوع ہوا تا آنکہ یہ ناپید کر دی گئی تو عزرا مذکور نے دو باب اس طرح سے لکھوائی جو اب موجود ہے پھر انہوں نے اب ان کے پاس موجود تورات کی نص سے کئی اشیاء نقل کیں اور ان میں کذب نہایت ظاہر ہے، پھر کہا ہمیں کچھ مسلمانوں علماء کی بابت پتہ چلا ہے جو اس امر کا انکار کرتے ہیں کہ یہود و نصاری کے پاس موجود تورات انجیل محرف ہوں، ان کے لئے اس قول کا باعث قرآن و سنت کی نصوص کے ساتھ ان کی قلتِ مبالات ہے جن میں صاف لکھا ہے: (يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ) [المائدۃ :13] اور: (وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِاللّٰهِ وَمَاهُوَمِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَيَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ) [آل عمران: 42] اور: (يَلْبِسُوْنَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ يَكْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ) ان حضرات سے کہا جائے گا اللہ تعالیٰ نے صحابہ کی صفت میں کہا: (ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيْلِ كَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْـَٔهٗ) [الفتح:29] آخرِ سورت تک جب کہ ان کے پاس موجود تورات و انجیل کے نسخوں میں یہ بات مذکور نہیں، ان لوگوں کے لئے جو مدعی ہیں کہ ان کا نقل متواتر ہے، کہا جائے گا کہ وہ متفق ہیں کہ دونوں کتابوں میں ہمارے نبی پاک کا ذکر موجود نہیں تو اگر تم ان کے پاس موجود کی تصدیق کرتے ہو اس لئے کہ وہ متواتراً منقول ہے تو ان کے اس زعم کی بھی تصدیق کرو کہ ان کی کتب میں حضرت محمد کا کوئی ذکر نہیں اور نہ آپ کے صحابہ کا وگرنہ تصدیقِ بعض اور تکذیبِ بعض کا جواز نہ رہے گا جب وہ مجیئاً و احداً ہے اھ

شیخ بدرالدین زرکشی کہتے ہیں بعض متاخرین اس کے ساتھ مغتر ہوئے تو لکھا اس امر میں اختلاف ہے کہ تورات میں واقع تحریف لفظی ہے یا معنوی یا صرف معنوی؟ اور ثانی کی طرف میلان کا اظہار کیا اور اس کا ہونا ممکن قرار دیا اور یہ باطل قول ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ انہوں نے تحریف و تبدیل کی اور بالاجماع ان کی کتابت و نظر کے ساتھ اشتغال جائز نہیں اور نبی اکرم نے سخت ناراضی کا اظہار کیا تھا جب حضرت عمر کے پاس تورات کا کوئی ورق دیکھا کہ اسے پڑھ رہے تھے اور فرمایا اگر آج موسیٰ بھی زندہ ہوتے تو انہیں میری اطاعت کے سوا کوئی چارہ نہ ہوتا تو اگر یہ معصیت نہ تھی تو آپ ناراض نہ ہوتے

بقول ابن حجر اگر اجماع ثابت ہے تب تو بات ختم، اسے نظر و کتابت کے اشتغال کے ساتھ مقید کیا تو اگر ان کی مراد وہ جو اسکے ساتھ متشاغل ہو نہ کہ کوئی اور تو حصول مطلوب نہیں ہوتا کیونکہ اس کا مفہوم ہو گا کہ اگر دیگر کے ساتھ ساتھ اس کے ساتھ بھی متشاغل ہوا تو یہ جائز ہے اور اگر مراد مطلقاً تشاغل ہے تو یہ محلِ نظر ہے، اس قولِ مذکور کا بطلان کے ساتھ ماسبق کی روشنی میں وصف محلِ نظر ہے، وہب بن منبہ کی طرف یہ منسوب ہوا اور وہ تورات کے اعلم الناس تھے اس طرح ترجمان القرآن ابن عباس کی طرف یہ منسوب کیا گیا، قصہِ

حضرت عمر کے ساتھ عدم جواز پر۔ جس پر اجماع کا دعوی کیا۔ ان کا استدلال بھی محلِ نظر ہے اس کا ذکر اس حدیثِ مذکور کی تخریج کے بعد کروں گا، احمد اور بزار نے۔ سیاق انہی کا ہے۔ حضرت جابر سے روایت کیا کہ حضرت عمر نے تورات کا ایک صحیفہ عربی زبان میں نقل کیا اور اسے لے کر نبی اکرم کے پاس آئے اور پڑھنا شروع کر دیا اور نبی اکرم کا چہرہ اقدس متغیر ہونے لگا ایک انصاری نے کہا: (ویحك یا ابن الخطاب) کیا آپ رسول اکرم کا چہرہ نہیں دیکھ رہے ہو؟ تو نبی اکرم نے فرمایا اہلِ کتاب سے کسی چیز کی بابت سوال نہ کرو وہ تمہیں ہدایت کیا دیں گے وہ تو خود گمراہ ہیں اور تم یا تو حق بات کی تکذیب کر بیٹھو گے یا پھر باطل کی تصدیق! واللہ اگر آج موسی تمہارے درمیان ہوتے تو ان کے لئے حلال نہ ہوتا مگر یہ کہ میری اتباع کریں، اس کی سند میں جابر جعفی ہیں اور وہ ضعیف ہیں! احمد اور ابو یعلی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت جابر سے مروی ہے کہ حضرت عمر کے پاس تورات کے صفحات میں سے کچھ صفحات تھے نبی اکرم پر انہیں پڑھا تو آپ ناراض ہوئے تو اس کا نحو ذکر کیا البتہ انصاری صحابی کے ذکر کے بغیر، اس کی سند میں مجالد بن سعید ہیں اور وہ کمزور ہیں، اسے طبرانی نے ایسی سند کے ساتھ جس میں مجہول راوی اور مختلف فیہ راوی ہے، ابو درداء سے نقل کیا، اس میں ان انصاری کا نام عبداللہ بن زید مذکور ہے یہ وہی جنہوں نے خواب میں اذان کے کلمات دیکھے تھے، اس میں ہے اگر موسی تمہارے درمیان موجود ہوتے پھر تم مجھے چھوڑ کر ان کی اتباع کرتے تو نہایت گمراہی کا شکار بن جاتے

اسے احمد اور طبرانی نے عبداللہ بن ثابت سے روایت کیا کہتے ہیں حضرت عمر آئے اور عرض کی یا رسول اللہ میرا گزر بنی قریظہ میں اپنے بھائی سے ہوا جس نے تورات کی کچھ باتیں لکھ کر دیں کیا آپ کو سناؤں؟ کہتے ہیں تو نبی اکرم کا چہرہ متغیر ہوا، یہی ذکر کیا، ابو یعلی نے خالد بن عرفطہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں حضرت عمر کے پاس تھا کہ عبدالقیس کا ایک شخص آیا تو اسے عصا کے ساتھ مارا، وہ گویا ہوا اے امیر المومنین میں نے کیا کیا؟ کہا تم ہو جس نے دانیال کی کتاب کا ترجمہ کیا ہے؟ کہنے لگا اب حکم دیں کیا کروں؟ کہا جاؤ اسے مٹا ڈالو، اگر مجھے پتہ چلا کہ تم نے اسے پڑھا یا پڑھایا ہے تو سخت سزا دوں گا، پھر بتلایا کہ میں بھی ایک دفعہ اہلِ کتاب کی ایک کتاب لکھ کر لے آیا تھا نبی اکرم نے پوچھا یہ کیا ہے؟ عرض کی ایک کتاب نقل کی ہے تا کہ ہم اپنے علم میں ان کے علم کے ساتھ اضافہ کریں تو آپ ناراض ہوئے حتی کہ رخسار مبارک سرخ ہو گئے تو ایک قصہ ذکر کیا اس میں آنجناب کے یہ الفاظ بھی ہیں: اے لوگوں مجھے جوامع الکلم اور خواتم دئے گئے ہیں اور میرے لئے کلام کا اختصار کیا گیا ہے اور میں روشن، پاک اور واضح شریعت لے کر آیا ہوں تو اسے حقیر نہ جانو، اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن اسحاق واسطی ہیں جو ضعیف ہیں، یہ ہیں اس حدیث کے تمام طرق اگر چہ ان میں کوئی بھی قابلِ احتجاج نہیں لیکن ان کا مجموع مقتضی ہے کہ اس کے لئے اصل ہے! ظاہر یہ ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی، اس مسئلہ میں اولی یہ ہے کہ تفرقہ کیا جائے ان میں جو ابھی (دین میں) اتنا متمکن اور ایمان میں راسخ نہیں ہوئے تو ایسوں کے لئے اس میں سے کسی شیٔ میں نظر جائز نہیں بخلاف راسخ (العقیدة والعلم) کے، تو اس کے لئے جواز ہے بالخصوص مخالفین کے رد میں احتجاج کے لئے، اس پر دال یہ ہے کہ قدیم وجدید میں ائمہ نے تورات سے چیزیں نقل کیں اور یہود پر الزام ثابت کیا کہ وہ ان کی رو سے نبی اکرم کی بعثت کی تصدیق کریں، اگر یہ کرنے کے جواز کا وہ اعتقاد نہ رکھتے ہوتے تو ایسا نہ کرتے اور اس روش پر متوارد ہوتے! جہاں تک تحریم کے لئے اس وارد کے ساتھ استدلال کہ نبی اکرم ناراض ہوئے اور یہ ادعاء کہ اگر یہ معصیت کا فعل نہ ہوتا تو آپ ناراض نہ ہوتے تو یہ معترض ہے اس امر کے

ساتھ کہ آپ مکروہ اور خلافِ اولی فعل دیکھ کر بھی کبھی ناراضی کا اظہار کرتے تھے جب ایسے سے اس کا صدور ہو جس کے یہ شایانِ شان نہیں جیسے حضرت معاذ پر ناراض ہونا جب نمازِ صبح (عشاء؟) میں طویل قراءت کی اور کبھی اس شخص پر بھی غصہ کیا جس سے امرِ واضح کی فہم میں تقصیر ہوئی جیسے وہ شخص جس نے آپ سے لقطۃ الابل بارے سوال کیا، کتاب العلم میں (الغضب فی الموعظة)اور کتاب الادب میں (ما يجوز من الغضب) کے تراجم گزرے ہیں۔

(يتأولونه) ابو عبیدہ اور ایک جماعت نے آیت : (وما يعلم تاويله إلا الله) کے بارہ میں کہا تاویل تفسیر ہے، دوسروں نے ان کے مابین فرق کیا چنانچہ ابو عبید ہروی کہتے ہیں تاویل یہ ہے کہ دو محتمل معانی میں ایک کو مطابق ظاہر کی طرف رد کیا جائے اور تفسیر کا معنی ہے: (كَشْفُ المراد عن اللفظ المشكل) (یعنی مشکل لفظ کی مراد کو واضح کرنا) صاحبِ نہایہ نے نقل کیا کہ تاویل ظاہرِ لفظ کا اس کے وضعِ اصلی سے منتقل کرنا اس طرف جو محتاجِ دلیل نہیں اگر یہ نہ ہو تو ظاہرِ لفظ ترک نہ کیا جاتا، بعض نے کہا تاویل لفظ معتضد میں احتمال کا ابداء ہے اس سے خارج کسی دلیل کے ساتھ، بعض نے اس آیت کے ساتھ مثال پیش کی: (لَا رَيْبَ فِيْهِ) [البقرة : ۲] کہتے ہیں جس نے اس کا معنی کیا: (لا شك فيه) تو یہ تفسیر ہے اور جس نے کہا اسلئے کہ یہ فی نفسہ حق ہے شک کے قابل نہیں تو یہ تاویل ہے، بخاری کی اپنے قول (يتأولونه) کے ساتھ مراد یہ ہے کہ وہ کسی نوعِ تاویل کے ساتھ تحریفِ مراد کرتے تھے جیسے مثلاً عبرانی کا کوئی لفظ دو معانی کو محتمل ہو: ایک قریب اور ایک بعید اور مراد قریب کا معنی ہو تو وہ اسے بعید کے معنی پر محمول کرتے تھے اور اس طرح کے امور۔

(دراستهم تلاوتهم) اسے ابن ابو حاتم نے علی بن ابو طلحہ عن ابن عباس کے طریق سے موصول کیا اسی طرح قولہ تعالیٰ: (وَ تَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ)[الحاقة: ۱۲] کی تفسیر میں کہا: (حافظة) بعض نے کہا اذن کے اِفراد میں نکتہ یہ باور کرانا ہے کہ کم ہی لوگ ہیں جو وعی سے کام لیتے ہیں، ایک ضعیف خبر میں وارد ہے کہ اس آیت میں اذن سے مراد خاص ہے اور یہ (أذن عليّ) ہے(یعنی حضرت علی کا کان) اسے ثعلبی نے عبداللہ بن حسن بن حسن بن علی کے مرسل سے نقل کیا، اس کی سند میں ابو حمزہ ثمالی ہے، سعید میں منصور نے اور طبری نے مرسلِ مکحول سے بھی اسکا نحو نقل کیا۔

(وَأُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ الخ) اہلِ مکہ سے خطاب ہے۔(ومن بلغ الخ) اسے ابن ابو حاتم نے ابن عباس تک اسی سندِ مذکور سے موصول کیا، بقول ابن تین قولہ (ومن بلغ) أي بلغه ! ہاء حذف کی، بعض نے کہا: (ومن بلغ الحكم) مراد ہے، اول مشہور ہے ابن ابو حاتم نے کتاب الرد علی الجہمیہ میں عبداللہ بن داؤد خُریبی سے نقل کیا کہ اصحابِ جہم پر قرآن میں اس سے اشد آیت موجود نہیں: (لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) [الأنعام: ۱۹] تو جسے قرآن پہنچا اس نے گویا اللہ سے اسکا سماع کیا۔

- 7553 وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ بْنُ خَيَّاطٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَمَّا قَضَى اللهُ الْخَلْقَ كَتَبَ كِتَابًا عِنْدَهُ غَلَبَتْ أَوْ قَالَ سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ .

أطرافه 3194، 7404، 7412، 7453، - 7554 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

(سمعت أبی) یہ سلیمان بن طرخان تیمی ہیں۔ (عن قتادة عن الخ) اسی طرح عنعنہ کے ساتھ واقع ہوا آمدہ کی سند میں قتادہ اور ابورافع سے تصریحِ تحدیث ہے، مسلم کے ہاں اسی طرح ابورافع وابو ہریرہ کیلئے سماع کی تصریح ہے۔ (لما قضی اللہ) نسخہِ کشمیہنی میں: (لما خلق) ہے۔ (غلبت أو قال سبقت) اسی طرح شک کے ساتھ ہے، آمدہ میں جزم کے ساتھ (سبقت) ہے (فھو عندہ فوق العرش) بارے باب (و کان عرشه علی الماء) میں حدیث کی شرح بھی گزری اس سے غرض یہ اشارہ کہ لوحِ محفوظ فوق العرش ہے۔

مولانا انور (وھو عندہ فوق العرش) کی بابت لکھتے ہیں تو مکتوب اگرچہ فوق العرش ہے مگر وہ ہماری زبانوں پر بھی جاری ہوا اور یہ ہمارے فعل سے ہے نہ کہ عینِ مکتوب، اور جو رحمت وغضب ہیں تو دونوں صفاتِ فعل سے ہیں۔

- 7554حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي غَالِبٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ أَنَّ أَبَا رَافِعٍ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ

أطرافه 3194، 7404، 7412، 7453، - 7553 (سابقہ)

شیخ بخاری قومسی نزیلِ بغداد ہیں انہیں طیالسی کہا جاتا تھا حافظ اور بخاری کے اقران میں سے ہیں، کتاب الاستئذان کے باب (الأخذ بالید) میں ان کا تذکرہ گزرا، بخاری اس سند میں حدیثِ معتمر کی نسبت سے ایک درجہ نازل ہوئے ہیں، کثیر اوقات انہوں نے ان سے ایک واسطہ کے ساتھ احادیث نقل کی ہیں تو مثلا العلم، الجہاد، الدعوات، الاشربہ، الصلح اور کتاب اللباس میں مسدد عن معتمر کے ذریعہ روایات نقل کیں اسی طرح قتادہ کی نسبت سے وہ دو درجہ نازل ہوئے ہیں تو کثیر اوقات یہ ان کے ہاں شعبہ عنہ سے منقول ہیں شعبہ سے ایک واسطہ کے ساتھ، انہوں نے محمد بن عبد اللہ انصاری سے بھی سماع کیا ہے اور انصاری کا سلیمان تیمی سے سماع ہے لیکن بخاری نے اپنی جامع میں اس ترجمہ کا اخراج نہیں کیا، محمد بن ابو غالب کے شیخ محمد بن اسماعیل بصری ہیں انہیں ابن ابوسمینہ کہا جاتا ہے، شیوخِ بخاری کے طبقہ ثالثہ سے ہیں، التاریخ میں ان سے بلا واسطہ نقل کیا ہے، صحیح میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہی دیکھا ہے ، بخاری کے تلامذہ مثلا صالح بن محمد جزرہ اور موسی بن ہارون وغیرہما نے ان سے سماع کیا ہے۔

- 56باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَىٰ ﴿ وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾

(اللہ تمہارا بھی خالق ہے اور تمہارے اعمال کا بھی)

﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ وَيُقَالُ لِلْمُصَوِّرِينَ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ .قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ بَيَّنَ

اللهُ الْخَلْقَ مِنَ الأَمْرِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾ .وَسَمَّى النَّبِيُّ ﷺ الإِيمَانَ عَمَلاً قَالَ أَبُو ذَرٍّ وَأَبُو هُرَيْرَةَ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ قَالَ إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَجِهَادٌ فِي سَبِيلِهِ وَقَالَ ﴿ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ .وَقَالَ وَفْدُ عَبْدِ الْقَيْسِ لِلنَّبِيِّ ﷺ مُرْنَا بِجُمَلٍ مِنَ الأَمْرِ إِنْ عَمِلْنَا بِهَا دَخَلْنَا الْجَنَّةَ فَأَمَرَهُمْ بِالإِيمَانِ وَالشَّهَادَةِ وَإِقَامِ الصَّلاَةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ فَجَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ عَمَلاً .

ترجمہ: اللہ کا فرمان: ہم نے ہر چیز کو ایک منصوبہ کے تحت پیدا کیا ہے، تصویریں بنانے والوں سے کہا جائے گا اب جو تم نے یہ تخلیق کی ہیں انہیں زندہ کرو، اللہ کا فرمان: بے شک تمہارا رب وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ ایام میں تخلیق کیا پھر وہ عرش پہ مستوی ہوا، وہی رات کو دن سے ڈھانپتا ہے وہ اسکے پیچھے (گویا) اسکی طلب کرتا رہتا ہے اور سورج، چاند اور ستارے اسی کے امر سے مسخر ہیں اسی کیلئے خلق و امر ہے وہ جہانوں کا رب برکت والا ہے، ابن عیینہ کہتے ہیں اللہ نے خلق کو امر سے الگ بیان کیا ہے کیونکہ کہا: (ألا له الخلق و الأمر) نبی پاک نے ایمان کو عمل کہا ہے، ابوذر اور ابو ہریرہ کہتے ہیں نبی اکرم سے سوال ہوا کون سا عمل افضل ہے؟ فرمایا اللہ پر ایمان اور اس کی راہ میں جہاد اور فرمایا (جزاء بما الخ) یہ ان کے اعمال کی جزا ہے، وفدِ عبدالقیس نے نبی پاک سے عرض کی کہ آپ ہمیں چند ایسے جامع اعمال بتلائیں جو اگر ہم کریں تو جنت کے حقدار ہو جائیں تو آپ نے انہیں ایمان باللہ، کلمہ شہادت، اقامتِ نماز اور ادائیگی زکات کا حکم دیا اور اس سب کو عمل کا نام دیا۔

ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ اس ترجمہ کے ساتھ بخاری کی غرض اس امر کا اثبات ہے کہ بندوں کے افعال اور اقوال اللہ کیلئے مخلوق ہیں، امر کے درمیان اپنے قول (کن) اور خلق کے درمیان اپنے قول: (وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍ بِأَمْرِهِ)[الأعراف: ۵۴] کے ساتھ تفرقہ کیا ہے تو امر کو غیرِ خلق کیا اور اسکی تسخیر جو اسکی خلق پر دال ہے وہ دراصل اسکے امر سے ہے، پھر تبیین کی کہ انسان کا نطق بالایمان اسکے اعمال میں سے ایک عمل ہے جیسا کہ قصہ عبدالقیس میں ذکر کیا جب انہوں نے آپ سے کسی ایسے عمل کے بارہ میں سوال کیا جو ان کے دخولِ جنت کا موجب بنے تو انہیں ایمان کا حکم دیا اور اسے شہادتین اور جو اسکے ساتھ ذکر کیا، کے ساتھ مفسر کیا، ابوموسی کی حدیثِ مذکور میں: (و إنما الله الذی حملکم) قدریہ کا رد ہے جو زعم کرتے ہیں کہ انسان خود اپنے اعمال کے خالق ہیں۔

(إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) اس آیت پر باب(قل لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَات ربی) میں کلام گزری کرمانی کہتے ہیں تقدیر ہے: (خَلَقْنَا كُلَّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ) تو اس سے مستفاد یہ ہے کہ اللہ تعالی ہر شئ کا خالق ہے جیسا کہ دوسری آیت میں تصریح کی، جہاں تک قولہ: (خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) تو یہ بندوں کی طرف نسبتِ عمل میں ظاہر ہے اول پر یہ باعثِ اشکال ہو سکتا ہے جس کا حل و جواب یہ ہوگا کہ عمل یہاں غیرِ خلق ہے اور وہ کسب ہے جو عبد کی طرف مسند ہوتا ہے اس طور کہ اس کیلئے اس میں منع کا اثبات کیا اور اللہ تعالی کی طرف سے اس کی اسناد اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ اسکا وجود دراصل اس کی قدرت کی تاثیر سے ہے اور اس کے لئے دو جہتیں ہیں ایک جہت جو قدر کی نفی کرتی ہے اور ایک جہت جو جبر کی نفی کرتی ہے! اللہ کی طرف اس کی نسبت حقیقی اور انسان کی طرف عادۃً ہے اور ایسی صفت ہے جس پر امر و نہی اور فعل و ترک کا ترتُّب ہے تو بندوں کے افعال میں سے جو بھی اللہ کی طرف مسند ہے وہ تاثیرِ قدرت کے مدنظر ہے اور اسے خلق کہا جاتا ہے اور جو عبد کی طرف مسند ہے اسکا حصول دراصل اللہ تعالی کی تقدیر کے ساتھ ہوتا ہے، اسے کسب کہا جاتا ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں صواب یہ ہے کہ عبد کی طرف فعل کی نسبت ایسی نسبت ہے جو اسکے لائق

ہے اس کے فعل کی اس کیلئے حقیقت ہونے کی حیثیت سے مختاراً اور طائعاً اور اسکا فعل اور قدرت اللہ کی قدرت اور تقدیر سے کسی حال میں بھی خارج نہیں اور اسکے فعل پر ہی ثواب وعقاب کا وقوع ہے، جہاں تک کسب بارے اشارہ کا عقیدہ تو وہ جہمیہ کے اعتقادِ جبر کا ردعمل ہے، اسکے تحت عبد کیلئے فعل حقیقی نہیں جس پر اسکا مواخذہ ہو یا اسے ثواب دیا جائے)

اسی پر مدح وذم کا وقوع ہے جیسے قبیح الشکل ذم کا شکار ہوتا ہے اور حسین صورت والے کی تعریف کی جاتی ہے جہاں تک ثواب وعقاب ہیں تو ان کی حیثیت علامت کی سی ہے! عبد دراصل اللہ کی مِلک ہے وہ جو چاہے اسکے بارے میں کرے، اس کی اتم تقریر باب (فلا تَجعَلوُا لِلّٰهِ أندادا) میں گزری ہے، آیت کی تاویل میں اسی طریقہ پر چلے اور اعرابِ (ما) کیلئے متعرض نہیں ہوئے کہ آیا یہ مصدریہ ہے یا موصولہ؟ طبری لکھتے ہیں اس میں دونوں وجہیں ہیں تو جس نے مصدری کہا اس کے نزدیک معنی ہے: (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وخلق عملكم) (یعنی اللہ نے تمہیں پیدا کیا ہے اور تمہارے عمل کو بھی) اور جس نے کہا موصولہ ہے اس نے کہا: (خلقكم وخلق الذى تعملون) (یعنی تمہیں پیدا کیا ہے اور اسے جو تم کرتے ہو [اور کروگے]) یعنی جس سے تم اصنام بناتے ہو یعنی لکڑی اور پیتل وغیرہ پھر قتادہ سے نقل کیا جو دوسرے قول کا مرجح ہے، انہوں نے (والله خلقكم وما تعملون) کی بابت کہا: (أى بأيديكم) ابن ابوحاتم نے قتادہ سے نقل کیا کہ: (تعبدون ما تنحتون أى من الأصنام والله خلقكم وما تعملون أى بايديكم) معتزلہ نے اس تاویل سے تمسک کیا

سہیلی اپنی نتائج الفکر میں لکھتے ہیں عقلاء متفق ہیں کہ افعالِ عباد جواہر واجسام سے متعلق نہیں تو تم یوں نہیں کہتے: (عملت حبلا) اور نہ یہ: (صعنت جملا) یا (شجرا) تو جب معاملہ یہ ہے تو جس نے کہا: (أعجَبَنِى ما عَمِلتَ) (یعنی جو تم نے کیا ہے اس نے مجھے خوش کر دیا) تو اسکا معنی ہے حدث، تو اس پر (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ) کی تاویل میں (ما) کو مصدری قرار دینا ہی صحیح ہے اور یہی اہلِ سنت کا قول ہے معتزلہ کا اسے موصولہ کہنا درست نہیں تو ان کا زعم ہے کہ یہ اصنام کے بارہ میں ہے جنہیں وہ تراشتے تھے تو کہا تقدیر یہ ہے: (خلقكم وخلق الأصنام) اور زعم کیا کہ نظمِ کلام اسی قول کو مقتضی ہے کیونکہ قبل ازیں (ما تنحتون) گزرا ہے کیونکہ یہ حجارہ منحوتہ پر واقع ہے اسی طرح دوسرا (ما) بھی ان کے نزدیک مصدریہ ہے اور تقدیر ہے: (أ تعبدون حجارةً تنحتونها والله خلقكم وخلق تلك الحجارة التى تعملونها) (یعنی کیا تم پتھر کو پوجتے ہو جسے خود تراشتے ہو اور اللہ نے تمہیں بھی پیدا کیا ہے اور ان پتھروں کو بھی جن سے تم یہ بناتے ہو) یہ ان کا شبہ ہے اور نحو کی جہت سے یہ صحیح نہیں کیونکہ (ما) فعلِ خاص کے ساتھ مصدریہ ہی ہوتا ہے تو اس پر آیت ان کے مذہب کا رد کرتی اور ان کے موقف کا اِفساد کرتی ہے اور نظم اہلِ سنت کے قول پر زیادہ بدیع ثابت ہوتا ہے، اگر کہا جائے تم کہتے ہو: (عملت الصحيفة وصنعت الجفنة) (یعنی چیزیں بنانے کے ضمن میں عمل اور صنع جیسے الفاظ استعمال ہوتے ہیں) تو اسی طرح (عملت الصنم) کہنا بھی صحیح ہوا؟ تو ہم کہیں گے یہ متعلق نہیں مگر اس صورت کے ساتھ جو کہ تالیف وترکیب ہے اور یہ فعل ہے جو کہ بالاتفاق اِحداث ہے نہ کہ جواہر اور اسلئے کہ آیت خالق کی عبادت کے ساتھ انفرادیت کے استحقاق کے بیان میں وارد ہے کیونکہ وہ خلق کے ساتھ منفرد ہے اور ان لوگوں پر اقامتِ حجت کرتی ہے جو ان کی عبادت کرتے ہیں جو کسی شیٔ کے بھی خالق نہیں اور وہ مخلوق ہیں تو (گویا) کہا کیا تم عبادت کرتے ہو ان کی جو خالق نہیں اور چھوڑتے ہو اسکی عبادت کو جس

نے تمہیں پیدا کیا اور تمہارے اعمال کو جو تم کرتے ہو؟

اور اگر بات ان کے زعم کے مطابق ہوتی تو اس نفسِ کلام سے حجت قائم نہ ہوتی اس لئے کہ اگر اس نے انہیں ان کے اعمال کا خالق بنایا ہے اور وہ اجناس کا خالق ہے تو (گویا) انہیں خلق میں شریک کیا، اللہ ان کے افک سے متعالی ہے، بیہقی کتاب الاعتقاد میں لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: (ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) [غافر: ۶۲] تو اس میں اعیان اور خیر وشر کے افعال سب داخل ہیں، اسی طرح اس کا ارشاد ہے: (أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) [الرعد: ۱۶] تو اس نے نفی کی کہ اسکا غیر خالق ہو اور اس امر کی بھی نفی کی کہ اسکے سوا کوئی غیرِ مخلوق ہو تو اگر افعال اسکے لئے غیرِ مخلوق ہیں تو گویا وہ بعض اشیاء کا خالق ہے نہ کہ ہر شئ کا اور یہ آیت کے برخلاف ہوگا اور معلوم امر ہے کہ افعال اعیان سے اکبر ہیں تو اگر اللہ اعیان کا خالق ہے اور لوگ افعال کے تو (اسکا مطلب ہوا کہ) لوگوں کی مخلوقات اللہ تعالیٰ کی مخلوقات سے اکثر ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) مکی بن ابو طالب اپنی اعراب القرآن میں لکھتے ہیں معتزلہ کا کہنا ہے کہ (وما تعملون) میں ما موصولہ ہے، یہ بات اس امر سے فرار اختیار کرتے ہوئے کہی کہ وہ اللہ کیلئے عمومِ خلق کا اقرار کریں، ان کی مراد یہ کہ وہ ان اشیاء کا تو خالق ہے جن سے بت تراشے جاتے ہیں لیکن جو اعمال وحرکات ہیں تو یہ اللہ کی خلق میں داخل نہیں، ان کا زعم ہے کہ وہ اس کے ساتھ خلقِ شر سے اللہ کی تنزیہہ کر رہے ہیں، اہل سنت نے ان کا یہ کہہ کر رد کیا کہ اللہ نے ابلیس کو بھی تو تخلیق کیا ہے جو سراپا شر ہے، اور اسکا فرمان ہے: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) [الفلق: ۱-۲] تو اثبات کیا کہ وہ خالقِ شر بھی ہے، قراء کا حتیٰ کہ اہل شذوذ کا بھی شر کی (ما) کی طرف اضافت کرنے پر اتفاق ہے ماسوائے عمرو بن عبید کے جو معتزلہ کا رئیس ہے اس نے (شر) کو تنوین کے ساتھ پڑھا (جو کسی بھی قراءت میں نہیں) تاکہ اس کا مذہب صحیح ثابت ہو (یعنی اس پر زد نہ پڑے) اور یہ اسکے بالاضافت پڑھنے پر واقع اجماع کے ساتھ محجوج ہے، کہتے ہیں جب یہ متقرر رہا کہ اللہ ہر شئ کا خالق ہے خیر ہو یا شر تو واجب ہے کہ (ما) کو مصدریہ قرار دیں اور معنی یہ ہے: (خلقكم وخلق عملكم) اھ

صاحبِ کشاف نے اپنے (یعنی معتزلی) مذہب کو اس امر سے تقویت دی کہ قولہ (وما تعملون) ماقبل کے قول (وما تنحتون) سے ترجمہ ہے اور اس میں (ما) بالاتفاق موصولہ ہے لہذا دوسرا (ما) بھی اس سے عدول نہیں کر سکتا، اس کی تقریر میں طوالت کی، منجملہ کلام کے لکھتے ہیں اگر کہو ما کے مصدریہ ہونے کا انکار کیوں اور معنی ہے: (خلقكم وخلق عملكم) جیسا کہ مجبرہ۔ یعنی اہل سنت۔ کہتے ہیں تو میں کہوں گا اقرب امر جس کے ساتھ اس کا ابطال کیا جائے گا یہ کہ آیت کا معنی واضحاً اس کا انکار کرتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے خلاف یہ حجت پکڑی ہے کہ عابد ومعبود دونوں اللہ کی مخلوق ہیں تو مخلوق معبود کیونکر ہو سکتی ہے؟ پھر یہ بھی کہ عابد ہی کے ہاتھوں صورتِ معبود کی صنعت گری ہوئی اگر یہ نہ ہوتا تو اس کا تو وجود ہی عالمِ وجود میں نہ ہوتا تو اگر تقدیر ہو: (خلقكم و خلق عملكم) تو اس میں تو ان کے خلاف حجت نہ ہوگی، پھر لکھا اگر کہو یہ موصولہ ہے لیکن تقدیر ہے: (والله خلقكم وما تعملونه من أعمالكم) تو میں کہوں گا اگر یوں ہو تو اس میں مشرکین کے خلاف کوئی حجت نہ ہو، ابن خلیل سکونی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا ان کی کلام میں آیت کا اس کی حقیقی دلالت سے ایک نوع تاویل کی طرف صرف ہے بغیر ضرورت کے بلکہ اپنے اس

مذہب کی نصرت کی غرض سے کہ بندے خود اپنے اکساب کے خالق ہیں تو اگر اسے اصنام پر محمول کریں تو حرکات کو متناول نہیں ! جہاں تک اہل سنت تو وہ قائل ہیں کہ قرآن بزبانِ عربی نازل ہوا اور ائمہ عربیت کہتے ہیں کہ (ما) کے بعد وارد فعل مصدر کے ساتھ مؤول ہوگا جیسے: (أعجبني ما صنعت أيْ صُنعُك) اور اس پر ان کے نزدیک آیت کا معنی ہے: (خلقكم و خلق أعمالكم) اور اعمال بالاتفاق جواہرِ اصنام نہیں تو ان کے نزدیک آیت کا معنی یہ ہے کہ جب اللہ تمہارے ان اعمال کا خالق ہے جن کی بابت قدریہ کا توہم ہے کہ وہ ان کے خالق ہیں تو اولی یہ ہے کہ وہ خالق ہو ان کا بھی جن کی بابت کسی نے بھی خلقیت کا دعوی نہیں کیا اور یہ اصنام ہیں

کہتے ہیں اس مسئلہ کا مدار اس امر پر ہے کہ حقیقت مجاز پر مقدم ہوتی ہے اور مرجوح کیلئے راجح کے ساتھ کوئی اثر نہیں اور اسکی تفصیل یہ کہ لکڑی جس سے اصنام بنے ہیں اور صور جو اصنام کیلئے ہیں ہمارے لئے عمل نہیں ، ہم نے تو دراصل وہ عمل کیا جس کی اللہ نے ہمیں قدرت دی مکسوب معانی میں سے جن پر بندوں کا ثواب وعقاب ہے، اگر کہو بڑھئی چارپائی بناتا ہے تو مفہوم یہ ہے کہ اس نے ایک مقام میں کچھ حرکات کا عمل کیا اللہ نے ہمارے لئے انہیں چارپائی کی شکل میں ظاہر کردیا تو جب اللہ کہتا ہے: (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْن) تو اسے حقیقت پر محمول کرنا واجب ہے اور یہ تمہارا معمول ہے، اور جو اس معتزلی (یعنی زمخشری) نے آیت کے مشرکین پر رد کی بات کہی تو یہ تو نہایت واضح ہے کیونکہ اللہ تعالی نے جب ہمیں خبر دی کہ وہ ہمارا خالق ہے اور ہمارے اعمال کا بھی جن کے ساتھ اشکال اصنام وغیرہا کے درمیان تاثیر ظاہر ہوتی ہے تو اولی یہ (کہا جانا) ہے کہ وہ اس متاثر کا بھی خالق ہو جس کی بابت کسی نے دعوی نہیں کیا خواہ سنی ہو یا معتزلی ، اور دلالتِ موافقت عربی زبان میں دیگر سے اقوی و ابلغ ہے

زمخشری نے بھی آیت (فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ)[الإسراء :۲۳] میں اس پر موافقت کی ہے کہ یہ نفیِ ضرب پر اَدَل ہے اس کلام سے مثلا جو اگر کہی جاتی: (ولا تضربهما) کہتے ہیں وہاں یہ لکھا کہ یہ علمِ بیان کے نکت میں سے ہے لیکن پھر اتباعِ ہوئی میں اپنی ہی کہی بات کو بھول گئے ! جہاں تک ان کا فکِ نظم کا ادعاء تو اس سے حجت کا بطلان لازم نہیں اسلئے کہ اسکا فک اس کیلئے جو ابلغ ہے، سائغ ہے بلکہ مراعاتِ بلاغہ کے لئے ابلغ ہے پھر کہا آیت اس بات سے مخبر کیوں نہیں ہوسکتی کہ بندے کا ہر عمل رب کیلئے مخلوق ہے تو اس میں مراعاتِ نظم کے ساتھ ساتھ مشرکین کا رد بھی مندرج ہے اور جس نے آیت کو بندے کے بعض اعمال کے ساتھ مقید کیا نہ کہ سب تو اس کے ذمہ دلیل ہے اور اصل اس کا عدم ہے! بیضاوی نے یہ جواب دیا کہ اس کے مصدری ہونے کا دعوی کرنا ابلغ ہے اسلئے کہ ان کا فعل اگر اللہ تعالی کی خلق کے ساتھ ہے تو ان کے فعل پر متوقف اس کا اولیٰ ہے، اس امر کے ساتھ بھی یہ مترجح ہے کہ اسکا غیر حذف یا مجاز سے سالم نہیں جبکہ یہ سالم ہے اور اصل اس کا عدم ہے، طیبی کہتے ہیں اس کا تکملہ یہ کہا جاتا ہے کہ علمائے بیان کے ہاں متقرر ہے کہ کنایہ تصریح سے اولی ہے توجب حکمِ عام کی نفی کی جائے تا کہ خاص منتفی ہو تو یہ اقوی فی الحجت ہوگا، صاحبِ کشاف عین اسی پر چلے قولہ: (كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ) [البقرة: ۲۸] کی تفسیر میں، ابن منیر کہتے ہیں ما کا مصدریہ ہونا ہی متعین ہے کیونکہ انہوں نے اصنام کی اس حیثیت سے عبادت نہ کی کہ یہ پتھر یا لکڑی ہیں، صورت سے عاری بلکہ ان کی اشکال کیلئے عابد بنے اور یہ (اشکال) ان کے عمل کا اثر ہے اور اگر نفسِ جوہر ان کا عمل ہوتا (یعنی پتھر اور لکڑی ان کی تخلیق سے ہوتے) تو یہ ان کی توبیخ کے مطابق نہ ہوتا اس امر کے ساتھ کہ معبود عابد کی صنعت سے ہے

کہتے ہیں مخالفین اس بات میں موافق ہیں کہ جواہرِ اصنام ان کا عمل نہیں تو اگر معاملہ ان کے دعوی (کہ ما موصولہ ہے) کے

مطابق ہوتا تو کلام میں حذف کی ضرورت پڑتی ای (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ شكله وصورته) اوراصل عدمِ تقدیر ہے اور حدیثِ صحیح میں تصریح وارد ہے اس معنی کے ساتھ جس کی طرف باب (کل یوم ھو فی شأن) میں اشارہ گزرا حضرت حذیفہ کی مرفوع حدیث میں کہ اللہ تعالی ہر صانع اور اس کی صنعت کا خالق ہے ، ان کے غیر نے کہا ان حضرات کا قول جومدعی ہیں کہ (و ما تعملون) سے مراد وہ لکڑیاں اور معدنیات ہیں جن سے یہ بت بنائے جاتے ہیں ، باطل ہے کیونکہ اہلِ لغت یہ نہیں کہتے کہ انسان لکڑی یا پتھر بناتا ہے بلکہ وہ اسے صنعت کے ساتھ مقید کرتے ہیں اور مثلاً کہتے ہیں :(عمل العود ضنما والحجر وثنا) (یعنی لکڑی میں عمل یعنی کام کرکے اسے صنم بنادیا اسی طرح پتھر میں عمل ۔یعنی کاروائی ۔کرکے) تو آیت کا معنی ہے اللہ نے انسان کو پیدا کیا اور صنم کی شکل کو اور جس نے تراشا یا بنایا اس نے فقط نحت وصیاغت کا عمل کیا اور آیت نے اس کی تصریح کی ہے ، تونسی مختصر تفسیر رازی میں لکھتے ہیں اصحاب نے اس آیت کے ساتھ اس امر پر احتجاج کیا کہ بندے کا عمل اللہ کیلئے مخلوق ہے اور یہ (ما) کو مصدر یہ قرار دینے پر ، معتزلہ نے جواب دیا کہ عبادت اور نحت کی ان کے لئے اضافت فعل کی فاعل کیلئے اضافت ہے اور اسلئے کہ اللہ نے ان کی توبیخ کی ہے اور اگر افعال ان کی خلق کیلئے نہ ہوتے تو ان کی توبیخ نہ کرتا ، انہوں نے کہا ہم اس کا مصدر یہ ہونا تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اخفش کے ہاں (مثلا) یہ کہنا منع ہے :(أعجبني ما قُمتَ أيْ قِيَامُك) اور کہا یہ صرف متعدی کے ساتھ خاص ہے ہمیں اس کا جواز تسلیم لیکن یہ (ما) کے نحت کرنے والوں کیلئے مفعول ہونے کی تقدیر سے مانع نہیں اور (ما ینحتون) کی موافقت کے مدنظر اور اسلئے کہ عرب محلِ عمل کو عمل کا نام دے لیتے تھے تو (مثلا) دروازے کی بابت کہہ لیتے :(ھو عَمَلُ فلان) اور اس لیے کہ قصد ان کی بت پرستی کی تزییف ہے نہ کہ یہ بیان کہ وہ اپنے ذاتی اعمال کے موجد نہیں ، کہتے ہیں اور یہ قوی شبہ ہے تو اولی یہ ہے کہ اس مراد کیلئے اس آیت کے ساتھ استدلال نہ کیا جائے ، یہی کہا

تو اپنی عادت کے مطابق مخالفین کے اعتراضات کا ایراد تو کیا مگر ان کا جواب دینے کی حتی الوسع کوشش نہ کی ، شمس اصفہانی نے اپنی تفسیر میں اس کا جواب دیا ہے اور یہ تفسیر رازی میں موجود کا ملخص ہے ! چنانچہ لکھتے ہیں (وما تعملون) أي عملکم ، اور اس میں دلیل ہے کہ بندوں کے افعال اللہ کیلئے مخلوق ہیں اور اس امر کی کہ یہ بندوں کیلئے مکتسب ہیں اس طور کہ ان کیلئے عمل کا اثبات کیا تو اس طرح قدریہ اور جبریہ دونوں کے مذہب کا ابطال کیا ، علماء نے (ما) کے مصدر یہ ہونے کو راجح کہا ہے اس لئے کہ انہوں نے اصنام کی پوجا نہیں کی مگر اپنے عمل کیلئے (یعنی اپنے انہیں تراش کر بتوں کی شکل دینے کے بعد) نہ کہ جرمِ صنم کیلئے وگرنہ تو انہیں بت بنانے سے قبل ہی ان کے پجاری ہوتے تو گویا ان کی پوجا اس عمل کی ہے تو ان پر اللہ تعالی نے عبادتِ منحوت کا انکار کیا جو (العمل المخلوق) سے منفک نہیں ، شیخ ابن تیمیہ الرد علی الرافضی میں لکھتے ہیں ہم اس کے موصولہ ہونے کو تسلیم نہیں کرتے لیکن اس میں بھی معتزلہ کیلئے کوئی حجت نہیں کیونکہ اللہ کے قول : (واللہ خلقکم) میں ان کی ذات اور صفات دونوں داخل ہیں ، اس پر تقدیر یہ ہے : (واللہ خلقکم وخلق الذي تعملونه) اگر مراد نحت سے اس کی خلق ہے تو لازم ہے کہ معمول غیر مخلوق ہو اور یہ کہنا باطل ہے تو ثابت ہوا کہ مراد نحت سے قبل بھی اس کی خلق اور بعد ازاں بھی اور یہ کہ اللہ نے ان کی خلق کی اور جو ان میں تصویر و نحت ہے اس کی بھی ، تو ثابت ہوا کہ وہ ان کے فعل سے متولد کا خالق ہے تو آیت میں دلالت ہے کہ اللہ تعالی ان کے ساتھ قائم افعال کا (بھی) خالق ہے اور ان کا بھی جو

ان سے متولد ہوئے! اس کے موصولہ ہونے کی ترجیح پر موافقت کی اس جہت سے کہ سیاق مقتضی ہے کہ اس نے عبادتِ منحوت کرنے پر ان کا انکار کیا تو مناسب ہوا کہ متعلق بالمنحوت کا بھی انکار کرے اور یہ کہ وہ اس کے لئے مخلوق ہے تو تقدیر یہ ہو کہ اللہ عابد و معبود دونوں کا خالق ہے اور تقدیر ہے: (خلقكم وخلق أعمالكم) یعنی اگر اسے مصدر یہ قرار دیا جائے تو اس میں اس کی ترکِ عبادت پر ان کی ذم کا مقتضی کچھ نہیں، شیخ سعد الدین تفتازانی بھی اس طریق پر مرتضی ہیں، اس کا ایضاح اور تنقیح کی چنانچہ شرح العقائد میں اصلِ مسئلہ اور فریقین کی ادلہ کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں اور ان میں سے اہل سنت کا آیت (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ) کے ساتھ استدلال جو کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (وخلق عملكم) ما کو مصدر یہ قرار دینے پر اور اسے راجح قرار دیا کیونکہ اس صورت میں حذفِ ضمیر کی ضرورت نہیں رہتی، کہتے ہیں تو جائز ہے کہ معنی ہو: (وخلق معمولكم) یہ تب جب اسے موصولہ قرار دیں اور یہ اعمالِ عباد کو بھی شامل ہے، اگر ہم کہیں کہ یہ اللہ کیلئے مخلوق ہیں یا عبد کیلئے تو فعل کے ساتھ مصدری معنی وارد نہیں جو کہ ایجاد ہے بلکہ حاصل بالمصدر وہ جو متعلقِ ایجاد ہے اور یہ جو حرکات و سکنات سے مشاہد ہے، کہتے ہیں اس نکتہ سے غفلت کی وجہ سے یہ توہم ہوا کہ آیت کے ساتھ استدلال (ما) کے مصدر یہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ ایسا نہیں

آخر میں بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں اعراب القرآن کے مصنفین نے (ما تعملون) کے اعراب میں ماسبق پر زیادت کو مجوز کیا، کہتے ہیں۔ اور یہ عبارت المنتخب کی ہے۔ کہ (ما) میں کئی اوجہ ہیں ایک یہ کہ یہ مصدر یہ ہو محلاً منصوب (خلقکم) کی ضمیر پر معطوف، ثانی کہ یہ موصولہ ہو یہ بھی موضعِ نصب میں اسی مذکور ضمیر پر عطف ڈالتے ہوئے اور تقدیر ہے: (خلقكم والذى تعملون) اى تعملون منه الأصنام یعنی لکڑی اور پتھر وغیرہ سے جو تم بت تراشتے ہو! ثالث کہ یہ استفہامیہ ہو (تعملون) کے ساتھ محلاً منصوب اور یہ ان کے لئے توبیخ اور ان کے اس تراشنے کی تحقیر کے بطور ہے، چوتھا کہ یہ نکرہ موصوفہ ہو اور اس کا حکم حکمِ موصولہ ہے، پانچواں کہ نافیہ ہو اس معنی پر: (وما تعملون ذلك) (یعنی تم انہیں نہیں بناتے بلکہ) اللہ ان کا خالق ہے پھر بیہقی نے کہا اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيم)[الأنعام : ۱۰۱] تو اس امر کے ساتھ وہ ممتدح ہوا کہ وہ ہر شیٔ کا خالق ہے اور اسے ہر شیٔ کا علم ہے تو جس طرح اس کے علم سے کوئی شیٔ خارج نہیں اسی طرح اس کی خلق سے بھی کوئی شیٔ خارج نہیں، فرمایا: (وَاَسِرُّوْا قَوْلَكُمْ اَوِاجْهَرُوْا بِهٖ اِنَّهٗ عَلِيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ) [الملك : ۱۳۔۱۴] تو خبر دی کہ سراً اور جہراً ان کے اقوال بھی اس کی خلق ہیں کیونکہ وہ سبھی کا علیم ہے اور فرمایا: (خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ) [الملك : ۲۰] اور کہا: (وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا) [النجم: ۴۴] تو بتلایا کہ وہی محیی اور ممیت ہے اور اسی نے حیات و موت کی تخلیق کی تو ثابت ہوا کہ افعال سب کے سب، خیر ہوں یا شر اس کی تخلیق اور اس کے انہیں احداث سے صادر ہیں، فرمایا: (وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى)[الأنفال : ۱۷] اور کہا: (ءَ اَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗٓ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ) [الواقعة:۶۴] تو لوگوں سے ان افعال کا سلب کر کے اپنے آپ کے لئے ان کا اثبات کیا تا کہ اس کے ساتھ دلالت ہو کہ وہی ان میں مؤثر ہے حتی کہ عدم کے بعد جو موجود ہوئے وہ اسی کی خلق ہے اور لوگوں سے جو واقع ہوا وہ صرف ان افعال کی مباشرت ہے (یعنی ان کے ذریعہ اور ہاتھوں ان کا جریان) اس حادث قدرت کے ساتھ جس کا اس نے اپنے حسبِ ارادہ احداث کیا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خلق ہیں اس کی قدیم قدرت کے ساتھ اختراع کے معنی

میں اور بندوں کی طرف سے یہ کسب ہے حادث قدرت کے ان کی مباشرت کے ساتھ تعلق کے معنی میں جو کہ ان کا کسب ہے

(محشی لکھتے ہیں یہ فقط ان کے کسب کا مناط نہیں ان کی مباشرت کے ساتھ قدرتِ مخلوقہ کے تعلق کے ذریعہ بلکہ یہ لوگوں کی قدرت علی الفعل کے ان سے فعل کے لئے حقیقتِ وقوع کے اجتماع کے ساتھ ہے تا کہ اس وجہ سے ان کے لئے ثواب یا عقاب کا حصول ہو اور یہ مولف کی طرف سے اشعریہ کے کسب کی طرف میلان ہے اور یہ سدید نہیں، اللہ سبحانہ ان کا اور ان کے افعال کا خالق ہے اسی نے ان کے لئے زرع کی صلاح وسلامتی کو میسر کیا) اور ان افعال کا اس کے وجود پر وقوع کبھی ان کے مکتسب کے فعل کے برخلاف اسکے حسبِ ارادہ ایقاع پر اعظم دلیل ہے، پھر مشار الیہ حدیثِ حذیفہ نقل کی پھر کہا اور جو آغازِ نماز کی دعائے افتتاح کی حدیث میں وارد ہوا کہ (والشر لیس إلیك) تو اس کا جو معنی نضر بن شمیل نے بیان کیا کہ شر کے ساتھ تیری طرف متقرب نہیں ہوا جاتا، ان کے غیر نے کہا یہ دراصل اللہ کی ثناء کرنے کے ضمن میں استعمالِ ادب کی طرف رہنمائی ہے کہ اس کی طرف صرف محاسن امور کی اضافت کی جائے نہ کہ مساوی کی، اسی حدیث میں یہ بھی واقع ہوا: (والمهتدی مَنْ هَدَیْتَ) تو خبر دی کہ وہ جسے چاہے ہدایت سے نوازے جیسا کہ اس کی تصریح قرآن میں ہے، الاحکام میں گزری حدیثِ ابوسعید کے شروع میں تھا: (إن كُلَّ والٍ له بطانتان و المعصوم من عصم الله) تو اس امر کی دلالت ملی کہ وہ بعض لوگوں کے لئے عاصم ہے اور بعض کے لئے نہیں، ان کے غیر نے کہا مستحیل ہے کہ عدم سے وجود کی طرف ابراز کی قدرت مصلح ہو اور یہی جس سے اختراع کے ساتھ تعبیر کیا گیا اور اللہ تعالیٰ کے لئے اس کا ثبوت قطعی ہے اس لئے کہ عدم سے وجود کی طرف ابراز کی قدرت متوجہ ہے اس شیٔ کی تحصیل کی طرف جو حاصل نہیں تو اس کا وجود لابدی امر ہے کیونکہ مستحیل ہے کہ عدم کسی شیٔ کی تحصیل کرے! تو اس کی قدرت ثابت ہے جبکہ مخلوقین کی قدرت عرض ہے جس کے لئے بقاء نہیں تو اس کا تقدم مستحیل ہے اور سمعی نقول اور قرآن وصحیح احادیث اللہ تعالیٰ کی انفرادیت بالاختراع پر متوارد ہیں جیسے اس کا قول: (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰه) (فَأَرُونِی مَاذَا خَلَقَ الَّذِینَ مِنْ دُونِهِ)

اس امر کی دلیل کی اللہ تعالیٰ اپنی خلق میں جو چاہے فیصلہ کرے اور اس کے احکام ان کے ثواب وعقاب کے ضمن میں اس بات پر متوقف نہیں کہ وہ اپنے افعال کے خالق ہوں، یہ کہ اس نے ثواب وعقاب کو نصب کیا ہے اس پر جو لوگوں کی قدرت کے محال کے لئے مبایناً واقع ہو، اور جہاں تک بندوں کا اکتساب تو وہ واقع نہیں ہوتا مگر محلِ کسب میں، اس کی مثال وہ تیر جسے بندہ چلاتا ہے اور اس کے لئے اس میں بالرفع تصرف حاصل نہیں اور اسی طرح اس کے لئے اس میں بالوضع تصرف بھی حاصل نہیں نیز اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق ہے اس چیز کے ساتھ جس کی علی وجہ النفوذ وعدم التعذر کوئی انتہاء نہیں جب کہ بندے کا ارادہ اس کے ساتھ متعلق نہیں حالانکہ کہلاتا وہ ارادہ ہی ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا علم ہے جس کی علی سبیل التفصیل کوئی انتہاء نہیں جب کہ انسان کا علم اس کے ساتھ متعلق نہیں جب کہ کہلاتا وہ علم ہی ہے

فصل کے عنوان سے لکھتے ہیں بعض مبتدعہ نے (اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ) [الزمر: 62] کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا کہ قرآن مخلوق ہے کیونکہ وہ بھی شیٔ ہے! نعیم بن حماد وغیرہ اہل الحدیث نے اس کا تعقب کرتے ہوئے کہا کہ قرآن اللہ کی کلام ہے اور یہ اس کی صفت ہے تو جس طرح خود اللہ اپنے قول (كل شیء) کے عموم میں داخل نہیں بالاتفاق اسی طرح اس کی صفات بھی اس میں داخل نہیں، اس کی نظیر یہ آیت ہے: (ویحذركم الله نفسه) اور دوسری آیت میں کہا: (كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ) [آل

عمران : ۱۸۵] تو جس طرح بالاتفاق اللہ کا نفس اس کے عموم میں داخل نہیں تو ایسے ہی قرآن بھی (کل شیء میں) داخل نہیں۔

علامہ انور باب قولہ (واللہ خلقکم وما تعملون) کے تحت لکھتے ہیں کہا گیا کہ (ما) مصدر یہ ہے اور معنی ہے: (واللہ خلقکم وعملکم) تو اس میں معتزلہ کا رد ہے جو قائل ہیں کہ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں جیسا کہ نسفی کی شرحِ عقائد میں ہے، میں کہتا ہوں صواب یہ ہے کہ (ما) موصولہ ہے اور معنی ہے: (أنکم وما تعملونه بأیدیکم من الأصنام کلها مخلوقةٌ للہ تعالی فکیف تعبدون) ، (ألا له الخلق والأمر) تو قرآن تحت الامر اور ہمارے افعال تحت الخلق ہیں، (سئل النبی ﷺ أی الأعمال أفضل الخ) اسی لئے میں نے کتاب الایمان میں محقق کیا کہ ایمان عمل القلب ہے

(ویقال للمصورین أحیوا الخ) کی نسبت لکھتے ہیں اکثر کے لئے یہی ہے اور یہی محفوظ ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (ویقول) ہے ای اللہ سبحانہ وتعالیٰ یا اس کے امر سے کوئی فرشتہ، کرمانی کہتے ہیں باب کی موصول حدیث میں ہے: (ویقال لھم) تو بخاری نے ضمیر کا مرجع ظاہر کیا ہے اھ، لوگوں کی طرف خلق کے نسبت پر باب کے آخر میں بحث آئے گی۔

شاہ ولی اللہ (أحیوا ما خلقتم) کے تحت لکھتے ہیں اللہ بندوں کے اعمال کا خالق ہے اور قراءت اس کے اعمال میں سے ایک عمل ہے، اس پر (أحیوا ما خلقتم) وارد ہوتا ہے کیونکہ یہ دال ہے کہ خلق کو بندوں کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے! تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ ان کی طرف منسوب ہے اس معنی میں کہ نہیں منسوب، تو یہ ایک اور معنی میں ہے اسکی مثل نبی پاک کا (ابوموسی اشعری اور ان کے ساتھیوں سے) یہ کہنا تھا: (ما أنا حملتکم) اور آپ کا کاہنوں کے بارہ میں کہنا: (لیسوا بشیء) (کہ وہ کوئی شئ نہیں)۔

(إن ربکم اللہ الذی الخ) کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے اس سے ماسبق کے لئے مناسب قولہ (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) ہے [أعراف : ۵۴] تو اسکے ساتھ قول اللہ: (خالق کل شیء) صحیح ہوا اسی لئے ابن عیینہ کے قول (بین اللہ الخلق والأمر) کے ساتھ اسے معقب کیا، اس اثر کو ابن ابو حاتم نے کتاب (الرد علی الجھمیة) میں بشار بن موسی کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں ہم سفیان بن عیینہ کے پاس تھے تو کہنے لگے: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ، فالخلق ھو المخلوقات والأمر ھو الکلام) حماد بن نعیم سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عیینہ سے سنا اور ان سے سوال ہوا کہ آیا قرآن مخلوق ہے؟ تو کہا اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) تو دیکھو کس طرح خلق وامر کے مابین تفرقہ کیا ہے تو امر اس کی کلام ہے تو اگر کلام مخلوق ہوتی تو یہ تفرقہ نہ کرتا بقول ابن حجر ابن عیینہ سے قبل یہی بات محمد بن کعب قرظی نے کہی اور امام احمد، عبدالسلام بن عاصم اور ایک جماعت نے ان کی تبع کی، یہ سب اقوال ابن ابو حاتم نے ان سے نقل کئے ہیں بخاری کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں اللہ نے اپنے امر کے ساتھ خلق کی تخلیق کی ہے کیونکہ اس کا فرمان ہے: (لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ) [الروم : ۴] اور کہا: (اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ اِذَآ اَرَدْنٰهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ) [النحل : ۴۰] اور کہا: (وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ تَقُوْمَ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ بِاَمْرِهٖ) [الروم: ۲۵] کہتے ہیں نبی اکرم سے تواتر کے ساتھ روایات ثابت ہیں کہ قرآن اللہ کی کلام ہے اور (ثابت ہوا کہ) اللہ کا امر اس کی مخلوقات سے قبل ہے، کہتے ہیں مہاجرین، انصار اور ان کے تابعین بالاحسان میں سے کسی سے اس کا برخلاف منقول نہیں اور انہی کی وساطت سے ہم تک قرن درقرن کتاب وسنت پہنچے ہیں امام مالک، ثوری، حماد اور فقہائے امصار کے عہود تک اس ضمن میں اہل علم کے

مابین کوئی اختلاف نہ تھا یہی رائے تھی حرمین، عراقین اور شام ومصر اور خراسان کے علماء کی ہے جنہیں ہم نے پایا

عبدالعزیز بن یحی مالکی نے بشر مریسی سے اپنے مناظرہ میں آیتِ مذکورہ کی تلاوت کے بعد کہا تھا اللہ نے خلق کی بابت خبر دی ہے کہ وہ اس کے امر کے ساتھ مسخر ہے تو امر جس کے ساتھ خلق مسخر ہو وہ خود مخلوق کیونکر ہوسکتا ہے؟ اور اس کا فرمان ہے: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ) [النحل : ۴۰] تو خبر دی کہ امرِ شئ مکون پر متقدم ہے اور کہا: (لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ) ای (من قبل خلق الخلق و من بعد خلقهم و موتهم بدأهم بأمره ويعيدهم بأمره) (یعنی خلق کی تخلیق سے قبل بھی اور ان کی خلق وموت کے بعد بھی، ان کی ابتدا بھی اپنے امر سے کی اور ان کا اعادہ بھی اپنے امر سے کرے گا) ان کے غیر نے کہا امر کا لفظ کئی معانی کے لئے وارد ہوتا ہے ان میں سے طلب، حکم، حال، شأن اور ان میں سے مامور بھی جیسے اس آیت میں ہے: (فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ الَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مِن شَىْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ) [هود : ۱۰۱] أى مأموره، اور مراد ان کا اہلاک، مامور کا بلفظِ امر استعمال مخلوق بمعنی خلق ہے، راغب کہتے ہیں امر کا لفظ تمام افعال و اقوال کے لئے عام ہے اسی سے یہ قولہ تعالیٰ ہے: (وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ) [هود: ۱۲۳] ابداع کے لئے بھی امر کا اطلاق ہے جیسے اس آیت میں: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) [الأعراف : ۵۴] اسی پر بعض نے قولہ: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) کو محمول کیا ہے یعنی (هو من إبداعه) اور یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے اور قولہ: (إِنَّمَا أَمْرُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا) یہ اس کے اسے ابداع کی طرف اشارہ ہے اسے اقصر وابلغ لفظ کے ساتھ تعبیر کیا ان میں سے جن کے ساتھ ہم کسی شئ کے فعل کے ضمن میں باہم متقدم ہوتے ہیں اور اسی سے ہے: (وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ) [القمر : ۵۰] تو اپنی سرعتِ ایجاد سے اس امر کے ساتھ تعبیر کیا جس کا ہمارا وہم وگمان نہایت سرعت کے ساتھ مدرک ہے، امر تقدم بالشیء ہے چاہے یہ (افعل) کہنے کے ساتھ ہو یا(لتفعل) یا بلفظِ خبر ہو جیسے کہا : (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ) [البقرة : ۲۲۸] یا آشارہ وغیرہ کے ساتھ جیسے حضرت ابراہیم نے اپنے خواب کو امر کے ساتھ تعبیر کیا جب ان کے بیٹے نے کہا: (يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ) [الصافات: ۱۰۲] جہاں تک اللہ تعالیٰ کا یہ قول: (وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ) [هود : ۹۷] تو یہ اس کے افعال واقوال میں عام ہے (یعنی دونوں مراد ہیں) قولہ: (أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ) روزِ قیامت کی طرف اشارہ ہے تو اعم الالفاظ کے ساتھ اس کا ذکر کیا اور قولہ: (بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا) [يوسف : ۱۸] أى ما تأمر به النفس الأمارة (یعنی جو اسے اسکا نفسِ امارہ حکم دیتا ہے) اھ، ان کا بعض ذکر کردہ محلِ نظر ہے بالخصوص آیتِ باب میں جو امر کے لفظ کو ابداع کے ساتھ مفسر کیا اس میں معروف وہ جو ابن عیینہ سے نقل ہوا اور راغب کے قول پر آیتِ ہذا میں امر عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے! بعض مفسرین نے کہا کہ خلق کے بعد امر تصریفِ امور (یعنی تدبیرِ معاملات) ہے، بعض نے کہا آیت میں خلق سے مراد دنیا و مافیہا اور امر سے مراد آخرت و مافیہا ہے تو یہ اس آیت کی مانند ہے: (أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ)[النحل : ۲] ۔

(وسمى النبى ﷺ الإيمان الخ) اس کا بیان کتاب الایمان کے باب (ومن قال الإيمان هو العمل) میں گزرا۔(وقال أبو ذر و أبو هريرة الخ) ان دونوں کے آثار پر کلام اور ان کے موصول کرنے والوں اور شواہد کا بیان چند ابواب قبل باب (قل فأتوا بالتوراة) میں گزرا۔(وقال جزاء الخ) یعنی ایمان، نماز اور دیگر سب طاعات میں سے، تو ایمان کو عمل کا نام

دیا جب اسے جملۂ اعمال میں داخل کیا۔ (وقال وفد عبدالقیس -- إلی أن قال الخ) یہ ایک حدیث کے بعد موصولاً آرہا ہے۔

- 7555حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ وَالْقَاسِمِ التَّمِيمِيِّ عَنْ زَهْدَمٍ قَالَ كَانَ بَيْنَ هَذَا الْحَيِّ مِنْ جُرْمٍ وَبَيْنَ الْأَشْعَرِيِّينَ وُدٌّ وَإِخَاءٌ فَكُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فَقُرِّبَ إِلَيْهِ الطَّعَامُ فِيهِ لَحْمُ دَجَاجٍ وَعِنْدَهُ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَيْمِ اللَّهِ كَأَنَّهُ مِنَ الْمَوَالِي فَدَعَاهُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُهُ يَأْكُلُ شَيْئًا فَقَذِرْتُهُ فَحَلَفْتُ لَا آكُلُهُ فَقَالَ هَلُمَّ فَلأُحَدِّثُكَ عَنْ ذَاكَ إِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ نَسْتَحْمِلُهُ. قَالَ وَاللَّهِ لَا أَحْمِلُكُمْ وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِنَهْبِ إِبِلٍ فَسَأَلَ عَنَّا فَقَالَ أَيْنَ النَّفَرُ الْأَشْعَرِيُّونَ فَأَمَرَ لَنَا بِخَمْسِ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى ثُمَّ انْطَلَقْنَا قُلْنَا مَا صَنَعْنَا حَلَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَحْمِلُنَا وَمَا عِنْدَهُ مَا يَحْمِلُنَا ثُمَّ حَمَلَنَا تَغَفَّلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ وَاللَّهِ لَا نُفْلِحُ أَبَدًا فَرَجَعْنَا إِلَيْهِ فَقُلْنَا لَهُ فَقَالَ لَسْتُ أَنَا أَحْمِلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَمَلَكُمْ إِنِّي وَاللَّهِ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَ تَحَلَّلْتُهَا .

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6678، 6680، 6718، 6719، 6721 - (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص: ۶۱۷)

کتاب الایمان میں اس کی شرح گزری، عبدالوہاب سے مراد ابن عبدالمجید ثقفی ہیں یہ اپنے سے اس کے راوی عبداللہ بن عبدالوہاب عبدری حجمی کے والدنہیں، قاسم تمیمی، ابن عاصم اور زہدم، ابن مضرّ ب ہیں۔ (یأکل فقذرته) کشمیہنی نے (یأکل شئیا) بھی مزاد کیا۔ (فحلفت لا آکله) کشمیہنی کے ہاں (أن لا آکله) ہے (فلأحدثك) غیر کشمیہنی کے ہاں (فلأحدثنك) ہے، اس سے مراد سوار کرانے کی اللہ کی طرف نسبت اگرچہ یہ نبی اکرم کے ذریعہ ہوا تو یہ اس آیت کی نظیر پر ہے: (**وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى**) اس کی توجیہہ کچھ قبل گزری ہے۔

- 7556حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ حَدَّثَنَا قُرَّةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا أَبُو جَمْرَةَ الضُّبَعِيُّ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ قَدِمَ وَفْدُ عَبْدِ الْقَيْسِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا إِنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ الْمُشْرِكِينَ مِنْ مُضَرَ وَإِنَّا لَا نَصِلُ إِلَيْكَ إِلَّا فِي أَشْهُرٍ حُرُمٍ فَمُرْنَا بِجُمَلٍ مِنَ الْأَمْرِ إِنْ عَمِلْنَا بِهِ دَخَلْنَا الْجَنَّةَ وَنَدْعُو إِلَيْهَا مَنْ وَرَاءَ نَا قَالَ آمُرُكُمْ بِأَرْبَعٍ وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ آمُرُكُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَهَلْ تَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَ تُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ وَ أَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ لَا تَشْرَبُوا فِي الدُّبَّاءِ وَالنَّقِيرِ وَالظُّرُوفِ الْمُزَفَّتَةِ وَالْحَنْتَمَةِ

أطرافه 53، 87، 523، 1398، 3095، 3510، 4368، 4369، 6176، 7266
(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۳۰۱)

(أبو عاصم) یہ ضحاک بن مخلد بصری ہیں جو نبیل کے ساتھ معروف تھے بخاری کے شیوخ میں سے ہیں کتاب الزکاۃ وغیرہ میں ان سے بلاواسطہ بھی روایات تخریج کی ہیں یہاں کے علاوہ کئی اور جگہوں میں بھی بالواسطہ احادیث نقل کیں ۔ (حدثنا قرۃ بن خالد) بقول عیاض یہ ابوزید مروزی کے نسخہ سے ساقط ہے عبدوس نے اپنی روایت میں یعنی مروزی سے اسے ملحق کیا ابوعلی جیانی ناقل ہیں کہ ابوزید نے بوقتِ تحدیث کہا تھا میرا خیال ہے دونوں کے درمیان قرہ بن خالد ہیں بقول ابوعلی ظن نہیں بلکہ یقیناً ایسا ہے اور اسی کے ساتھ سند کا اتصال ہے۔

(قلت لابن عباس فقال قدم الخ) اس روایت میں اس طرح ہے (قلت) کا مقول ذکر نہیں کیا اسماعیلی نے ابوعامر عبدالملک بن عمرو عقدی عن قرۃ بن خالد سے اس کی تبیین کی چنانچہ اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں کہ ہمیں ابوحمزہ سے بیان کیا کہ میں نے ابن عباس سے کہا میرے پاس ایک مٹکا ہے جس میں نبیذ بنا تا ہوں تو (فأشربه حلوا لو أكثرت منه فجالست القوم لخشيت أن أفتضح) اس پر کہا: (قدم وفد الخ) مسلم نے ابوعامر کا طریق نقل کیا لیکن اس کا سیاق ذکر نہیں کیا کرمانی اس سے واقف نہ ہو پائے چنانچہ لکھا تقدیر یہ ہے کہ میں نے ابن عباس سے کہا: (حدثنا إما مطلقا وإما عن قصة وفد عبدالقيس) تو یوں قلت کا مقول طلبِ تحدیث کو بنایا اس حدیث کی کتاب الایمان میں مفصل شرح گزری اور اشربہ بارے بحث کتاب الاشربہ میں، اسی طرح ایمان کی بدنی اعمال کے ساتھ تفسیر حالانکہ یہ فعل قلب ہے، بارے اشکال کا جواب بھی گزرا، (وأن تعطوا الخمس) کہنے کی حکمت بجائے سابق کلام کے نسق پر (وإعطاء الخمس) کے اور اس روایت میں صوم کے ذکر کے سقوط بارے بھی جب کہ دیگر طرق میں یہ ثابت ہے اور یہ اشارہ بھی کہ قرہ بن خالد سے اس سند کے ساتھ اس حدیث کے بعض طرق میں حج کا ذکر بھی واقع ہے۔

- 7557 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ

أطرافه 2105، 3224، 5181، 5957، - 5961 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۷۱۸)

- 7558 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ .

طرفه - 5951 (سابقہ)

- 7559 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي فَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً أَوْ لِيَخْلُقُوا حَبَّةً أَوْ شَعِيرَةً .

طرفه - 5953 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۶۱۵)

حضرات عائشہ، ابن عمر اور ابو ہریرہ کی مصورین کے ذکر بارے احادیث، اول لیث عن نافع عن عائشہ اور ثانی ایوب عن نافع ابن عمر سے ہے دونوں کا سیاق ایک جیسا ہے البتہ حدیثِ عائشہ میں (ویقال لھم) اور ابن عمر کے ہاں بغیر واؤ کے ہے حدیثِ ابو ہریرہ کی سند میں محمد بن علاء اور ابو کریب ہیں جو اپنی کنیت کے ساتھ اشہر تھے ابن فضل سے مراد محمد اور عمارہ سے ابن قعقاع بن شبرمہ ہیں یہ روایت کتاب اللباس میں ایک اور طریق کے ساتھ عمارہ سے گزری ہے اس میں حضرت ابو ہریرہ کا ایک قصہ بھی تھا، وہیں مشروح ہوئی۔ (ومن ذھب) ای قصد، (یخلق لخلقی) خلق کی ان کی طرف نسبت علی سبیل الاستہزاء کی یا فقط ظاہری صورت میں تشبیہ کے مدِ نظر۔

(فلیخلقوا ذرۃ الخ) یہ امر برائے تعجیز ہے اور یہ حقارۃً یا تنزل فی الالزام میں علی سبیل الترقی ہے، اگر ذرہ سے مراد غلہ ہے تو یہ ان کی تعذیب وتعجیز سے ہے خلقِ حیوان کے ساتھ کبھی اور کبھی جماد کے خلق کے ساتھ اور اگر یہ بمعنی (الھباء) ہے (یعنی بھوسہ) تو یہ اس کی خلق جس کے لئے ظاہری جِرم نہیں اور کبھی وہ جس کے لئے ایسا ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ (أو) راوی کا شک ہو ابن بطال حدیثِ عائشہ میں مذکور قولہ: (یقال لھم أحیوا ما خلقتم) کی بابت کہتے ہیں ان کی خلق کو ان کی طرف بطورِ زجر منسوب کیا کیونکہ ان لوگوں نے اللہ کی خلق کے ضمن میں مضاہات کی تو اللہ نے ان کی تبکیت کی یہ کہہ کر کہ جب تم نے اپنی بنائی ہوئیں ان تصاویر کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی مخلوقات کی مشابہت کی ہے تو اب پھر انہیں زندہ کرو جیسے اللہ نے اپنی مخلوق کو زندہ کیا، کرمانی کہتے ہیں خلق کو صریحاً ان کی طرف مسند کیا اور یہ ترجمہ کے برخلاف ہے لیکن مراد ان کا کسب ہے تو استہزاء خلق کے لفظ کا ان پر اطلاق کیا، یا (خلقتم) صورتم کے معنی کو متضمن ہے، خلق کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یا ان کے اس میں زعم کی بناء پہ اس کا اطلاق کیا، بقول ابن حجر بظاہر حدیثِ مصورین کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ جس نے زعم کیا کہ وہ اپنے فعلِ نفسی کا خالق ہے تو اگر اس کا دعوی صحیح ہے تو ان مصورین پر یہ انکار نہ کیا جاتا تو جب انہیں ان کی بنائی ہوئیں تصاویر میں روح پھونکنے کا حکم دیا تو یہ امرِ تعجیز ہے اور خلق کی ان کی طرف نسبت بطورِ تہکم و استہزاء ہے تو یہ ان لوگوں کے قول کے فساد پر جو اپنے فعل کے خلق کی نسبت استقلالاً اپنی طرف کرتے ہیں، پھر کرمانی نے کہا یہ احادیث دال ہیں کہ عمل بندے کی طرف منسوب ہے کیونکہ کسب کا معنی دونوں جہت کا اعتبار ہے تو اس سے مطلوب مستفاد ہے (محشی لکھتے ہیں کچھ قبل لکھا کہ اس قسم کی بات اشاعرہ کے مذہب کی طرف میلان ہے جو قائل بالکسب ہیں، حق یہ ہے کہ اشاعرہ کے کسب کی فی الواقع کوئی حقیقت نہیں اور حق یہ ہے کہ بندے کے لئے حقیقۃً فعل ہے جو اس کی قدرت وعلم کے ساتھ حاصل ہے اور اس پر اس کا ثواب وعقاب واقع ہے اور وہ بہر حال اپنے فعل کے ساتھ اللہ کی تقدیر اور اس کے خلق وارادہ سے خارج نہیں ہے جیسا کہ اس کے علم وکتابت سے بھی خارج نہیں)

اور شائد بخاری کی اس باب وغیرہ میں اس نوع کی تکثیر سے غرض ان سے منقول اس قول: (لفظی بالقرآن مخلوق) کا بیانِ جواز ہے اگر یہ ان سے بصحت منقول ہے، بقول ابن حجر صحیحاً ان سے منقول ہے کہ اس اطلاق سے انہوں نے اظہارِ براءت کیا اور کہا جس کسی نے مجھ سے نقل کیا کہ میں نے کہا ہے: (لفظی بالقرآن مخلوق) اس نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے میں نے تو فقط یہ کہا تھا: (أفعال العباد مخلوقۃ) (یعنی انسانوں کے افعال مخلوق ہیں) اسے غنجار نے تاریخ بخارا میں امام بخاری کے حالات زندگی میں ذکر کیا مشہور امام محمد بن نصر مروزی تک صحیح سند کے ساتھ کہ انہوں نے بخاری کو یہ کہتے سنا، ابو عمر اور احمد بن نصر نیشاپوری خفاف سے

نقل کیا کہ انہوں نے بھی بخاری سے یہ بات سنی۔

- 57 باب قِرَاءَةِ الْفَاجِرِ وَالْمُنَافِقِ وَأَصْوَاتُهُمْ وَتِلَاوَتُهُمْ لَا تُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ

(فاجر ومنافق کی تلاوتِ قرآن کا اس کے دل پہ کوئی اثر نہیں)

کرمانی لکھتے ہیں فاجر سے مراد منافق ہے اور اس کا قرینہ یہ کہ اسے حدیث یعنی پہلی حدیث میں مومن کا قسیم اور مقابل بنایا تو ترجمہ میں اس پر منافق کا عطف عطفِ تفسیری کے باب سے ہے، کہتے ہیں ان کا قول: (وتلاوتهم) مبتدا اور اس کی خبر (لا يجاوز حناجرهم) ہے، ضمیر جمع کی ذکر کی کہ یہ لفظِ حدیث کی حکایت ہے! کہتے ہیں بعض نسخ میں (وأصواتهم) بھی مزاد ہے بقول ابن حجر (بعض نہیں بلکہ) ہمارے زیرِ مطالعہ سب نسخوں میں یہ ثابت ہے ابوذر کے نسخہ میں: (قراء ة الفاجر أو المنافق) ہے شک کے ساتھ، اور یہ کرمانی کی تاویل کا مؤید ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ برائے تنویع ہو اور فاجر منافق سے اعم ہے اور تو یہ عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے۔

علامہ انور باب (قراء ة الفاجر والمنافق الخ) کے تحت لکھتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ وارد اور مورد کا باہمی فرق کوئی ایسا مخفی امر نہیں اور یہ بھی نہیں کہ وارد صرف اہلِ ایمان کے ساتھ مختص ہو بلکہ منافقین کی اصوات بھی قرآن کے ساتھ متعلق ہیں اور یہ قطعاً ان کا فعل ہے پھر جو ان کے حناجر سے متجاوز نہیں ہوتا، بجز ان کے فعل کے کچھ نہیں وگرنہ قرآن تو اپنے مرتبہ ومکان پر موجود ہے تو مورد غیرِ وارد ہے۔

- 7560 حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَالأُتْرُجَّةِ طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَرِيحُهَا طَيِّبٌ وَالَّذِي لاَ يَقْرَأُ كَالتَّمْرَةِ طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَلاَ رِيحَ لَهَا وَمَثَلُ الْفَاجِرِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الرَّيْحَانَةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ وَمَثَلُ الْفَاجِرِ الَّذِي لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ طَعْمُهَا مُرٌّ وَلاَ رِيحَ لَهَا .

أطرافه 5020، 5059، - 5427 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۸۹)

فضائل القرآن میں اس کی شرح گزری سند کے سب راوی بصری ہیں ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت ظاہر ہے ماقبل ابواب کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ تلاوت تلاوت کرنے والوں کے تفاوت کے سبب متفاوت ہے تو دال ہے کہ یہ ان کے عمل سے ہے بقول ابن بطال اس باب کا معنی یہ ہے کہ فاجر ومنافق کی قراءت اللہ کی طرف مرتفع نہیں ہوتی اور نہ اسکے ہاں ذکر ہوتا ہے، صرف وہی تلاوت اس کے ہاں مقبول ہے جو اس کی رضا جوئی کے لئے کی جائے اور پڑھنے والے کی نیت اسکی طرف تقرب کی ہو، ریحانہ کے ساتھ اسے تشبیہہ دی جب وہ قرآن کی برکت سے منتفع نہ ہو اور اس کی حلاوت کے ساتھ فائز بالاجر نہ ہو، قرآن کی پاکیزگی اس کی آواز کے موضع یعنی حلق سے آگے نہیں بڑھتی اور دل سے اس کا کوئی اتصال نہیں ہوتا اور یہی ہیں وہ جو دین سے مارق ہیں۔

- 7561 حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَحَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ

حَدَّثَنَا عَنۡبَسَةُ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ ابۡنِ شِهَابٍ أَخۡبَرَنِي يَحۡيَى بۡنُ عُرۡوَةَ بۡنِ الزُّبَيۡرِ أَنَّهُ سَمِعَ عُرۡوَةَ بۡنَ الزُّبَيۡرِ قَالَتۡ عَائِشَةُ سَأَلَ أُنَاسٌ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الۡكُهَّانِ فَقَالَ إِنَّهُمۡ لَيۡسُوا بِشَيۡءٍ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّهُمۡ يُحَدِّثُونَ بِالشَّيۡءِ يَكُونُ حَقًّا قَالَ فَقَالَ النَّبِيُّ تِلۡكَ الۡكَلِمَةُ مِنَ الۡحَقِّ يَخۡطَفُهَا الۡجِنِّيُّ فَيُقَرۡقِرُهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ كَقَرۡقَرَةِ الدَّجَاجَةِ فَيَخۡلِطُونَ فِيهِ أَكۡثَرَ مِنۡ مِائَةِ كَذۡبَةٍ

أطرافه 3210، 3288، 5762، - 6213 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۲۱۷)

شیخِ بخاری ابن مدینی ہیں ہشام سے ابن یوسف صنعانی اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں، علی کا یہ طریق کتاب الطب کے آخر کے باب (الکھانۃ) میں گزرا وہاں ان کی اور ان کے شیخ کی نسبت ذکر کی تھی وہاں کا سیاق بھی انہی کا تھا۔ (يحدثون بالشیء الخ) معمر کی روایت میں ہے: (أنهم يحدثوننا أحيانا بشيء فيكون حقا) ۔ (يخطفها) نسخہِ کشمیہنی میں ہے: (يحفظها) ۔ (فيقرقرها) معمر کے ہاں (فيقرها) ہے۔ (كقرقرة الدجاجة) مستملی کے نسخہ میں (الزجاجة) ہے اس مذکورہ باب میں اسکی مفصل شرح گزری، ابن بطال نے ترجمہ کے لئے اس کی مناسبت سے تعرض کیا، کرمانی نے اس کا ملخص کرتے ہوئے کہا کاہن کی منافق کے ساتھ مشابہت کے مدنظر اس جہت سے کہ اپنے پر کذب کے غلبہ اور اپنے حال کے فساد وخرابی کی وجہ سے وہ کلمہِ صادقہ سے منتفع نہیں ہوتا جیسے منافق اپنے عقیدہ کی خرابی کی وجہ سے اپنی قراءت سے منتفع نہیں ہو پاتا، بقول ابن حجر میرے لئے مرادِ بخاری یہ ظاہر ہوئی ہے کہ منافق کا قرآن کے ساتھ تلفظ (یعنی ظاہری قراءت) ویسا ہی ہے جیسے مومن کا تلفظ تو اس طرح متلو اگرچہ واحد ہے لیکن تلاوت مختلف اور متفاوت ہے تو اگر متلو عینِ تلاوت ہوتا تو اس میں تخالُف واقع نہ ہوتا اسی طرح کاہن کا معاملہ ہے کہ وہ اس کلمہِ وحی کا تلفظ کرتا ہے جو جن اس کی طرف وحی کرتا ہے اس میں سے جس کا اختطاف وہ فرشتہ سے کرتا ہے تو اس نے بھی اس کا تلفظ کیا مگر فرشتہ کے تلفظ کے وہ مغایر ہے لہذا دونوں باہم متفاوت نہیں۔

7562 - حَدَّثَنَا أَبُو النُّعۡمَانِ حَدَّثَنَا مَهۡدِيُّ بۡنُ مَيۡمُونٍ سَمِعۡتُ مُحَمَّدَ بۡنَ سِيرِينَ يُحَدِّثُ عَنۡ مَعۡبَدِ بۡنِ سِيرِينَ عَنۡ أَبِي سَعِيدٍ الۡخُدۡرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَخۡرُجُ نَاسٌ مِنۡ قِبَلِ الۡمَشۡرِقِ وَيَقۡرَءُ ونَ الۡقُرۡآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمۡ يَمۡرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمۡرُقُ السَّهۡمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ ثُمَّ لَا يَعُودُونَ فِيهِ حَتَّى يَعُودَ السَّهۡمُ إِلَى فُوقِهِ قِيلَ مَا سِيمَاهُمۡ قَالَ سِيمَاهُمُ التَّحۡلِيقُ أَوۡ قَالَ التَّسۡبِيدُ

أطرافه 3344، 3610، 4351، 4667، 5058، 6163، 6931، 6933، 7432 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

معبد بن سیرین محمد کے بھائی اور ان سے بڑے تھے! سند کے سب راوی بصری ہیں ماسوائے صحابی کے، وہ بھی بصرہ آئے تھے۔

(من قبل المشرق) کتاب الفتن میں گزرا کہ یہ خوارج تھے، ان کا آغاز اور ان کی بابت وارد آثار کا بیان گزرا ان کا ابتدائے خروج عراق میں تھا جو مکہ کی نسبت مشرق کی جہت میں ہے۔ (لا يجاوز تراقيهم) ترقوۃ کی جمع، وہ ہڈی جو سینے کے گڑھے

اور کندھے کے درمیان ہوتی ہے، ترجمہ میں اسے (حناجرھم) کے لفظ سے ذکر کیا، یہ حنجرۃ کی جمع جو حلقوم ہے، حلقوم کا بیان اواخر کتاب العلم میں گزرا، عبدالرحمٰن بن ابونعیم نے ابوسعید سے اسے (حنا جرھم) کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے یہ اسی کتاب التوحید کے باب (تعرج الملائکۃ و الروح) میں گزری۔ (قیل ما سماھم) سائل کا نام معلوم نہ ہوسکا۔ (التحلیق أو الخ) یہ راوی کا شک ہے، تسبید بھی تحلیق کے معنی میں ہے، بعض نے کہا س سے ابلغ یعنی جو استئصال کے معنی میں ہو (یعنی بالکل صفا چٹ جیسے محاورۃً کہتے ہیں الٹے استرے سے ٹنڈ کرانا) بعض نے کہا جو ابتدائی بال چند ایام بعد اگیں انہیں یہ کہتے ہیں، بعض نے کہا یہ بالوں کا ترکِ دھن وغسل ہے (یعنی نہ انہیں دھونا اور نہ تیل لگانا) کرمانی کہتے ہیں اس میں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ وجودِ علامت سے وجودِ ذی علامت لازم ہے تو یہ مستلزم ہے اس امر کو کہ ہر وہ جس کا سر منڈھا ہوا ہے، خارجی ہو اور بالاتفاق معاملہ ایسا نہیں پھر جواب دیا کہ سلف صرف ضرورۃً یا حج کے موقع پر ہی سر کی ٹنڈ کرایا کرتے تھے جب کہ خوارج نے اسے اپنی علامت اور شعار بنا لیا تھا تو یہ ان کے لئے شعار کی حیثیت اختیار کر گیا تھا اور وہ اس کے ساتھ معروف ہو گئے تھے! کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ اس سے مراد سر اور داڑھی کا حلق ہو اور تمام دیگر جگہوں کے بالوں کا اور یہ دراصل سفا کی اور خون ریزی سے کنایہ اور امرِ دیانت میں مخالفت کرنے میں مبالغہ ہو، بقول ابن حجر اول (یعنی سر اور داڑھی اور جسم کے تمام بالوں کا مونڈھنا) باطل ہے کیونکہ خوارج نے ایسا نہیں کیا تھا اور ثانی محتمل ہے لیکن اس حدیث کے کثیر طرق اس بابت صریح کی مانند ہیں کہ مراد سر کا حلق ہے اور ثالث ثانی کی مانند ہے۔

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ابن بطال خوارج کے وصف کے ضمن میں خبط کا شکار بنے ہیں اسی لئے اس کی نشاندھی کر رہا ہوں تا کہ کوئی اس سے دھوکہ میں نہ آجائے، لکھتے ہیں ممکن ہے کہ یہ حدیث کسی ایسی قوم کے بارہ میں ہو جس کی معرفت نبی اکرم کو بذریعہ وحی کرائی گئی کہ وہ اپنی بدعت کے ساتھ اسلام سے کفر کی طرف خارج ہوں گے اور یہ وہ ہیں جن سے حضرت علی نے نہروان کے مقام پر جنگ کی تھی جب انہوں نے کہا تھا آپ ہمارے رب ہیں تو ان پر شدید غصہ کیا اور انہیں آگ میں جلانے کا حکم دیا، اس سے ان کا فتنہ اور بڑھا اور کہنے لگے اب تو ہم نے کلیۃً یقین کیا کہ آپ ہی رب ہیں کیونکہ تعذیب بالنار اللہ کا ہی خاصہ ہے اھ، یہ دراصل ایک الگ قصہ ہے جس کی تفصیل کتاب الفتن میں گزری، خوارج سے اس کا تعلق نہیں یہ زنادقہ تھے جیسا کہ اس کے بعض طرق میں اس کی تصریح ہے، رافعی کی شرح الوجیز میں خوارج کے ذکر میں ہے کہ یہ بدعتیوں کا ایک فرقہ تھا جنہوں نے حضرت علی کے خلاف خروج کیا جب اعتقاد بنایا کہ وہ (یعنی حضرت علی) حضرت عثمان کے قاتلوں کو پہچانتے ہیں اور ان پر قدرت بھی رکھتے ہیں لیکن اس لئے ان سے قصاص نہیں لے رہے کیونکہ وہ ان کے قتل پر راضی تھے اور ان سے موافق تھے، ان کا اعتقاد تھا کہ جو کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے تو وہ کافر ہو جائے گا اور اس پاداش میں وہ خلود فی النار کا مستحق ہے اس وجہ سے وہ ائمہ پر طعن کرتے تھے اھ، ان کی کلام میں موجود وصف اول خوارج کا وصف نہیں بلکہ وہ تو نواصب کا وصف ہے جو صفین میں حضرت معاویہ کے اَتباع تھے! جہاں تک خوارج ہیں تو ان کے معتقدات میں سے حضرت عثمان کی تکفیر ہے اور یہ کہ ان کا قتل برحق ہے، یہ لوگ حضرت علی کے ساتھی رہے حتی کہ صفین میں تحکیم کے مسئلہ پر ان کا ان سے اختلاف ہوا وہ اس پر راضی نہ تھے اور اسے قبول کرنے کی وجہ سے حضرت علی کو کافر قرار دیا اور ان کے خلاف بغاوت کر دی، جیسا کہ اس کی تفاصیل کتاب الفتن میں گزری ہیں۔

- 58 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالىٰ ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ ﴾

(روزِ قیامت ٹھیک ٹھیک وزن ہوگا)

وَأَنَّ أَعْمَالَ بَنِي آدَمَ وَقَوْلَهُمْ يُوزَنُ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ الْقُسْطَاسُ الْعَدْلُ بِالرُّومِيَّةِ وَيُقَالُ الْقِسْطُ مَصْدَرُ الْمُقْسِطِ وَهُوَ الْعَادِلُ وَأَمَّا الْقَاسِطُ فَهُوَ الْجَائِرُ (بنی آدم کے اعمال واقوال کا وزن ہوگا، مجاہد کہتے ہیں قسطاس رومی زبان میں بمعنی عدل ہے، قِسط مُقسط کا مصدر ہے اور وہ عادل کو کہتے ہیں اور جو قاسط ہے تو وہ جائر یعنی زیادتی کرنے والا ہے)

ابوذر کے ہاں یہی عبارتِ ترجمہ ہے، اکثر سے (لیوم القیامۃ) ساقط ہوا، موازین میزان کی جمع ہے اس کی اصل مؤزان ہے تو ماقبل مکسور ہونے کی وجہ سے واوٴ یاء میں بدل گئی، یہاں بلفظِ جمع ذکر کرنے کے بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا مراد یہ ہے کہ ہر شخص کے لئے میزان ہوگا یا پھر ہر نوعِ عمل کے لئے؟ تو یہ حقیقۃً جمع ہے یا پھر ایک ہی میزان ہوگا اور جمع تعدُّدِ اعمال یا تعددِ اشخاص کے اعتبار سے ہے، تعددِ اعمال پر یہ آیت دال ہے: (وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ) [المؤمنون : ١٠٣] اور محتمل ہے کہ یہ جمع برائے تفخیم ہو جیسے اس آیت میں ہے: (كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحِ نِ الْمُرْسَلِيْنَ) [الشعراء : ١٠٥] حالانکہ ان کی طرف ایک ہی رسول مبعوث ہوئے تھے (یعنی حضرت نوحؑ) راجح یہ ہے کہ ایک ہی میزان ہے اور انسانوں کی کثرت کے پیشِ نظر کوئی اشکال نہیں کیونکہ قیامت کے روز کے احوال کا احوالِ دنیا پہ قیاس نہیں کیا جا سکتا، قسط عدل ہے جو (الموازین) کی صفت ہے اگرچہ یہ مفرد ہے اور وہ جمع، کیونکہ مصدر ہے! طبری کہتے ہیں قسط عدل ہے، مفرد ہونے کے باوجود اسے موازین کی صفت بنایا گیا جو کہ جمع ہے کیونکہ یہ تمہارے قول: (عدل ورضا) کی مانند ہے، ابواسحاق زجاج کہتے ہیں معنی یہ ہے: (نضع الموازین ذوات القسط) (یعنی انصاف۔ سے تولنے ۔والے ترازو) اور قسط عدل ہے جس کے ساتھ موصوف کیا گیا، کہا جاتا ہے: (میزانٌ قسطٌ) (بطور ترکیبِ توصیفی) اور (میزانان قسطٌ) اور (موازینُ قسطٌ) بعض نے کہا یہ مفعول لاجلہ ہے ای (لأجل القسط) اور (لیوم القیامۃ) میں لام برائے تعلیل ہے، حذفِ مضاف کے ساتھ ای (لحساب یوم القیامۃ) بعض نے کہا یہ (فی کذا) کے معنی میں ہے، ابن قتیبہ کا اسی جزم ہے اور یہی ابن مالک کا مختار ہے، بعض نے اسے توقیت کے لئے قرار دیا جیسے نابغہ کا یہ شعر ہے: (توھَّمتُ آیاتٍ لھا فعرَفتُھا لستۃ أعوام وذا العام سابع) حنبل بن اسحاق نے کتاب السنہ میں امام احمد سے نقل کیا کہ انہوں نے منکرینِ میزان کا رد کرتے ہوئے کہا اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) [الانبیاء : ٤٧] اور نبی اکرم نے روزِ قیامت کے میزان کا ذکر کیا ہے تو جس نے نبی اکرم کی بات کا رد کیا اس نے گویا اللہ کی بات کا رد کیا۔

(وإن أعمال بنی آدم الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے، قابسی اور ایک گروہ کے ہاں (وأقوالھم) ہے بصیغۂ جمع اور یہی (أعمالھم) کے مناسب ہے اور اس کا ظاہر تعمیم ہے لیکن دو گروہ اس سے مستثنیٰ کئے گئے ایک وہ کفار جن کے لئے سوائے کفر کے کوئی گناہ نہیں اور انہوں نے کبھی کوئی (شرعی) نیکی کا کام نہیں کیا تو یہ بلا حساب ومیزان جہنم میں داخل کر دئے جائیں گے، دوم ایسے اہلِ ایمان جن سے کبھی کوئی برائی سرزد نہیں ہوئی اور ان کے صاحبِ ایمان ہونے کے باوصف کثیر حسنات ہیں تو یہ بھی بغیر حساب جنت میں داخل ہوں گے جیسے (السبعین ألفاً) (یعنی جو نبی پاک نے فرمایا کہ میری امت سے ستر ہزار بلا حساب جنت میں داخل

ہوں گے) کے قصہ میں ہے اور وہ بھی جنہیں اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ ملحق کرنا چاہے اور یہ وہ جو صراط پر سے برقِ خاطف (بجلی کی مانند) اور کالریح (ہوا کی مثل) اور کأجاوید الخیل (اجود کی جمع یعنی بہت عمدہ گھوڑوں کی کی طرح) گزریں گے! ان کے علاوہ جو بھی کفار و مومنین ہیں سب کا حساب ہوگا اور ان کے اعمال کا موازین میں وزن ہوگا، کفار کے محاسبہ اور ان کے اعمال کے وزن پر سورہ المومنون کی یہ آیات دال ہیں: (فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ ---- اَلَمْ تَكُنْ اٰيٰتِيْ تُتْلٰى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُوْنَ) تک [۱۰۲-۱۰۵] قرطبی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ کافر کے لئے کوئی ثواب نہیں اور اس کا عمل مقابل بالعذاب ہے تو اس کے لئے کوئی نیکی نہیں جس کا قیامت کے موازین میں وزن کیا جائے اور جس کے لئے کوئی نیکی نہیں وہ آگ میں ہے، اس آیت کے ساتھ استدلال کیا: (فَلَا نُقِيْمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَزْنًا) [الکهف : ۱۰۵] اور کافر کے بارہ حضرت ابو ہریرہ کی اس حدیث سے جسے صحیح میں نقل کیا: (لا يَزِنُ عندالله جَنَاحَ بَعُوْضَةٍ) تعقب کیا گیا کہ یہ اس کی حقارتِ قدر سے مجاز ہے اس سے عدم وزن لازم نہیں آتا، قرطبی نے عملِ کافر کے وزن میں دو وجہیں نقل کیں ایک یہ کہ اس کا کفر پلڑے میں رکھا جائے گا اور اسکے لئے کوئی نیکی موجود نہ ہوگی جسے دوسرے پلڑے میں رکھا جائے تو وہ پلڑا جس میں کچھ نہ ہوگا اوپر اٹھ جائے گا، کہتے ہیں یہی ظاہرِ آیت ہے کیونکہ اس میں میزان کو ہلکے پن کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے نہ کہ موزون کو (یہاں محشی لکھتے ہیں نصوصِ شرعیہ میں غالب وزنِ اعمال ہے لیکن بعض نصوص ایسی بھی وارد ہیں جو وزنِ عاملین پر دال ہیں جیسے ابن مسعود کی حدیث: أ تعجبون مِنْ دِقَّةِ ساقِ عبد الله ؟ لَهُما أثقل فى الميزان من جبل أحد [یعنی کیا تم ابن مسعود کی پتلی پنڈلیوں پہ ہنستے ہو؟ اللہ کی میزان میں یہ احد پہاڑ سے زیادہ وزنی ہوں گی] اسے احمد وغیرہ نے جید سند کے ساتھ نقل کیا اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جس میں ہے کہ قیامت کے دن ایک عظیم الجثہ شخص لایا جائے گا مگر اللہ ہاں اس کا وزن مچھر کے پر سے بھی ہلکا ہوگا، اور چاہو تو یہ آیت پڑھو: فَلَا نُقِيْمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَزْنًا ، متفق علیہ)

دوم یہ کہ کافر سے صادر ہونے والے عتق (یعنی غلام اور لونڈیوں کو آزادی دلانا) حسنِ سلوک، صلہ رحمی اور دیگر رفاہِ عامہ کے اعمال کہ اگر کوئی مسلمان انہیں کرتا تو یہ اس کے لئے حسنات ہوتیں تو جس کے لئے حسنات ہیں انہیں (ترازو) میں رکھا تو جائے گا البتہ دوسرے پلڑے میں ان کے بالمقابل رکھا کفر بھاری پڑے گا، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اسے مثلاً انسانوں کے ظلم سہنے کے عوض جزا دی جائے تو اگر یہ باہم مستوی ہوں تو کافر مثلاً فقط اپنے کفر کے سبب معذب ہوگا بصورت دیگر اس کے کفر کے سبب اس کا عذاب زیادہ کیا جائے گا یا پھر اس سے تخفیف کی جائے گی جیسے قصہِ ابو طالب میں ہے! ابو اسحاق زجاج کہتے ہیں اہل سنت کا ایمان بالمیزان پر اجماع ہے اور اس بات پر بھی کہ روز قیامت بندوں کے اعمال کا وزن ہوگا اور یہ کہ میزان کی زبان ہے اور اس کے دو پلڑے ہیں اور یہ اعمال (نیک اور بد) کے سبب ایک دوسرے سے اوپر نیچے ہوں گے، معتزلہ نے میزان کا انکار کیا اور کہا یہ دراصل (اللہ تعالیٰ کے) عدل وانصاف سے عبارت (یعنی کنایہ) ہے تو یوں کتاب وسنت کی مخالفت کی کیونکہ اللہ نے خبر دی ہے کہ وہ وزنِ اعمال کے لئے موازین رکھے گا تا کہ بندے اپنے اعمال کو ممثل (یعنی مجسد) دیکھیں تا کہ خود اپنے آپ کے خلاف گواہ بنیں، ابن فورک لکھتے ہیں معتزلہ نے اس بناء پر میزان کا انکار کیا کہ اعراض کا وزن کرنا مستحیل ہے کیونکہ وہ بذاتہٖ قائم نہیں، کہتے ہیں بعض متکلمین نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ

اللہ تعالیٰ اعراض کو اجسام میں بدل دے گا تب ان کا وزن کرے گا اھ

بعض سلف کا موقف ہے کہ میزان بمعنی عدل وقضاء ہے چنانچہ طبری نے ابن ابو نجیح عن مجاہد سے آیت: (وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ) کے بارہ میں نقل کیا کہ یہ بطورِ مثل ہے، جیسے وزنِ اعمال جائز ہے اسی طرح حط (یعنی کچھ اعمال کا اس سے خارج کر دینا/شمار میں نہ لانا جیسے قرآن نے کہا: أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ) بھی جائز ہے، لیث بن ابو سلیم عن مجاہد سے نقل کیا کہ کہا: (الموازین العدل) راجح وہ جو جمہور نے اختیار کیا، ابو قاسم لالکائی نے السنہ میں سلمان سے نقل کیا کہتے ہیں میزان نصب کیا جائے گا اس کے دو پلڑے ہوں گے اگر ایک میں سماوات وارض اور جو کچھ ان میں ہے رکھا جائے تو سما جائیں، عبدالملک بن ابو سلیمان سے نقل کیا کہ حسن کے پاس میزان کا ذکر ہوا تو کہا اس کی زبان (یعنی کنڈا) اور دو پلڑے ہیں، طیبی کا قول ہے کہ صحیفوں کا وزن ہوگا کیونکہ اعمال تو اعراض ہیں تو یہ بوجھل اور ہلکے پن کے ساتھ موصوف نہیں کیے جا سکتے، اہل سنت کے نزدیک حق یہ ہے کہ اعمال مجسّد کیے جائیں گے یا اجسام میں کر دیے جائیں گے تو اطاعت گزاروں کے اعمال اچھی صورتوں اور برے لوگوں کے اعمال قبیح صورتوں میں ہو جائیں گے پھر ان صورتوں کا وزن ہوگا، قرطبی نے اس رائے کو ترجیح دی کہ ان صحف کا وزن ہوگا جن میں اعمال کی کتابت کی جاتی ہے، ابن عمر سے نقل کیا کہ اعمال کے صحف کا وزن کیا جائے گا، کہتے ہیں اگر یہ ثابت ہے تو صحف تو اجسام ہیں لہذا اشکال مرتفع ہوا، اس کی حدیث البطاقہ تقویت کرتی ہے جسے ترمذی۔ اور حسن کہا۔ اور حاکم نے تخریج کیا اور صحیح قرار دیا، اس میں ہے کہ ایک پلڑے میں سجلات (یعنی رجسٹر) اور ایک میں بطاقہ رکھا جائے گا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ اعمال ہیں جن کا وزن ہوگا، ابو داؤد اور ترمذی نے۔ ابن حبان نے حکم صحت لگایا، ابو درداء عن النبی ﷺ سے روایت نقل کی کہ میزان میں خلق حسن سے بھاری کوئی شئ نہ رکھی جائے گی، حضرت جابر کی مرفوع روایت میں ہے روزِ قیامت موازین رکھے جائیں گے تو نیکیوں اور برائیوں کا وزن ہوگا تو جس کی نیکیاں اسکی برائیوں پر ایک دانہ بھر بھی بھاری ہوئیں تو وہ جنت میں داخل ہوا اور جس کی برائیاں اس کی اچھائیوں پر ایک دانہ بھر بھی بھاری پڑیں تو وہ آگ میں داخل ہوا، کہا گیا جس کی نیکیاں اور برائیاں ایک برابر ہوئیں؟ تو فرمایا یہ اصحابِ اعراف ہیں، اسے خیثمہ نے اپنی فوائد میں نقل کیا ابن مبارک کی الزہد میں ابن مسعود سے اس کا نحو موقوفاً منقول ہے، ابو قاسم لالکائی نے کتاب السنہ میں حضرت حذیفہ سے موقوفاً نقل کیا کہ روزِ قیامت صاحبِ میزان حضرت جبرئیل ہوں گے۔

(وقال مجاهد القسطاس الخ) اسے فریابی نے اپنی تفسیر میں سفیان ثوری عن رجل عن مجاہد وعن ورقاء عن ابن نجیح عن مجاہد سے آیت: (وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيْمِ) [الشعراء: ۸۲] کی بابت نقل کیا، بقول طبری (بالقسطاس) کا معنی ہے (بالمیزان) ابن درید نے اس کا مثل کہا اور مزید یہ بھی کہ یہ رومی اور عربی ہے (یعنی دونوں زبانوں میں مستعمل ہے) اسے قسطار بھی کہا جاتا ہے بقول صاحب المشارق قسطاس اعدل الموازین ہے یہ قاف کی زیر اور پیش کے ساتھ ہے مشہور (قراءت) میں دونوں طرح ہے۔

(ويقال القسط مصدر الخ) فراء کہتے ہیں (القاسطون الجائرون والمقسطون العادلون) بقول راغب قسط (النصیب بالعدل) ہے (یعنی منصفانہ حصہ) جیسے نصف/ نصفة اور قسط یہ کہ (یأ خذ قسط غیره) (یعنی کسی کا حصہ اخذ کرے) اور یہ جور ہے، اِقساط یہ ہے کہ (أن يعطي غيره قسطه) (یعنی اپنے غیر کو اس کا حصہ دے) اور یہ انصاف ہے اسی لئے

(قسط) کہا گیا(إذا جارَ)(جب زیادتی کرے) اور (أقسط إذا عدَلَ)(جب عدل وانصاف سے کام لے) بقول صاحب المحکم: (القسط النصیب إذا تقاسموه بالسوية) (یعنی جب سب کو ایک جیسا حصہ دیں)، اسماعیلی بخاری کے قول (القسط مصدر المقسط) کا تعقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں قسط عدل ہے اور مقسط کا مصدر اِقساط ہے، کہا جاتا ہے: (أقسط) جب عدل کیا اور (قَسَطَ) جب جور وزیادتی کی اور دونوں متقارب معنی کی طرف راجع ہیں کیونکہ کہا جاتا ہے: (عَدَلَ عن كذا) جب اس سے اعراض کیا ،اور اسی طرح: (قَسَطَ) جب حق سے عدول کیا اور (أقسط) گویا(لَزِمَ القِسْطَ) (انصاف کو لازم پکڑا) اور یہ عدل ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَأَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا)[الجن : ۱۵] اور نبی اکرم کی ایک حدیث ہے: (المقسطون على منابر من نور) اھ، بقول ابن حجر انہیں چاہئے تھا کہ دوسرے معنی کے لئے دوسری آیت سے استشہاد کرتے اور یہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:(إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ) یہ سورۃ المائدۃ[۴۲] اور سورہ الحجرات[۹] میں ہے، حدیث جسے ذکر کیا صحیح ہے اسے مسلم نے تخریج کیا، صحیح (بخاری) میں حضرت ابو ہریرہ سے حضرت عیسی بارے مرفوع حدیث میں ہے: (ينزل حَكَماً مُقْسِطاً)

اور اسمائے حسنی میں (المقسط) بھی ہے، حلیمی کہتے ہیں (اس کا معنی ہے): (المُعْطِيُ عبادَهُ القسط) (یعنی اپنے بندوں کو عدل سے نوازنے والا) یہ معنی بھی ہوسکتا ہے: (المعطی لكل منهم قسطاً من خيره) (یعنی ان میں سے ہر ایک کو اپنے مال سے ایک حصہ دینے والا)، قولہ: (كأنه لزم القسط) سے اشارہ کرتے ہیں کہ اس (یعنی أقسط) میں ہمزہ سلب کے لئے ہے اسی پر صاحب نہایہ نے جزم کیا، ابن قطاع نے ذکر کیا کہ قسط اضداد میں سے ہے، ابن بطال نے بخاری کے قول: (مصدر المقسط) پر اعتراض کرنے والوں کو جواب دیا کہ مصدر سے ان کی مراد (ما حُذِفَتْ زوائده) ہے(یعنی حروف زائدہ حذف کئے گئے) جیسے شاعر کا قول ہے:(و إن أهلك فذلك حين قدری) أی تقديری تو اصل کی طرف رد کیا، عرب کبھی زوائد حذف کر دیتے تھے تا کہ کلمہ اپنے اصل کی طرف لوٹایا جائے البتہ اپنے فعل (یعنی وزن) پر جاری مصدر اِقساط ہی ہے! بقول کرمانی مصدر سے مراد جس کے زوائد محذوف ہوں اور یہ اصل کو مدنظر رکھتے ہوئے تو (اصل میں) یہ اس کے مصدر کا مصدر ہے کہ یہ امر مخفی نہیں کہ جاری علی الفعل مصدر اِقساط ہے، اگر کہا جائے مزید کیلئے ضروری ہے کہ مزید علیہ کی جنس سے ہو تو میں کہوں گا یا تو یہ قِسط سے ہوگا یا پھر قسط سے جو بمعنی جور ہے اور ہمزہ برائے سلب وازالہ ہے۔

علامہ انور باب(ونضع الموازين القسط ليوم القيامة الخ) کے تحت کہتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ ہمارے افعال کا قرآن سے تمیز نہایت ظاہر امر ہے حتی کہ بندوں کے افعال کیلئے میزان نصب کیا جائے گا اور قرآن کی بابت کون زعم کرسکتا ہے کہ اس کے لئے میزان وضع کیا جائے گا؟ تو دونوں ہر لحاظ سے مفترق ہیں۔

(فیض الباری کے آخری کلمات)

پھر جانو کہ مصنف نے اپنی کتاب کی ابتدا مبدأ المبادی سے کی جو کہ وحی اور زینت ہے اور اس کا اختتام غایت الغایات (یعنی تمام انتہاؤں کی انتہاء) کے ساتھ کیا اور یہ قولہ: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم)۔

- 7563حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِشْكَابٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ الْقَعْقَاعِ عَنْ

أَبِى زُرْعَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ كَلِمَتَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ثَقِيلَتَانِ فِى الْمِيزَانِ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَبِحَمْدِهِ سُبْحَانَ اللّٰهِ الْعَظِيمِ .

طرفاه 6406، - 6682

ترجمہ:ابو ہریرہ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا دو کلمے ایسے ہیں جو اللہ تعالی کو بہت پسند، زبان پہ ان کا اجراء نہایت آسان اور میزان میں وہ ازحد بھاری ہوں گے، وہ یہ ہیں: سبحان الله الخ۔

اشکاب غیر منصرف ہے کیونکہ اعجمی ہے، بعض نے کہا بلکہ عربی ہے لہذا متصرف ہے اور یہ لقب ہے نام مجمع تھا، بعض نے معمر اور بعض نے عبید اللہ کہا، احمد کی کنیت ابوعبداللہ تھی (امام بخاری کی بھی یہی کنیت تھی) یہ صفار حضرمی نزیلِ مصر ہیں، بقولِ بخاری شیوخِ مصر جن سے میری ملاقات ہوئی، میں سے آخری میرے شیخ ہیں ۲۱۷ھ میں ان سے استفادہ کیا بقول ابن حبان اسی برس ان کی وفات ہوئی، ابن یونس نے ۲۱۷ یا ۲۱۸ میں انتقال کیا، بقول ابن حجر علی بن اشکاب اور محمد بن اشکاب سے ان کی کوئی قرابت داری نہیں۔ (حدثنا محمد بن فضيل) یعنی ابن غزوان، یہ حدیث میں نے اس اسناد سے انہی کے طریق سے ہی دیکھی ہے، یہ کتاب الدعوات اور کتاب الایمان والنذور میں بھی گزری ہے احمد، مسلم، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان سبھی نے انہی کے طریق سے اسے تخریج کیا ہے، ترمذی کہتے ہیں یہ حسن صحیح غریب ہے بقول ابن حجر وجہِ غرابت ابن فضیل، ان کے شیخ، شیخِ شیخ اور راویِ حدیث صحابی کا تفرُّد ہے۔

(عن عمارة) قتیبہ کی روایت میں ہے: (عن ابن فضيل حدثنا عمارة) یہ الایمان میں گزری۔ (كلمتان حبيبتان إلى الرحمن) اس روایت میں یہی (حبيبتان) کے تقدم اور (ثقيلتان) کے تاخر کے ساتھ ہے الدعوات اور الایمان والنذور میں (خفيفتان) کی تقدیم اور (حبيبتان) کی تاخیر کے ساتھ تھا اور یہی مسلم کی زہیر بن حرب، محمد بن عبداللہ بن نمیر، ابوکریب اور محمد بن طریف سے اس کی روایت میں ہے اس طرح مذکور دیگر محدثین اور آگے جن کا ذکر ہوگا، کے ہاں ان کے شیوخ سے

قولہ (كلمتان) میں کلمہ کا کلام پر اطلاق ہے یہ جیسے (كلمة الإخلاص) اور (كلمة الشهادة) کہا جاتا ہے (كلمتان) خبر اور (حبيبتان) اور مابعد صفت جبکہ مبتدا (سبحان الله الخ) ہے، تقدیمِ خبر میں نکتہ سامع کی مبتدا کی طرف تشویق ہے اور وصفِ خبر میں جب بھی طویل کلام ہو تو اس کی تقدیم حسن ہے کیونکہ اوصافِ جمیلہ کی کثرت سامع کے شوق میں اضافہ کرتی اور اسے بھڑکاتی ہے، (حبيبتان) بمعنی (محبوبتان) ہے یعنی (محبوبٌ قائلهما) (یعنی ان کا قائل۔ یعنی ورد کرنے والا۔ محبوب ہے) اللہ کی عبد کے لئے محبت کا معنی کتاب الرقاق میں بیان ہوا، (ثقيلتان في الميزان) موضعِ ترجمہ ہے کیونکہ اس کی ان کے قول: (وإن أعمال بني آدم توزن) سے مطابقت ہے! کرمانی کہتے ہیں اگر کہا جائے کہ فعیل بمعنی مفعول میں مذکور و مونث برابر ہوتے ہیں بالخصوص اگر اس کا موصوف اس کے ساتھ ہو تو پھر یہاں مذکر سے مونث کی طرف کیونکر عدول کیا؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ جائز ہے واجب نہیں، یہ بھی کہ یہ مفرد میں ہے نہ کہ تثنیہ میں، ہمیں تسلیم لیکن مونث (ثقيلتين) اور (خفيفتين) کی مناسبت کے مدنظر کیا یا اس لئے کہ یہ بمعنی فاعل ہے نہ کہ مفعول اور تاء اس لفظ کے وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے لئے ہے! کبھی اس کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ابھی واقع نہیں ہوا البتہ متوقع ہے جیسے کوئی کسی سے بکری کے بارہ میں کہے: (خُذْ ذَبِيحَتَكَ) (یعنی اپنا ذبیحہ لے لو) حالانکہ وہ ابھی

ذبح نہیں کی گئی تو جب اس پر ذبح کا وقوع ہو تب وہ حقیقۃً ذبیح ہے، (الرحمن) کے لفظ کو خاص بالذکر کیا کیونکہ حدیث سے مقصود بندوں پر اللہ تعالیٰ کی رحمت کی وسعت کا بیان ہے اس طور کہ وہ عملِ قلیل پر ثوابِ کثیر عطا کرتا ہے (تو رحمٰن کا استعمال مناسب تھا)۔

(خفیفتان علی اللسان الخ) انہیں قلتِ عمل اور کثرتِ ثواب کے بیان کے پیشِ نظر خفت وثقل کے ساتھ موصوف کیا، ان تینوں الفاظ میں مستعذَب (یعنی کانوں کو بھلی لگنے والی) سجع ہے، الدعوات میں جائز اور منہی عنہ سجع بارے بحث گزری ہے، اسی طرح کتاب الحدود میں حدیث: (سَجعٌ کَسَجعِ الکُهَّان) کے اثنائے شرح، جس کا حاصل یہ تھا کہ منہی عنہ سجع وہ جو بتکلف گھڑی جائے یا وہ باطل کی متضمن ہو نہ کہ ایسی جو بلا قصد عفواً (یعنی اتفاقی طور سے) صادر ہو! قولہ (خفیفتان) میں ان دونوں کلموں کی قلتِ احرف اور ان کے جمال کی طرف اشارہ ہے، طیبی کہتے ہیں خفت سہولت کے لئے مستعار ہے، زبان پر بسہولت ان کے جریان کو اٹھانے والے کے اس سامان کے ساتھ تشبیہہ دی گئی جس کا اٹھانا اس کے لئے سہل اور غیر شاق ہو جس سے اسے کوئی تھکاوٹ نہیں ہوتی بخلاف بھاری بوجھ اٹھانے کے، اس میں اشارہ ہے کہ یہ دو کلمے عام تکالیف (یعنی وہ اعمال جن کا مسلمان مکلّف ہے) کے برعکس جو دشوار، نفس پر شاق اور ثقیل ہیں، نفس پر سہل ہیں لیکن یہ میزان کو اسی طرح بھاری کریں گے جیسے تکالیفِ شاقہ کریں گے، بعض سلف سے نیکی کے ثقل اور برائی کی ہلکے پن کی بابت سوال ہوا تو کہا کیونکہ نیکی کی مرارت حاضر اور اسکی حلاوت غائب ہے تو ثقیل ہے تو ان کا ثقل تمہارے لئے اس کے ترک کا باعث نہ بنے جب کہ بدی کی حلاوت حاضر اور اس کی مرارت غائب ہے اسی لئے وہ خفیف ہیں تو اس کا ہلکا ہونا تجھے ان کے ارتکاب پر آمادہ نہ کرے۔

(سبحان الله) اس کا معنی کتاب الدعوات کے باب (فضل التسبیح) میں گزرا۔(وبحمده) کہا گیا ہے واو حالیہ ہے اور تقدیر ہے: (أُسَبِّحُ اللهَ مُتَلَبِّساً بِحَمْدِيْ له مِنْ أجْلِ تَوْفِيْقِهِ) (یعنی میں اللہ کی پاکی بیان کرتا ہوں اور ساتھ میں حمد بھی ہے اور یہ اسکی دی ہوئی توفیق کے تحت) بعض نے عاطفہ کہا اور تقدیر ہے: (أسبح الله وأتَلَبَّسُ بحَمْدِهِ) یہ بھی محتمل ہے کہ حمد فاعل کیلئے مضاف ہو اور مراد حمد کا لازم ہو یا جو توفیق وغیرہ سے موجبِ حمد ہوتا ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ باء کسی متقدم محذوف سے متعلق ہو اور تقدیر ہو: (و أُثْنِيْ علیه بِحَمْدِهِ) تو(سبحان الله) مستقل جملہ اور (بحمده) دوسرا مستقل جملہ ہوگا، خطابی نے حدیث (سبحانك اللهم ربنا وبحمدك) کے بارہ میں کہا: (أی بقوتك التی هی نعمة تُوجِبُ عَلَیَّ حَمْدَكَ سَبَّحْتُكَ لا بحولی وبقوتی) (یعنی یہ تسبیح تیری عطا کردہ قوت کی بدولت ہے جو موجبِ حمد ہے اس میں میری قوت وطاقت کا کوئی دخل نہیں) گویا ان کی مراد یہ کہ یہ ان میں سے ہے جن میں سبب کو مسبب کا قائمقام کیا جاتا ہے!

محمد بن فضیل سے روایات (وبحمده) کے ثبوتِ وقوع پر متفق ہیں البتہ اسماعیلی نے اس کی زہیر بن حرب، احمد بن عبدہ، ابوبکر بن ابوشیبہ اور حسین بن علی بن اسود کے حوالوں کے ساتھ ان سے تخریج کر کے لکھا کہ اکثر رواۃ نے (وبحمده) ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر شیخین کی زہیر بن حرب سے روایت میں یہ ثابت ہے اسی طرح مسلم کے ہاں انہیں بقیہ شیوخ سے جن کے اسماء ذکر کئے، ترمذی کی یوسف بن عیسی، نسائی کی محمد بن آدم اور احمد بن حرب، ابن ماجہ کی علی بن محمد اور علی بن منذر، ابوعوانہ کی محمد بن اسماعیل بن سمرہ احمسی اور ابن حبان کی محمد بن عبداللہ بن نمیر سے روایات میں بھی، یہ سب محمد بن فضیل سے اسکے راوی ہیں، گویا ابوبکر، احمد بن عبدہ اور حسین کی

روایتوں سے یہ ساقط ہے۔

(سبحان الله العظيم) اکثر کے ہاں اسی طرح ہے (سبحان الله وبحمده) کی (سبحان الله العظيم) پر تقدیم کے ساتھ، الدعوات کی زہیر بن حرب سے روایت میں (سبحان الله العظيم) (سبحان الله وبحمده) پر مقدم ہے اور یہی احمد بن حنبل کی محمد بن فضیل سے روایت میں ہے اور ان سب کے ہاں بھی جن کے نام قبل ازیں ذکر کئے، محمد بن فضیل کی کتاب الدعاء میں عالی سند کے ساتھ علی بن منذر عنہ سے (و بحمده) کے ثبوت اور (سبحان الله و بحمده) کی تقدیم کے ساتھ واقع ہے

ابن بطال کہتے ہیں ذکر کی بابت وارد یہ فضائل دراصل دین وکمال میں اہلِ شرف کیلئے ہیں جو حرام کاموں سے پاک اور کبیرہ گناہوں سے بچے ہوئے ہیں، یہ خیال نہ کرنا کہ جو ہمیشگی کے ساتھ ذکر بھی کرتا ہو لیکن حسبِ چاہت شہوات پر بھی قائم ومصرر ہے اور اللہ کے دین اور اسکی حرمات کا منتہک ہے وہ مطہرین ومقدسین (ذاکرین) کے ساتھ ملتحق ہو سکے گا اور ان کی منازل کو ان کلمات کے ذکر و وِرد کے ساتھ پالے گا جن کا اپنی زبان پر اجراء کرتا ہے لیکن اسکے پاس نہ تقویٰ ہے اور نہ عملِ صالح ہے

کرمانی لکھتے ہیں اللہ کیلئے صفات وجودیہ ہیں جیسے علم وقدرت اور یہ صفاتِ اکرام ہیں، اور عدمیہ ہیں جیسے (لا شريك له) اور (لا مثل له) اور یہ صفاتِ جلال ہیں تو تسبیح صفاتِ جلال اور تحمید صفاتِ اکرام کی طرف اشارت کناں ہے اور ترک تقیید تعمیم کی مشعِر ہے اور معنی ہے: میں اللہ کی تمام نقائص سے تنزیہہ کرتا ہوں اور تمام کمالات کے ساتھ اس کی حمد کرتا ہوں! کہتے ہیں اور نظمِ طبیعی تحلیہ (یعنی کسی کی ایجابی صفاتیں بیان کرنا) کی تخلیہ (یعنی کسی کی سلبی صفتیں بیان کرنا) پر تقدیم کو مقتضی ہے تو تسبیح جو دال علی التخلی ہے، کو تحمید جو دال علی التحلی ہے، پر مقدم کیا اور لفظ (اللہ) کو مقدم رکھا کیونکہ وہ ذاتِ مقدس کا اسم ہے اور جمیع صفات اور اسمائے حسنیٰ کا جامع ہے اور اسے عظیم کے ساتھ موصوف کیا تا کہ یہ (سَلْبُ ما لا يَلِيقُ به) (یعنی ہر اس شئ کی نفی اور سلب جو اسکے لائق نہیں) کو شامل ہو اور ہر اس کا اثبات کو اسکے شایانِ شان ہے کیونکہ عظمتِ کاملہ نظیر ومثیل اور ان کے نحو کے عدم کو مستلزم ہے، اسی طرح تمام معلومات کا علم اور تمام مقدورات ونحوہا پر قدرت ، تسبیح کو متلبساً بالحمد ذکر کیا تا کہ نفیاً اور اثباتاً اسکے لئے ثبوتِ کمال معلوم ہو، تاکیداً اسے مکرر کیا اور اسلئے کہ شانِ تنزیہہ کا اعتناء مخالفین کی کثرت کی جہت سے اکثر ہے اسی لئے قرآن میں (اس ضمن میں) مختلف عبارات اور الفاظ وارد ہوئے جیسے (سبحان) اور (سبّح) اور (سبّح) اور (يسبح) اور اس لئے کہ تنزیہات مدرَک بالعقل ہیں بخلاف کمالات کے تو ان کے حقائق کے ادراک سے (عقول) قاصر ہیں جیسے بعض محققین کا قول ہے کہ حقائقِ الٰہیہ کی معرفت نہیں ہوتی مگر بطریقِ سلب جیسے علم کے بارہ میں ہے کہ کوئی اس کا مدرِک نہیں ہوتا مگر اس سے جہل زائل ہو جاتا ہے، اور جہاں تک اللہ کے علم کی حقیقت کی معرفت تو اس کی طرف کوئی سبیل نہیں

ہمارے شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی صحیح بخاری کے ابواب کی مناسبت بارے اپنی کلام میں جسے میں نے مقدمہ کے اواخر میں ذکر کیا، لکھتے ہیں جب اصلِ عصمت اولاً اور آخراً اللہ کی توحید ہے تو کتاب التوحید پر ہی اپنی صحیح کا اختتام کیا اور آخری وہ امر جس کے ساتھ کامیاب وفائز اور ناکام وخاسر کی باہم تمیز ہوگی وہ میزان میں اعمال کا وزن اور ان کا بھاری یا ہلکا ہونا ہے تو اسے کتاب التوحید کا آخری ترجمہ بنایا، تو آغاز حدیث (الأعمال بالنيات) سے کیا اور یہ دنیا میں ہے (اور ہر عمل وفعل کا مبدا ہے) اور اختتام روزِ قیامت اعمال کے وزن کے بیان پہ کیا (گویا یہ سب انتہاؤں کی انتہاء اور) یہ نیت کی پرکھ کا وقت ہے اور اس کے ساتھ اشارہ دیا کہ

انہی اعمال کے ساتھ پلڑا بھاری ہوگا جن کے ماوراء خالص نیت کارفرما رہی تھی، حدیث جسے ذکر کیا اس میں ترغیب وتخفیف ہے اور ذکرِ مذکور کی ترغیب دلائی کیونکہ رحمٰن کو یہ محبوب ہے اور خفت ان کے اجراء وعمل کی نسبت سے اور ثقل اظہار ثواب کی نسبت سے ہے! اس حدیث کی ترتیب اسلوبِ عظیم پر وارد ہوئی ہے وہ یہ کہ رب سابق (اور قدیم وازلی) اور ذکرِ عبد اور اس ذکر کا اس کی زبان پر خفیف ہونا اس کے بعد ہے پھر اس کے نتیجہ میں قیامت کے روز حاصل عظیم النفع ثواب کا بیان کیا اھ ملخصاً،

کرمانی کہتے ہیں کتاب التوحید کے شروع میں ابوابِ بخاری کی ترتیب کا بیان گزرا اور یہ کہ اختتام کلامِ اللہ بارے مباحث پر کیا کیونکہ وہی مدارِ وحی ہے اور اسی کے ساتھ شریعتیں ثابت ہیں لہذا افتتاح بدء الوحی کے ساتھ کیا اور اختتام اس امر کے ساتھ جو اس ابتداء کی انتہاء ہے اور یہ اچھا ختم ہے

(یعنی دنیا کے دار التکلیف ہونے کے مدِ نظر نیتوں کو خالص کرنے کی ضرورت بارے آگاہی دینے سے ابتداء کی، یہی سنِ تکلیف کی ابتدا کے مناسبِ حال ہے اور آخری ترجمہ میں وہ حدیث لائے اور اس پر اختتام کیا جس میں آخر دم تک اور: إذا جاء نصر الله الخ کی روشنی میں بالخصوص عمرِ فانی کے اختتامی اوقات ولمحات کو یادِ الٰہی اور توجہ الی اللہ کے دامن میں گزارنے کی ترغیب ہے اور اس کلمہِ ذکرو ورد کا آخری لفظ: العظیم ہے جو توجہ دلا رہا ہے کہ دنیا میں اپنے تئیں بڑے بڑے عظمتوں والے ہوں گے مگر سب کی عظمتوں کی انتہاء اللہ تعالی کی عظمت ہے اور اگر کسی عظیم کے دل میں اپنی ظاہری عظمت کو دیکھتے ہوئے کوئی شائبہِ تکبر وخود پسندی در آنے کا احتمال ہو تو اسے اس کلمہِ ذکر کے اولین کلمہ: سبحان سے دور کیا اور اس سے اظہارِ براءت کیا، گویا اعلان کیا کہ كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ)

کہتے ہیں لیکن اس باب کا ذکر مقصود بالذات نہیں بلکہ وہ اس ارادہ سے کہ تا کہ آخری کلام تسبیح وتحمید ہو جیسے آغازِ کتاب میں اولین حدیث (الأعمال بالنیات) لائے تا کہ اس میں اپنے ارادہ کے اخلاص کا بیان کریں، یہی کہا لیکن ظاہر امر یہ ہے کہ قصداً اس ترجمہ وحدیث کے ساتھ اختتام کیا ہے جو وزنِ اعمال پر دال ہے اس لئے کہ یہ آثارِ تکالیف کا آخر ہے کیونکہ وزن کے بعد تواب دو میں سے کسی ایک ٹھکانے میں استقرار ہی ہے (اور اگر دارِ جہنم ہے) تو اس وقت تک جب تک اللہ نے موحدین گناہ گاروں کی تعذیب کا فیصلہ کیا ہے تو بذریعہ شفاعت (آخرکار) وہ نکل آئیں گے جیسا کہ اس کا بیان گزرا، کرمانی کے بقول اس سے یہ اشارہ بھی دیا کہ انہوں نے صحیح بخاری کو مرتب کر کے لوگوں کے سامنے ایک قسطاس اور میزان پیش کر دی ہے جس سے وہ (دین سمجھنے اور احادیث کی پرکھ کے لئے) رجوع کر سکتے ہیں اور یہ سہل ہے اس پر جس کیلئے اللہ آسان کرے اور اس میں مولف کی اول (یعنی جب تدوینِ احادیث کا آغاز کیا) اور آخر حالت کا اشعار بھی ہے! اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور افضل جزا عطا فرمائے،

بقول ابن حجر حدیثِ ہذا سے ان مذکورہ کے علاوہ بھی کئی فوائد ثابت ہوتے ہیں مثلا اس ذکر کی اِدامت کی ترغیب، باب (فضل التسبیح) میں حضرت ابو ہریرہ ہی سے ایک دیگر طریق کے ساتھ ایک اور حدیث گزری جس کے الفاظ تھے: (من قال سبحان الله وبحمده فی یومه مائة مرة حُطَّتْ خطایاه وإنْ كانَتْ مثلَ زَبَدِ البحر) اور جب یہ صرف کلمہ اولی یعنی (سبحان الله وبحمده) کی بابت ثابت ہے تو اگر اسکے ساتھ دوسرا کلمہ بھی منضم کر لیا جائے تو ظاہر یہ ہے کہ ثواب میں اور اضافہ ہوگا جیسے مثلاً اگر پہلے کلمہ کا ورد ایسا شخص کرتا ہو جس کیلئے خطائیں نہیں ہیں تو اس صورت میں اسے اس کے موازن ثواب حاصل ہوگا، اس میں

مرغَّب فی الفعل حکم کا بلفظِ خبر ایراد بھی ظاہر ہے کیونکہ سیاقِ حدیث سے مقصود اس ذکرِ مذکور کو لازم پکڑنے کا امر ہے، اس میں کئی بلاغتی محسنات بھی ہیں مثلا مقابلہ، مناسبت اور موازنہ فی السجع کیونکہ کہا: (حبيبتان إلى الرحمن) للرحمن نہیں کہا تا کہ (على اللسان) کے ساتھ اس کا توازن ہو اور تینوں کو ان کے لائق و مناسب حرفِ جر کے ساتھ متعدی کیا، اس میں اللہ تعالیٰ کے فرمان: (وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ) [الطور: ۴۸] کے امتثال کا اشارہ بھی ہے! کئی آیات میں اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کی بابت بتلایا ہے کہ وہ اپنے رب کی حمد کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں، صحیح مسلم میں حضرت ابوذر سے مروی ہے کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ میرے والدین آپ پر قربان اللہ کو کون سا کلام (یعنی ذکر) محبوب ترین ہے؟ فرمایا جسے اپنے فرشتوں کیلئے چنا ہے: (سُبْحَانَ رَبِّيْ وَبِحَمْدِهِ سبحان ربى وبحمده) ایک طریق کے الفاظ ہیں: (إِنَّ أَحَبَّ الكلامِ إِلَى الله سبحانه : سبحان الله وبحمدہ)۔

خاتمه

کتاب التوحید (245) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے، ان میں سے (55) معلقات و متابعات ہیں، دیگر سب موصول ہیں، سوائے (11) کے باقی سب مکررات ہیں اور ان میں سے اکثر کے ساتھ مسلم سے وہ متفرد ہیں، متفق علیہ صرف چار روایات ہیں، اس میں (36) آثار صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

صحیح بخاری میں احادیث کی کل تعداد ابن حجر کی نظر میں

جامع بخاری کی کل احادیث کی تعداد مکررات سمیت، موصول و معلق اور متابعات سب (9082) ہے (نو ہزار اور بیاسی روایات) معلقات اور جو اس کے معنی میں متابعات ہیں کی تعداد (160) ہے، دیگر سب موصول ہیں، سوائے (820) کے باقی سب متفق علیہ ہیں، ہر کتاب کے آخر میں بھی تعداد بارے یہ معلومات تحریر کی ہیں، یہاں یہ اعداد و شمار اس لئے جمع کر دیے تا کہ بعض کے اس وہم پر متنبہ کروں جس نے زعم کیا کہ مکررات سمیت احادیثِ بخاری کی تعداد (7275) ہے اور بغیر مکررات کے ان کی تعداد چار ہزار یا اس کے لگ بھگ ہے! اسکا ایضاح مقدمہ کے اواخر میں بھی کیا ہے اور یہ سب ان الفاظِ احادیث سے دیگر ہے جنہیں اپنے تراجم میں شامل کیا بغیر یہ تصریح کئے کہ یہ مرفوع حدیث کے ہیں جیسا کہ ہر مقام میں جہاں یہ ہوا، توجہ مبذول کرادی تھی جیسے مثلا ایک جگہ یہ باب باندھا تھا: (باب اثنان فما فوقها جماعة) تو یہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے ابن ماجہ نے تخریج کیا، صحیح بخاری میں صحابہ کرام وغیرہم کے (1608) آثار بھی شامل ہیں، ہر کتاب کے آخر میں ان کی تعداد ذکر کی ہے، کتاب میں کثیر ایسے اقوال و آثار بھی ہیں جن کی کسی مسمی اور مبہم قائل کی طرف نسبت کی تصریح نہیں کی خصوصا کتاب التفسیر اور تراجم میں، ان کے اماکن میں اس طرف توجہ مبذول کرادی تھی

بخاری کیلئے پیش آنے والی مناسبات میں سے ایک مناسبت یہ ہے۔ اور میں نے کسی اور شارح کو نہیں دیکھا جس نے اس کا ذکر کیا ہو کہ عموماً ہر کتاب کی آخری حدیث ایسی نقل کی ہے جس میں اختتام کی مناسبت سے (یعنی انتہاء و اختتام کا اشارہ دینے والا) کوئی لفظ ہوتا ہے

چاہے یہ لفظ اثنائے حدیث ہو یا اس پر ان کی کلام میں جیسے بدء الوحی کی آخری حدیث میں مذکور یہ جملہ: (و کان ذلك آخر شأن هرقل) کتاب الایمان کے آخر میں: (ثم استغفر ونزل) کتاب العلم کے آخر میں: (وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين) کتاب الوضوء کے آخر میں: (واجْعَلْهُنَّ آخِرَ ما تكلم به) کتاب الغسل کے آخر میں: (وذلك الأخير إنما بَيَّنَّاهُ لاختلافهم) کتاب التیمم کے آخر میں: (عليك بالصعيد فإنه يكفيك) (اس میں صعید کا لفظ ہے گویا قبر سے اسکی مناسبت ہے) کتاب الصلاۃ کے آخر میں بیوی کے باہر جانے کی بابت شوہر سے اجازت مانگنے کا ذکر ہے، کتاب الجمعہ کے آخر میں کہا: (ثم تكون القائلة) (قیلولہ کا ذکر گویا موت کی طرف اشارہ باور کیا) کتاب العیدین کے آخر میں ہے: (لم يُصَلِّ قَبْلَها ولا بعدها) (بعد کا لفظ ملحوظ ہے) الاستسقاء کے آخر میں ہے: (بأيِّ أرْضٍ تَمُوتُ) تقصیر الصلاۃ کے آخر میں: (وإن كنت نائمة اضطجعي) التہجد والتطوع کے آخر میں: (وبعد العصر حتى تغرب) (غروب کا لفظ ملحوظ ہے) العمل فی الصلاۃ کے آخر میں: (فلما انصرف) کتاب الجنائز کے آخر میں: (فنزلت : تَبَّتْ يَدَا أبي لَهَبٍ وَّ تَبَّ) یہ تباب سے ہے اور اس کا معنی ہلاکت ہے، الزکاۃ کے آخر میں فطرانہ کا ذکر ہے آخریت میں اس کا دخول اس جہت سے کہ یہ رمضان کے آخر میں ہوتا ہے اور ماضی کیلئے مکفر ہوتا ہے، الحج کے آخر میں ہے: (واجعل موتي في بلد رسولك) ابن حجر نے ہر کتاب کی آخری حدیث یا امام بخاری کی کلام سے صحیح بخاری کی تمام کتب کے اواخر کی مثالیں ذکر کی ہیں

ختمِ مجلس کے بارہ میں ترمذی، نسائی، ابن حبان، طبرانی اور حاکم سب نے حجاج بن محمد عن ابن جریج عن موسی بن عقبہ عن سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے فرمایا جو کسی مجلس میں بیٹھا اور اس میں کثرتِ کلام کا وقوع ہوا تو مجلس سے اٹھ کھڑے ہونے سے قبل کہا: (سبحانك اللهم وبحمدك أشهَدُ أنْ لا إله إلا أنت أسْتَغْفِرُكَ وأتُوبُ إليك إلا غُفِرَ له ما كان في مجلسه ذلك) (یعنی آخرِ مجلس یہ کلمات پڑھ لینے سے اس مجلس میں صادر اگر کوئی ایسی ویسی بات یا فعل صادر ہوا ہو۔یعنی جو خلافِ اولی تھا۔تو اسکی مغفرت ہو جاتی ہے) یہ سیاق ترمذی کا ہے اور لکھا یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے ہم اسے اس طریق کے حوالے کے ساتھ سہیل ہی سے جانتے ہیں اور اس باب میں حضرات عائشہ اور ابو برزہ سے بھی روایات ہیں، حاکم کہتے ہیں یہ مسلم کی شرط پر صحیح حدیث ہے البتہ بخاری نے وہیب عن موسی بن عقبہ عن سہیل عن ابیہ عن کعب احبار کی روایت سے اسے معلول قرار دیا ہے، مستدرک میں یہی لکھا اور یہ ان کا وہم ہے اس سند میں تو والدِ سہیل اور کعب کا ذکر ہی نہیں ،صواب (سهيل عن عون) ہے، علوم الحدیث میں البتہ درست طرح سے اس کا ذکر کیا وہاں اسے بخاری عن محمد بن سلام عن مخلد بن یزید عن ابن جریج سے ان کی سند کے ساتھ ذکر کیا پھر لکھا بقول بخاری یہ ملیح حدیث ہے اور میں دنیا میں اس موضوع پر اسکے سوا کوئی اور حدیث نہیں جانتا مگر یہ معلول ہے اور یہ سند ذکر کی: (حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب حدثنا موسى بن عقبة عن عون بن عبدالله) بقول بخاری یہ اولیٰ ہے،ہم نے موسی بن عقبہ کے سہیل سے سماع کا نہیں سنا اھ، اسے بیہقی نے المدخل میں حاکم کی علوم الحدیث میں مذکور بخاری سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا تو لکھا: (عن أحمد بن حنبل ويحيى بن معين كلاهما عن حجاج بن محمد) اور بخاری کی کلام ذکر کی البتہ یہ الفاظ نقل کئے: کہ میں اس اسناد کے ساتھ دنیا میں صرف یہی حدیث جانتا ہوں مگر یہ معلول ہے تو اصل بات جو بخاری سے منقول ہے یہ ہے نہ کہ جو اس سے قبل ذکر ہوئی کہ اس موضوع پر دنیا میں کوئی اور حدیث نہیں دیکھی کیونکہ اس باب میں متعدد احادیث ہیں جو بخاری پر مخفی نہیں

خلیل نے الارشاد میں یہ قصہ غیرِ حاکم سے نقل کیا اور ذکر کیا کہ مسلم نے بخاری سے کہا کیا آپ اس اسناد کے ساتھ اسکے سوا کوئی اور حدیث جانتے ہیں؟ تو کہا نہیں مگر یہ معلول ہے پھر انہوں اسے موسی بن اسماعیل عن وہیب عن موسی بن عقبہ عن عون بن عبد اللہ سے ذکر کیا (آگے ابن حجر نے اس اسناد پر اور حدیثِ ہذا کے دیگر طرق اور بخاری کے اسے معلول قرار دینے پر طویل کلام کی اور لکھا کہ بخاری سے قبل امام احمد بھی اسے معلول قرار دے چکے ہیں اور ابو حاتم رازی اور ابو زرعہ رازی نے اسے خطا کہا ہے، وجہِ علت یہ ہے کہ موسی بن عقبہ عن سہیل اسکے علاوہ کہیں اور مذکور نہیں، ابن جریج کی ایسے راوی نے مخالفت کی ہے جو ان کی نسبت موسی بن عقبہ کے لئے کثیر الملازمت تھے تو ان کی روایت کو ترجیح دی جائے گی، جس نے اسے صحیح قرار دیا اس کے ہاں یہ قادح علت نہیں

بقول ابو حاتم یہ وہم ابن جریج کا بھی ہوسکتا ہے! سہیل سے موسی کے علاوہ چار دیگر رواۃ نے بھی اسے روایت کیا ہے چنانچہ افراد میں دارقطنی کی عاصم بن عمرو اور سلیمان بن بلال، جعفر فریابی کی الذکر میں اسماعیل بن عیاش، طبرانی کی الدعاء میں محمد بن ابو حمید، یہ چاروں سہیل سے اس کے راوی ہیں، عاصم و سلیمان سے راوی واقدی ہیں اور وہ ضعیف ہیں اسی طرح محمد بن ابو حمید بھی اور جو اسماعیل ہیں تو غیر شامیوں سے ان کی روایت ضعیف ہے اور یہ بھی ایسی ہے بقول ابو حاتم اس روایت کو میں نہیں جانتا کہ کیا ہے اور میرے علم میں نہیں کہ ابو ہریرہ عن النبی ﷺ سے اسکا موسی عن سہیل کے علاوہ بھی کوئی طریق ہو، ابو داؤد نے سنن میں، ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور الدعاء میں طبرانی نے اسے ابن وہب عن عمرو بن حارث عن عبد الرحمٰن بن ابو عمرو عن سعید مقبری عن ابو ہریرہ سے اسے مرفوعا اور عمرو بن حارث عن سعید بن ابو ہلال عن مقبری عن عبد اللہ بن عمرو سے اسے موقوفا نقل کیا ہے، ہمارے شیخ شیخ الاسلام الحافظ ابو الفضل عبد الرحیم بن حسین عراقی نے ابن صلاح کی علوم الحدیث پر لکھی اپنی کتاب النکت میں لکھا کہ یہ حدیث ترمذی کے ذکر کردہ کے علاوہ سات سے زائد صحابہ کرام سے مروی ہے، احیاء کی احادیث کی تخریج میں اسے بیان کرنے کا وعدہ کیا، میں نے اس کے طرق جمع کئے ہیں تو پانچ اور صحابہ کی روایت سے بھی اسے پایا ہے تو اس طرح یہ پندرہ صحابہ ہیں، ایک صحابی ایسا بھی ہے جن کا نام ذکر نہیں ہوا، ان کا طریق ان پندرہ کے علاوہ ہے اس احتمال سے اسے سولہواں شمار نہیں کیا کہ مبادا انہی میں سے کوئی ایک ہوں، علوم الحدیث پر اپنے رسالہ میں ان طرق کی تخریج کی ہے، ابن حجر نے آگے ان کی تفصیل اور اسانید بارے صحت وعدم صحت کا حکم بھی ذکر کیا، تابعین کی ایک جماعت سے مرسلاً بھی یہ منقول ہے، ان کی اسانید جید ہیں ابن صلاح کی علوم الحدیث اپنے تبصرہ میں اس کے طرق کا استیعاب اور اس کی اسانید اور الفاظِ متون کے اختلاف کی تبیین کی ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ کے اختتامی کلمات

اس فتح (یعنی فتح الباری) کے اختتام پر میں نے مناسب سمجھا کہ اس (مذکورہ بالا) حدیث کے طرق میں سے ایک طریق پر ختم کروں اسے میں نے متصل اور عالی بالسماع والا جازۃ سند کے ساتھ نقل کیا ہے چنانچہ اسے اپنے استاذ محترم الفقیہ المسند المکثر الامام العدل شہاب الدین ابو العباس احمد بن حسن بن محمد بن محمد بن زکریا قدسی زینبی سے قاہرہ کے مضافات میں ان کے گھر میں اخذ بالقراءت کیا، کہتے ہیں: (أخبرنا محمد بن اسماعيل بن عبد العزيز بن عيسى بن أبي بكر الأيوبي أنبأنا إسماعيل بن عبد المنعم بن الخيمي أنبأنا أبوبكر بن عبد العزيز بن أحمد بن باقا أنبأنا أبو زرعة طاهر بن محمد بن طاهر أنبأنا عبد

الرحمن بن حمد ح و قرأته عالياً على المفتى العلامة أبى إسحاق إبراهيم بن أحمد بن عبدالواحد بن عبد المؤمن بن كامل عن أيوب بن نعمة النابلسى سماعاً عليه أنبأنا إسماعيل بن أحمد العراقى عن عبد الرزاق بن اسماعيل القومسى أنبأنا عبد الرحمن بن حمد الدورى أنبأنا أبو نصر أحمد بن الحسين الكسار أنبأنا أبوبكر أحمد بن محمد بن إسحاق الحافظ المعروف بابن السنى أنبأنا أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائى أنبأنا محمد بن إسحاق هو الصغانى حدثنا أبو مسلم منصور ابن سلمة الخزاعى حدثنا خلاد بن سليمان الحضرمى عن خالد بن أبى عمران عن عروة عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ إذا جلس مجلسا أو صلى تَكَلَّمَ بكلمات و سألته عن ذلك فقال إن تكلم بكلام خير كان طابعا عليه- يعنى خاتما عليه- إلى يوم القيامة وإن تكلم بغير ذلك كانَتْ كفارتُهُ له : سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت أستغفرك و أتوب إليك)

آخر میں ذکر کیا کہ فتح الباری کے جامع و مولف احمد بن علی بن محمد بن احمد بن حجر کنانی النسب، عسقلانی الاصل، المصری المولد والمنشأ نزیلِ قاہرہ نے یکم رجب ۸۴۲ھ کو اسے مکمل کیا ماسوائے آخری چندان باتوں کے جو بارہ رجب کوتحریر کیں، مقدمہ فتح الباری کی تکمیل ۸۱۳ھ اورشرح کا آغاز ۸۱۷ھ کے اوائل میں کیا تھا: ولله الحمد باطناً وظاهراً أولاً و آخراً

تقریبِ ختمِ فتح الباری

ابن حجر کے ایک شاگردِ رشید علامہ برہان الدین ابراہیم بن زین الدین الخضر جنہوں نے ان سے اخذ وتلقی کر کے فتح الباری کا ایک نسخہ بھی تیار کیا اور ابن حجر نے اس پر نوٹ لکھا، لکھتے ہیں کہ فتح الباری کے سماع کی آخری مجلس میں کثیر لوگ حاضر تھے جہاں اس خاکسار کی قراءت سے اس کا آخری درس سنا گیا، حاضرین میں موجود مختلف فقہی مسالک کے نامور علماء وفقہاء اور کئی اعیانِ مملکت کے اسمائے گرامی درج کئے ان میں کئی وہ تھے جو مستقلاً فتح الباری کی مجالس میں حاضر رہے اور اپنے نسخے بھی تیار کئے، حاضرینِ مجلس میں بے شمار ایسے نامور علماء وفقہاء بھی تھے جو شدید ازدحام کے باعث بوجہ بُعدِ قراءت کا سماع نہ کر سکے، لکھتے ہیں: (وكان يوما مشهودا لم يُعْهَدْ مثله فيما تقدم) (یعنی عظیم الشان اور عدیم النظیر اجتماع منعقد ہوا) اور یہ مجلسِ ختم بیرون قاہرہ کوم الریش اور منیۃ الشیرج کے درمیان (التاج والسبع وجوه) کے مقام پر بروز ہفتہ آٹھ شعبان ۸۴۲ھ کو برپا ہوئی (والحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الذى بنعمته تَتِمُّ الصالحات و تُثْمِرُ) اور اس موقع پر کئی شعراء نے موقع کی مناسبت سے اپنے قصائد حاضرین کے گوشگزار کئے، علامہ صلاح الدین اسیوطی نے ایک رقعہ پر کئی اشعار لکھ کر مولف کو پیش کئے جن میں ایک شعر یہ ہے:

كَمْ لِلْبخارِيِّ مِنْ شَرْحٍ ولَيْسَ كَمَا   قَدْ جَاءَ شَرْحُك فى فَضْلٍ و تَتْمِيمِ

(یعنی بخاری کی شروح تو اور بھی ہیں لیکن جو جامعیت وکمال آپ کی شرح کا طرہ امتیاز ہے وہ کسی اور کو حاصل نہیں)

اسی رقعہ پر یہ دوشعر بھی لکھے:

أ قاضِىَ قُضَاةِ الدِّيْنِ حَقًّا بَلِيْغُهُمْ   و مَنْ هُوَ فى أوْجِ المعانى كلامُهُ

شُرُوْحُ الْبُخَارِی مُذْ سُقِیْنَا رَحِیْقَهَا　　　أتیٰ شَرْحُهَا الْوَافِی و مِسْكٌ خِتَامُهٗ

اور ابن حجر سے سابقہ اور ان کے مابین موازنہ کے خواہاں ہوئے اور التماس کی کہ اگر ابھی جواب دے دیں تو یہ یوم الاجابت ہے وگرنہ کل یا جب چاہیں عطا کریں تو ابن حجر (جو خود بھی بلند پایہ شاعر تھے) نے اس جواب سے نوازا: (أسألُ اللهَ حُسْنَ الخاتمة ذُقْتُ حلاوة هذا المُمَالحة وشرحت صدری بلطافة هذه المطارحة وتَبَيَّنَ أَنَّ ناظمهما واحِدٌ حساً ومعنىً بل أوحد فی حسن التلطف وزيادة الحسنى الخ) (یعنی میں ان اشعار کی جودت سے بہت محظوظ ہوا ہوں اور مجھے لگتا ہے کہ ان کا ناظم ایک ہے)

الشیخ زین الدین عبد الرحمٰن ابن قاضی القضاۃ شمس الدین الدیری حنفی نے یوں خراجِ تحسین پیش کیا اور سابق الذکر شاعر کے جذبات کی تائید کی:

أيا سيداً حازَ العلوم بِأَسْرِها　　　وأَبْدَع فی شَرْحِ البخاری نظامه
لَئِنْ رَاجَ إِبْرِيزُ البيوت بِخَتْمِهَا　　　فقال غدا حقاً و مِسْكاً ختامهٗ

(فتح الباری کے اواخر میں ابن حجر اور ان کی اس عظیم شرح کی تحسین وتعریف میں سینکڑوں اشعار پر مشتمل متعدد قصائد درج ہیں، اہلِ ذوق استفادہ کر سکتے ہیں)

اختتامیہ

الحمد لله أولاً وآخراً ظاهراً وباطناً قديماً وحديثاً ليلاً ونهاراً صُبحاً وسماءً الذى بتوفيقه تَتِمُّ الصالحات و تَكْتَمِل الخيرات و تَتَحَقَّقُ الحسنات

اپریل ۲۰۰۵ میں جس کٹھن، دشوار، پرخطر، شاق لیکن نہایت عزیز وادیٔ پرخار میں سفر شروع کیا تھا آج بروز ہفتہ، ۱۵ صفر المظفر ۱۴۳۴ھ موافق ۲۹ دسمبر ۲۰۱۲م وہ اختتام پذیر ہوا، اس موقع پر سب سے زیادہ وہ مردِ درویش یاد آرہا ہے جس نے حکماً بھی اور ترغیباً والتماساً اس کام پر لگایا جن کی حیثیت نہ صرف میرے والد کی تھی بلکہ صحیح بخاری کے میرے واحد استاذ بھی ہیں گویا ان کی سندِ حدیث میری بھی سندِ حدیث ہے، انہوں نے لاہور مدرسہ تقویۃ الاسلام میں حضرت مولانا حافظ محمد اسحاق حسینیؒ سے ۱۹۵۸ میں صحیح بخاری پڑھی اور دو برس بعد جامعہ محمدیہ اوکاڑہ میں حضرت حافظ عبداللہ بڈھیمالوی سے دوبارہ صحیح بخاری کا درس لیا۔ حضرت حافظ مرحوم ہمارے نانا ہیں۔ ان دونوں بزرگوں کے استاذِ حدیث حضرت حافظ محمد گوندلوی مرحوم ہیں جنہوں نے حضرت حافظ عبدالمنان وزیرآبادی سے درسِ حدیث لیا اور وہ شیخ الکل حضرت میاں نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ کے حلقۂ تلامذہ میں شامل ہیں جنہوں نے حضرت شاہ اسحاق اور انہوں نے حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی سے درس لیا اور وہ شاہ ولی اللہ کا فرزند ہونے کے ساتھ ساتھ حدیث میں ان کے تلمیذ بھی ہیں، آگے کی سند علماء کے ہاں معروف ہے، ان کے اور حافظ الدنیا ابن حجر کے مابین چھ واسطے ہیں، اور ان کے اور امیر المؤمنین فی الحدیث امام بخاری کے مابین سات واسطے ہیں، رحمہم اللہ اجمعین، اور امام بخاری کو یہ شرف حاصل ہے کہ ان کی متعدد روایات ثلاثی ہیں یعنی ان کے اور نبی اکرم کے درمیان صحابی سمیت تین واسطے ہیں! میں اللہ تعالی کی حکمت پر حیران ہوں کہ کیسے عمرِ عزیز کے آخری اٹھائیس برس والدِ مرحوم نے بخاری شریف پڑھائی پھر وفات سے کچھ قبل مجھے اس کی شرح کے ترجمہ پر لگایا اور یوں اپنے صدقاتِ جاریہ میں ایک ایسا اضافہ کیا جس کا فیضان ان شاءاللہ تا قیامِ قیامت ان تک پہنچتا رہے گا

میں شکر گزار ہوں ان تمام کا، بعض اپنے اور بعض پرائے! جنہوں نے دامے درمے سخنے میری مدد کی، حوصلہ بڑھاتے اور ارادوں کو تازہ کرتے رہے اور جذبوں کو ماند نہ پڑنے دیا اور کئی مفید مشوروں سے بھی نوازا

پہلی جلد کی اشاعت کے بعد لاہور سے ایک فون آیا، حال احوال پوچھا پھر توفیق الباری بارے باتیں کیں پھر بالالتزام آخری جلد تک مسلسل خبر گیری کرتے رہے، کبھی دعاؤں سے نوازتے اور کبھی مفید مشورے دیتے، انہی کے مشورہ پر جلد اول کو بقیہ کا مماثل بنانے کا کام شروع کر دیا ہے، یہ ان کا اصرار تھا، آج تک ان سے ملاقات نہیں ہوئی، ان کے نام کی طرح ان کی ذات بھی قیدِ اسرار میں ہے اللہ انہیں اجر دے

اہلیہ اور اولاد کا شکر گزار ہوں کہ ہر ممکن کوشش کی کہ میرے کام کی نوعیت کے پیش نظر مجھے پرسکون ماحول مہیا کریں اور کبھی خلل نہ ڈالا، گورنمنٹ اصغر مال کالج راولپنڈی کے اپنے ساتھیوں اور انتظامیہ کا شکر گزار ہوں کہ مسلسل حوصلہ افزائی کرتے رہے، ان سب جلدوں کے کاتب جناب مشتاق حسین کو اللہ جزائے خیر عطا فرمائے، نہائت جذبہ اور تندہی سے شروع تا آخر اس کی کتابت کی اور بر وقت اپنا کام نمٹاتے رہے

آخری دو جلدوں کی اشاعت میں برادرِ اکبر ڈاکٹر حافظ عبدالوحید مقیمِ امریکہ کی وساطت سے نواسہ حضرت مولانا احمد علی

لاہوری مرحوم محترم حافظ عبدالوحید سوہدروی بن مرحوم مولانا عبدالمجید سوہدروی نے خطیر مالی تعاون کیا اور پیغام بھیجا کہ اس کے عوض مکمل ہونے پر مدارس کو اس کے سیٹ ارسال کردوں، ان مدارس کی لسٹ وہ مہیا کریں گے، سب قارئین سے گزارش ہے کہ انہیں اپنی نیک دعاؤں میں شریک کریں، اللہ تعالی ان کی یہ خدمت قبول فرمائے اور اسے ان کیلئے توشۂ آخرت بنائے

اہم نوٹ:

جب اس کام کا آغاز کیا تھا تو والدِ محترمؒ نے حکم دیا تھا کہ فتح الباری کا خلاصہ لکھنا ہے چنانچہ توفیق الباری کی جلدِ اولٰی فتح الباری کے مباحث کا ملخص ہے البتہ فیض الباری کا غالبًا مکمل ترجمہ کر دیا تھا لیکن ناشر نے اشاعت کے وقت اس کے افادات کو دیگر کے ساتھ خلط کر دیا، کچھ احباب کا تقاضہ تھا کہ جو چیزیں چھوڑی تھیں انہیں بھی شامل کیا جائے علاوہ ازیں احادیث پر اعراب اور ان کا ترجمہ بھی شامل نہیں تھا تو مناسب سمجھا کہ پہلی جلد کی تہذیب اور ترتیبِ نو کر دی جائے، یہ کام بھی شروع کر دیا ہے جو قریب الاختتام ہے اب ان شاء اللہ پہلی جلد کا دوسرا ایڈیشن مفصلاً دو جلدوں کی صورت میں چھپے گا

آخراً دعا گو ہوں کہ اللہ تعالی اسے شرفِ قبولیت سے نوازے! نہ صرف اسے میرے میزانِ حسنات کا حصہ بنائے بلکہ میرے والدین ،اساتذہ، اہلِ خانہ، اور ان سب کیلئے بھی جو اس میں کسی طور معاون، ناصح اور مشیر بنے، اللہ ان سب کو جزائے خیر و جزیل عطا فرمائے!

اللہ نے دکھلایا آخر آج کا دن — کہ توفیقِ باری سے ہوا کام تمام
اے زائر مدینہ سے ہو گر تیرا گزر — پہلے تو حضور کو پہنچانا میرا سلام
پھر کہنا آقا یہاں سے بہت دور — تڑپ رہا ہے آپ کا ایک غلام
چنے ہیں چند پھول دبستانِ رسول کے — معطر ہے جن سے جاں کا ہر مشام
تمنا ہے اس کاوش کو سندِ قبول ملے — اور فیض اٹھائے ہر خاص و عام
پھیل جائے اس کی خوشبو چہار سو — نفع اس کا چلے بن کر سبک خرام
ان پاک روحوں کو اسکی خبر ملے — جنہیں تھی تڑپ کہ ہو جلد یہ تمام
اسکا صلہ اللہ سے بس یہ چاہیے — کہ ملے جنت میں صحبتِ خیر الانام

وصلَّى الله تعالىٰ على عبده و رسوله محمدٍ . فِدَاهُ نفسي وأبي وأمي وأهلي وكلُّ ما تَمْلِكُه يدي . سيدِ الأنام و شفيعِهم يوم البعث والقيام وعلى آله وأصحابه ومَنْ تبعهم بإحسان ، اللّٰهُمَّ ارزُقْنا حُسْنَ الخاتمة ولا تُمِتْنَا إلا ونحن على الإيمان ، آمين يا رب العالمين

کمپوزنگ: مشتاق حسین (شعبہ کمپیوٹر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد)

